البحر الرائق شرح كنزالدقائق للنسفي ـ ٧١٠هـ. تاليف
ابن نجيم ، زين الدين بن ابراهيم ـ ٩٧٠هـ. كتب
سنة ١٠٤٧هـ.

ب ن

ج ١ ، ٢ في مجلد (٣٦٤ق) ٣٥ س ٣٠ر×٢١سم

نسخة حسنة ، ناقصة الأول والآخر ، خطها نسخ ممتاز

طبع .

٦٥٨٩

الاعلام ٣ : ١٠٤ الكشاف : ٥٨

١ـ المذهب الحنفي ، فقه المذاهب الاسلامية
أ ـ المولف ب ـ تاريخ النسخ ج ـ شرح كنز
الدقائق .

وانما قدم ... كتاب الطهارة ... لكونه ... الى الاخر ... تنبيها للطالب ...

اختلف تسميته باعتبار الاضافة الى وصف المفعول فانه ان كان وصف المفعول كونه حادثا سمي حدثا وان كان حيا سمي حيا وان كان شيا سمي امانة وان كان مخلوقا سمي ايجابا وانه كان حكما سمي تحليلا وان كان حرا ما سمي تحريما وعلى هذا بنا على مسئلة التكوين والمكون بالمغاير عندنا انتهى واما استمداده فمن الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الثلاثة واما شريعته ... نطقا بعد الكتاب واما فعل الصحابة تابعا للسنة واما تعامل الناس تابع

كتاب الطهارة

اعلم ان اصول الدين متعلق بالاعتقادات والمعاملات والعبادات والمزاجر والاداب فالاعتقادات خمسة انواع الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والعبادات خمسة الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والمعاملات خمسة المعاوضات المالية والمناكحات والمخاصمات والامانات والشركات والمزاجر خمسة مزجرة قتل النفس ومزجرة اخذ المال ومزجرة هتك الستر ومزجرة هتك العرض ومزجرة قطع البيضة والاداب اربعة الاخلاق والشيم الحسنة والسياسات والمعاشرات فالعبادات والمعاملات والمزاجر من قبيل ما يجب بحده دون القسمين الاخرين وقدم في سائر كتب الفقه العبادات على المعاملات والمزاجر لكونها اهم من غيرها ثم قدم الصلوة منها على غيرها لانها تالية الايمان وثانيته بالنص والخبر لقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ولحديث بني الاسلام على خمس ثم قدمت الطهارة منها على الصلوة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط طبعا فيتقدم وضعا وخصصها بالبداية دون سائر الشروط لانها اهم من غيرها لانها لا تسقط بعذر من الاعذار كذا في المستصفى وغيره وتعليلهم بالاهمية بعدم السقوط اصلا لا يخصها لان النية كذلك كما صرح به الزيلعي في اخر نكاح الرقيق فالاولى ان يقال لانها من الشرائط اللازمة للصلاة في كل الاوقات الا فيمن هو ... بعض خصائص الصلاة فتخرج النية لانها لا يشترط استصحابها لكل ركن من الاركان وليست من خصائصها بل من خصائص العبادات كلها ثم كتاب الطهارة مركب اضافي لا بد من معرفة جزئيه واللزوم وجه فالكتاب لغة مصدر كتب كتابة وكتبا وكتابا بمعنى الكتب وهو جمع الحروف يسمى به المنعول ... لغة يقال كتبت البغلة اذا جمعت بين جهاها بحلقة او سير وكتبت القربة اذا احرزتها فسالت والكتبة بالضم الخرزة والجمع كتب بفتح التاء والكتيبة الجيش لجمع وتكتبت الخيل اي تجمعت وسميت الكتابة كتابا لانها جمع الحروف والكلمات وجمعه كتب بضمتين وكتب بسكون التاء ومدار التركيب على الجمع قال في الكرب وقولهم سمي هذا العقد مكاتبة لانه ضم حرية اليد الى حرية الرقبة او لانه جمع بين نجمين فصاعدا ضعيف جدا وانما الصحيح ان كلا منهما كتب على نفسه امرا هذا الوفا وهذا الادا انتهى وانما كان التعليل بالجمع بين النجمين ضعيفا لانه ليس بلازم فيها لجوازها حالة ووضعف الوجه الاول ظاهر لانه بالكتابة قبل الادا لم يحصل حرية الرقبة فلم يصح الجمع بهذا المعنى وفي الاصطلاح جمع مسائل مستقلة فخرج جمع الحروف والكلمات التي ليست مسائل وخرج الباب والفصل لعدم استقلالهما لدخولهما تحت كتاب وشمل ما كان نوعا واحدا من المسائل ككتاب اللقطة او انواعا ككتاب البيوع ولا حاجة الى ان يقال اعتبرت مستقلة ليدخل ما كان تبعا لغيره فلم يكن مستقلا بل اعتبر مستقلا ككتاب الطهارة كما في العناية لان المراد بالاستقلال عدم توقف تصور المسائل على شي قبلها ولا شي بعدها وكتاب الطهارة كذلك لا الاصالة وعدم التبعية والتقييد بالمسائل الفقهية كما في العناية لخصوص المقام لانه قيد احترازي وما في السراج الوهاج من انه في الشرع للتحول والاحاطة فغير صحيح اذ ليس هو معنا وضعا شرعيا وانما هو وضع عرفي الا انه يراد انه في عرف اهل الشرع وهو بعيد وبعده ايضا ان ظاهره انه لا يكون كتابا الا اذا احاط بمسائل ما اضيف اليه وشمولها والواقع خلافه فالظاهر ما ذكرناه والطهارة بفتح الطا الفعل ولغة هي النظافة وبضمها فضل ما يتطهر به واصطلاحا زوال الحدث او الخبث والحدث ما نعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل وهو طبيعي كالماء وشرعي كالتراب والخبث عين مستقذرة شرعا وكلمة او في الحد ليست لمنع الجمع فلا يفسد بها الحد وقول بعضهم انها ازالة الحدث او الخبث غير جامع لخروج الزوال بدون الازالة كما اذا وقع المطر على اعضا الوضوء من غير قصد فانه طهارة وليس بازالة لعدم الصنع منه ولا يرد الوضوء على الوضوء فانه طهارة بدون الزوال ... ازالة الاثام ...

والتوضيء تحقيقه ويعرفه في السراج الوهاج بما يذكره فقال ايصال مطهر الى محل يجب تطهيره او يندب ولو عبر بالوصول
لكان اولى بما ذكرناه في الازالة مع ما فيه من لزوم الدور ويعرف تعريف مطهر على الطهارة وهي عليه لانه بعض التعريف
وفي البدايع ما يفيد ان تعريفها بالنوع المذكور توسع ومجاز فقال الطهارة لغة وشرعا هي النظافة والتطهير
التنظيف وهو اثبات النظافة في المحل وانها صفة تحدث ساعة فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو
القذر فاذا زال القذر اي امتنع حدوثها بازالة العين القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع
من حدوث الطهارة لا انه يكون طهارة وانما سمي طهارة توسعا لحدوث الطهارة عنده والله اعلم انتهى واما سبب وجوبها
فقيل الحدث او الخبث ونسبه الاصوليون الى اهل الطرد بالدوران وجودا وعدما كما ذكره في السراج الوهاج
البهاني وفي الخلاصة انه اخذ به الامام السرخسي في الاصل وسعد فيحتج عنه لانه مردود بان الدوران وجودا غير
موجود لانه قد يوجد الحدث ولا يجب الوضوء كما قبل دخول الوقت كذا في غاية البيان وقد يدفع بانه يجب الوضوء وجوبا موسعا
الى القيام الى الصلاة كما نقله السراج الوهاج من انه لا يأثم بالتاخير عن الحدث بالاجماع ويعقد في الغسل على ما بينه
نبه ان شاء الله تعالى تحقيقه لمن يختلف الدوران وردا يضا بانهما ينقضانه فكيف يوجبانها ودفعه في فتح القدير وغيره
بانهما ينقضان ما كان ويوجبان ما سيكون فلا منافاة واجاب عنه العلامة السراجي بان الحدث مفض
الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضي الى شيء مفض الى ذلك الشيء فالحدث مفض الى وجود الطهارة ووجودها
مفض الى زوال الحدث فالحدث مفض الى زوال نفسه انتهى وفي فتح القدير والاولى ان يقال السببية انما تثبت بدليل
الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود انتهى وقد يدفع بانه موجود لما رواه في الكشف الكبير عنه عليه السلام لا وضوء الا من حدث
وحرف عن يدل على السببية كقوله ادوا عن من تمونون ولهذا كان الراس سببا لصدقة المؤنة والولاية سببا لوجوب صدقة
الفطر ويمكن ان يجاب عنه بان الدليل انما دل على عدم صلاحية الحدث للسببية لان دخول عن على الحدث باعتبار انه
شبيه بالسبب بالنظر الى التوقف والتكرر ولم يكن السببية عند الصلاحية وهي منتفية كما مر وقيل سببها اقامة
الصلوة وهو وان صحح في الخلاصة فقد نسبه في العناية الى اهل الظاهر وصرح في غاية البيان بفساده لعدم الاكتفاء بوضوء
واحد لصلوات ما دام متطهرا وقد يدفع بان الاقامة سبب بشرط الحدث فلا يلزم ما ذكر خصوصا اذا اعتبر الاية
وقيل سببها ارادة الصلاة وهو وان صحح في الكشف وغيره مردود بان مقتضاه انه اذا اراد الصلوة ولم يتوضأ لا اثم
ولو لم يصل والواقع خلافه لانه لم يقل به احد كما اشار اليه في فتح القدير وقد يدفع بما ذكره الزيلعي في باب الظهار بانه
اذا اراد الصلوة وجبت عليه الطهارة فاذا رجع وترك النفل سقطت الطهارة لان وجوبها لاجلها وفي العناية
سبب وجوب الصلوة لا وجودها لان وجودها مشروط بها فكان متاخرا عنها والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم انتهى
يعني الاصح ان يكون وجودها هو السبب بدليل الاضافة نحو طهارة الصلوة وهي عندهم امارة السببية لكن منع
مانع من ذلك وظاهره انه بدخول الوقت تجب الطهارة لكنه وجوب موسع لوجوب الصلوة فاذا ضاق الوقت صار
الوجوب فيهما مضيقا وحينئذ فلا حاجة الى جعل سببها وجوب اداء الصلوة كما في فتح القدير كما علمت ان اصل الوجوب
كاف للسببية الا انه مشكل لعدم شموله الطهارة للصلوة النافلة اذ لا وجوب بها فلا يكون سببا للطهارة فليس فيه
الا الارادة فالظاهر ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل ويسقط وجوبها بترك ارادة الصلاة [illegible] ارادة انما لتحقه
للمشروع فلا يرد ما ذكر عليها واركانها في الحدث الاصغر غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع الراس وفي الاكبر غسل جميع
البدن وفي النجاسة الحقيقية المرئية ازالة عينها وفي غير المرئية غسل محلها ثلاثا والعصر في كل مرة ان كان مما ينعصر
والتجفيف فيما لا ينعصر وحكمها استباحة ما لا يحل الا بها ولم يذكروا ان حكمها الثواب لانه ليس لازما لتوقفه على
النية وهي ليست شرطا فيها والتها الماء والتراب والمائع ونحوها وانواعها كثيرة شتى مفصلة في محالها شهيرة واما
شرائطها فقد ذكر العلامة الحلبي في شرح منية المصلي انه لم يطلع عليها صريحة في كلام الاصحاب وانما تؤخذ من كلامهم
[illegible] والطلوع ووجوب الحدث ووجود [illegible]

سبب الطهارة اقامة الصلاة

ركن الطهارة

حكم الطهارة

شرط الطهارة

المطلق الطهور الثاني والقدرة على استعماله وعدم الحيض وعدم النفاس وتنجز خطاب المكلف كضيق الوقت والباسه اربعة
مباشرة الماء المطلق الطهور جميع الاعضاء وانقطاع الحيض وانقطاع النفاس وعدم التلبس في حالة التطهير بما ينقضه
في حق غير المعذور بذلك انتهى والاضافة فيه بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها بمعنى من بعيد لان ضابطها كما في التسهيل
صحة تقدير من مع صحة الاخبار عن الاول بالثاني كخاتم فضة وهو مفقود هنا اذ لا يصح ان يقال الكتاب طهارة **قوله**
فرض الوضوء غسل وجهه قدمه على الغسل لان الحاجة اليه اكثر ولان محله جزء من محل الغسل او للتقدم عليه في القران
او في تعليم جبريل للنبي عليه السلام واختلف في الفرض لغة ففي الصحاح الفرض الحز في الشيء والفرض جنس من التمر والفرض
ما اوجبه الله سمي بذلك لان له معالم وحدودا انتهى وفي التلويح المشهور انه حقيقة في القطع والايجاب وذهب
الاصوليون الى انه حقيقة في التقدير مجاز في غيره لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى ويقال فرض القاضي
النفقة اذا قدرها انتهى واما في الاصطلاح ففي التحرير الفرض ما قطع بلزومه من فرض قطع انتهى وهو بمعنى قولهم ما لزم فعله
بدليل قطعي وعرفه في الكافي بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كل مفروض بخلاف الاول فخرج عنه المقدار في مسح الراس
فانه فرض مع انه ثبت بظني لكن تعريف بالحكم موجب للدور وفي العناية ان المفروض في مسح الراس قطعي لان خبر الواحد
اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب والكتاب دليل قطعي انتهى وهو
ينبني على ان الاية مجملة وسياتي تضعيفه والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع ان الفرض على نوعين قطعي وظني
هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته فالمقدار في مسح الراس من قبيل الثاني وعند الاطلاق ينصرف الى
الاول لكماله والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام وليس اكفار
جاحد الفرض لازما له وانما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة وذكر في العناية لا نسلم انتفاء اللازم
في مقدار المسح لان الجاحد من لا يكون ماولا والموجب للتاويل او الاستيعاب ماول يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع
التكفير من الجانبين الا ترى ان اهل البدع لم يكفروا بما منعوا مما دل عليه الدليل القطعي في نظر اهل السنة لتاويلهم
انتهى واما غسل المرافق والكعبين ففرضيته بالاجماع كما سنحققه وهذه النقدة الاخيرة لا يفعله في الاول وخبر الواحد
في الثاني ولذا قيل في الغاية كما قد يتوهم وذكر في النهاية انه يجوز ان يكون الفرض في مقدار المسح بمعنى الواجب لانتفاء بينهما
في معنى اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق عليه الاصحاب انه لا واجب في الوضوء وقد يدفع بان الذي وقع الاتفاق
عليه هو الواجب الذي لا يفوت الجواز بفوته بل تحصل بتركه النقيصة والكلام هنا في الواجب الذي يفوت الجواز بفوته
فلا يخالفه والفرض بمعنى المفروض والاضافة فيه بيانية اذ الفرض قد يكون من غيره والوضوء ماخوذ من الوضاءة وهي
النظافة والحسن وقد وضؤ بالضم وضاءة فهو وضيء كذا في طلبة الطلبة وفي المغرب انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي
يتوضأ به انتهى وفي الاصطلاح الشرعي غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع الراس والغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشيء
ونحوه باجراء الماء عليه لغة وبالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به وبالكسر ما يغسل به
الراس من خطمي وغيره واختلف في معناه الشرعي فقال ابو حنيفة ومحمد هو الاسالة مع التقاطر ولو قطرة حتى لو لم يسل
الماء بان استعمله استعمال الدهن لم يجز في ظاهر الرواية وكذا لو توضأ بالثلج ولم يتقاطر منه شيء لم يجز وعن خلف بن ايوب
انه قال ينبغي للمتوضئ في الشتاء ان يبل اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الاعضاء في الشتاء كذا
في البدايع وعن ابي يوسف هو مجرد بل المحل بالماء سال او لم يسل ثم على القولين الدلك ليس من مفهومه وانما هو مندوب
وذكر في الخلاصة انه سنة وحده امرار اليد على الاعضاء المغسولة والضمير في وجهه عائد الى المتوضئ المستفاد من
الوضوء **قوله** وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن اي الوجه وقصاص الشعر منقطعه ومنتهى
منبته من مقدم الراس او حواليه وهو مثلث القاف والضم اعلى وفي الصحاح ذقن الانسان مجتمع لحييه انتهى
واللحي منبت اللحية من الانسان وغيره والنسبة لحوي وهما لحيان وثلاثة الحي على افعل الا انهم كسروا الحاء لتسلم الياء
والكثير لحي على فعول وفي المغرب اللحي العظم الذي عليه الاسنان انتهى وهذا الحد للوجه مروي في غير رواية الاصول

ولم يذكر حده في ظاهر الرواية قال في البدائع وهذا تحديد صحيح لانه تحديد الشي بما ينبي عنه اللفظة لغة لان الوجه اسم
لما يواجه الانسان او ما يواجه اليه في العادة والمواجهة تقع بهذه الحدود فوجب غسله قبل نبات الشعر فاذا
نبت الشعر سقط غسل ما تحته عند عامة العلما كثيفا كان الشعر او خفيفا لان ما تحته خرج ان يكون وجها لانه
لا يواجه اليه وكذا لا يجب ايصال الما الى ما تحت شعر الحاجبين والشارب انتهى والمراد بالخفيفة التي لا ترى بشرتها
اما التي ترى بشرتها فانه يجب ايصال الما الى ما تحتها كذا في فتح القدير وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال انه
يجب ايصال الما الى ما تحت شعر الشارب على ما اذا كان بحيث يبدو ... الشعر وقد جعله في التجنيس من الاداب
وصرح الولوالجي في باب الكراهية على انه المفتى به انه لا يجب ايصال الما الى ما تحته لا الحاجبين واما الشفة فتبع
للفم وقال ابو جعفر ما اكتتم عند انضمامه فهو تبع له وما ظهر فللوجه وصححه في الخلاصة وذكر في المجتبى لا تغسل العين
بالما ولا باس بغسل الوجه مغمضا عينيه وقال الفقيه احمد بن ابراهيم ان غمض عينيه شديدا لا يجوز ولو رمدت
عينه فرمصت يجب ايصال الما تحت الرمص ان بقي خارجا بتغميض العين والا فلا وفي المغرب الرمص ما جمد من الوسخ
في الموق واللوق مؤخر العين والماق مقدمها انتهى وفي المجتبى ولا يدخل في حد الوجه النزعتان وهما ما انحسر من
الشعر من جانبي الجبهة الى الراس لانه من الراس انتهى والنزعة بالفتح وانما ذا لعتقد ان البياض الذي بين العذار
والاذن من الوجه فيجب غسله وهو ظاهر المذهب كما ذكره الحلواني وهو الصحيح وعليه اكثر مشايخنا كما ذكره الطحاوي
وهو الصحيح من المذهب كما ذكره السرخسي وعن ابي يوسف عدمه كذا في البدائع ... خلافه وفي تبيين الحقائق
انه قوله من قصاص الشعر خرج ... الغالب والا فحد الوجه في الطول ... اسفل الجبهة الى ... اللحيين
كان عليه شعر او لم يكن انتهى لانه يرد عليه الاغم والاصلع لان الاغم الذي على جبهته شعر لا يجب غسله ...
شعره والاصلع الذي انحسر شعره الى وسط راسه لا يجب عليه ان يغسل الى ... شعره على الاصح كما في الخلاصة
وصرح في المجتبى بالخلاف فيه ... فمن الوجه وان كثر فمن الراس والصحيح انه من الراس حتى جاز المسح
عليه وفي المغرب عذار اللحية جانباها ... الاذن ما لان منها **قوله** ويديه بمرفقيه اي مع مرفقيه فالبا للمصاحبة
بمعنى مع نحو اهبط بسلام اي معه والفرق بين استعمالها بمعنى مع وبين مع ان الابتدا للمصاحبة والبا للاستعانة
كذا ذكره ابن الكمال تحت القياس والمرفق بكسر الميم وفتح الفا وفيه العكس لغة اسم لملتقى العظمين عظم العضد
وعظم الذراع واشار المصنف الى ان الى في الاية بمعنى مع وهو مردود لانهم قالوا ان اليد من رؤوس الاصابع الى المنكب
فاذا كانت الى بمعنى مع وجب الغسل الى المنكب لانه كالغسل القميص ... انه ... فرد من افراد العام
اذ هو تنصيص على بعض متعلق الحكم بتعليق عين ذلك الحكم وذلك لا يخرج غيره ولو اخرج كان مفهوم اللقب
وهو ... وما في المحيط انه لما كان المرفق ملتقى العظمين ولم يمكن التمييز بينهما فلما وجب غسل الذراع ولم يمكن تحديده
وجب غسل المرفق احتياطا مردود لانه لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لزمه وانما تعلق الامر بغسل اليد الى
المرفق وما بعد الى ... وما في البدائع من انه لما احتمل الدخول واحتمل الخروج صار مجملا
وفعله عليه السلام بيان للمجمل مردود بانه عدم دلالة اللفظ لا يوجب الاجمال والاصل براءة الذمة وانما وجب الدلالة المشتبهة
... دليل السنة وما في غاية البيان من انه تارة يدخل وقد لا يدخل فيدخل احتياطا مردود بان الحكم اذا توقف على
الدليل لا يجب مع عدمه والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو فرع تجاذبهما وهو منتف وما في الهداية وغيرها من انه
غاية لمقدر تقديره اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق مردود بان الظاهر تعلقه باغسلوا وتعلقه بمقدر خلاف
الظاهر بلا ملجئ مع ان المقصود منه الاسقاط وهو لا يوجب ما فوق المرفق بل ما قبله باللغة او ... اسقطوا من المناكب
الى المرافق او من رؤوس الاصابع الى المرفق فلم ينتف ... بين غاية الاسقاط وبين غاية المد بان
صدر الكلام ان كان متناولا الى ما بعد الغاية فهي للاسقاط كمسئلتنا والا فهي للمد نحو ثم اتموا الصيام الى الليل ليس بمطرد
لانتقاضه بالغاية في اليمين فان ظاهر الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة ايام لا يدخل العاشر مع تناول

٥٤

٣

العدد له كما في جامع الفصولين وكذلك راس السمكة في قوله والله لا اكل السمكة الى راسها فانها لا تدخل مع تناول المذكور
وما ذكره المحققون ومنهم الزمخشري والتفتازاني من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها
عنه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومما فيه دليل الدخول اية الاسرا للعلم
بانه لا يسرى به الى المسجد الاقصى من غير ان يدخله ومما لا دليل فيه على احد الامرين ... فلم يدخلها احتياطا
اذ لم يرو عنه قط صلى الله عليه وسلم ترك غسلهما ... لا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيده ... مع الاحتياط
والحق ان ... ما ذكروه لا يدل على الافتراض فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما قال الامام الشافعي رضي الله عنه
في الام لا اعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين في الوضوء قال في فتح الباري بعد نقله عنه فعلى هذا فزفر محجوج بالاجماع قبله
وكذا من قال ذلك من اهل الظاهر بعده ولم يثبت ذلك عن مالك صريحا وانما حكى عنه اشهب كلاما محتملا انتهى وحكم
الكعبين كالمرفقين واذا كان في اظفاره درن او طين او عجين او المراة تضع الحنا جاز في القروي والمدني وهو صحيح وعليه
الفتوى ولو لزق باصل ظفره طين يابس وبقي قدر راس ابرة من موضع الغسل لم يجز واذا كان في اصبعه خاتم ان كان
ضيقا فالمختار انه يجب نزعه او تحريكه بحيث يصل الما الى ما تحته ولو قطعت يده او رجله فلم يبق من المرفق والكعب
شي سقط الغسل ولو بقي وجب ولو طالت اظفاره حتى خرجت عن رؤوس الاصابع وجب غسلها بلا خلاف ولو خلق له يدان
على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زائدة فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله وما لا فلا يجب بل يندب
غسله وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصابع الزائدة والكف الزائدة والسلعة وكذا يجب ايصال الما الى ما بين
الاصابع اذا لم يكن ملتحمة **قوله** ورجليه بكعبيه اي مع كعبيه كما تقدم والكعبان هما العظمان الناشزان من جانبي القدم
اي المرتفعان كذا في المغرب وصحح في الهداية وغيرها وروى هشام عن محمد انه في ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا وهو سهو
من هشام لان محمدا انما قال ذلك في المحرم اذا لم يجد النعلين حيث يقطع خفيه اسفل من الكعبين واشار محمد بيده الى موضع
القطع فنقله هشام الى الطهارة ويرد على هشام ... ايضا ... في كل رجل ... خلق الانسان ... تثنيته ... فجمع
كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما وما كان اثنين في خلقه فتثنيته بلفظ الجمع فلو كان كما زعمه هشام لقيل الى الكعاب
كالمرافق كذا في المبسوط وغيره وقد يقال انه غير متعين لجواز ان يعتبر الكعبان بالنسبة الى مالكهما ... الرجل وهو اثنان
لا بالنسبة الى كل رجل وحدها فالاولى الرد عليه من اللغة والسنة اما اللغة فقد صرح في الصحاح بانه العظم الناشز كما
ذكرناه قال وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم انتهى قالوا الكعب في كلام العرب ماخوذ من العلو ومنه سميت الكعبة
لارتفاعها واما السنة فما رواه ابو داود ... والله لتقيمن صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فرايت الرجل يلزق منكبه
بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه وكعبه بكعبه وما وقع في الشروح من انه كان ينبغي غسل يد واحدة ورجل واحدة
لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد ... ثابت وجوب واحدة بالعبارة والاخرى بالدلالة
لا طائل تحته بعد انعقاد الاجماع القطعي على افتراضهما ... الدين ... كالنظر في الفرائض ...
فان الاجماع انعقد على غسلهما والاعتبار بخلاف ... وان زاد على الرجلين ... زاد على اليد
كما صرح به في المجتبى ... ورجليه بكعبيه او مسح على خفيه لكان اولى **قوله** ومسح ربع راسه هو في اللغة
امرار اليد على الشي واصطلاحا اصابة اليد المبتلة العضو ولو ببلل باق بعد غسل لا بعد مسح والالة لم تقصد الا لايصال
الى المحل فاذا اصابه من المطر قدر الفرض اجزاه ولو مسح ببلل في يده اخذه من عضو لم يجز مطلقا في مقدار الفرض وايثار
الربع رواية ودراية ... في المختصر ... الكرخي ... جعفر
الطحاوي ... الناصية ... لان الناصية اقل من ربع الراس واما الدراية فاختلف في توجيهه ...
الكتاب مجمل وان حديث المغيرة من ... عليه السلام بناصيته ...
لانه ان لم يكن ... ارادة البعض ... مسح منه ...
الاستيعاب وغيره فلا اجمال كذا في التحرير وما في البدائع ... الاجمال ... الصلة والالصاق والتبعيض

ولا دليل يعين بعضها بعينه فتعين ان يراد بعض مقدر عند المحققين الا الالصاق لانه المجمع عليه خلافا لغيره ممن لم يثبته المحققون
فانه الشعر حق جميعا اصحابنا الكاملين في الاحتياط كذا في فتح القدير وفي التحرير اعلم ان طائفة من المتأخرين
ادعوا التبعيض اي نحو شيخ ما البحر وابن جني نقلوا انه منكر عند اهل العربية اصحابنا ولهذا قيل انه ضعيف لكن الدليل
القوي لا يدل الا الالصاق الذي عليه لا محيص ونفت التبعيض منافيا لعدم استيعاب الملصق [illegible] الثاني ان
الباء للالصاق مع بيانه [illegible] التعيين وهي محمولة على ما ادعوه فكيف يتبين الاجمال فيعود النزاع في الحديث ايضا
الثالث انه لو ثبت حديث المغيرة مبينا لانه موقوف على اثبات ان فعله العضو لو بلغه عليه السلام بعد نزول
الآية لاحتمال ان يكون ذلك قبل نزولها او بعد البيان مع ثبوت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا ولم يثبت [illegible] النقل ولعين
كان كل [illegible] بالسنة اي الذي لم يحصر [illegible] الله [illegible] بعد الخطاب [illegible] المسلمين
لو يكون مختصرا اي تلك الحاجة [illegible] فعلمه انه لا اجمال في الآية لم يرد ابدا الناصية
ليستغرق الربع قيل ان صاحب البدائع وغيره نقلوا رواية الحسن عن ابي حنيفة انه قدر الناصية وفي
رواية الربع وذكر الاسبيجابي رواية [illegible] الناصية فان قدر ذلك كانت الناصية [illegible] ربع الرأس ان كانت الناصية
لا تبلغ الربع [illegible] وفي [illegible] الناصية مقدم الرأس وفي شرح الارشاد الناصية ما يلي الشعر [illegible]
من الشعر ويعتبر دون الربع واختار المحقق [illegible] الشريعة وابن الساعاتي في البديع وابن الهمام انه اكثر الالصاق
والمحل الذي هو المسح قد تعدى الى الآلة وهي اليد لان الباء قد دخلت في الآلة تعدى الفعل الى كل الممسوح كمسح
راس اليتيم بيده [illegible] وعلى المحل تعدى الفعل الى الآلة والتقدير [illegible] فحكم فيقتضي استيعاب اليد دون الرأس
واستيعابها ملصقة بالرأس تستغرق غالبا سوى ربعه فتعين مرادا [illegible] المطلوب والاستيعاب سنة [illegible]
يكن بالانتقال بالسنة كما صرح به في البديع [illegible] رواية ثلاث اصابع [illegible] ذكر في البدائع [illegible] والاصول
عامة الباب [illegible] ومعراج الدراية [illegible] ظاهر [illegible] وجعله جمهور المحققين من اصحابنا وصححه في شرح
القدوري [illegible] في الظهيرية وعلله في [illegible] الواجب [illegible] اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها وللا
حكم الكل مع [illegible] رواية الربع [illegible] ثم ذكرناه [illegible]
المقدمة [illegible] بواسطة [illegible] اليد [illegible]
من الرأس [illegible] فتح القدير [illegible] الربع [illegible]
ومع ذلك [illegible] رواية الثلاث [illegible] اصابع تستوعبه [illegible]
ان يجوز اتفاقا ولو مد [illegible] لم يجز عند اصحابنا الثلاثة [illegible] باصبع او اصبعين [illegible] باصبع
واحدة ثلث مرات واعادها الى الماء كل مرة جاز في رواية [illegible] عندهما [illegible] باطراف اصابعه ان الماء
متقاطرا جاز وان لم يكن متقاطرا لا يجوز لان الماء اذا كان متقاطرا [illegible] اصابعه الى اطرافه [illegible] صار كانه
اخذ ماء جديدا كذا في المحيط وذكر في الخلاصة ولو مسح باطراف اصابعه جاز سواء كان الماء متقاطرا او لا هو الصحيح
وفي البدائع ولو مسح باصبع واحدة ببطنها وظهرها وجانبيها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ قال بعضهم
لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معنى المسح بثلاث اصابع انتهى ولا يخفى ان [illegible] على المذهب من
اعتبار الربع واما ما في شرح المجمع لابن الملك [illegible] اتفاقا في الاصح ففيه نظر [illegible] الصحيح [illegible] الاتفاق
شمس الائمة السرخسي ثم صاحب الخلاصة ومنية المفتي ولو ادخل راسه الاناء [illegible] قال
ابو يوسف [illegible] المسح [illegible] مستعملا سواء نوى او لم ينو وقال محمد [illegible] مستعملا وان نوى
اختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا يجزيه [illegible] مستعملا والصحيح انه يجزيه [illegible] مستعملا كذا
في البدائع فعلم بهذا ان ما في [illegible] الخلاف في هذه المسئلة على غير الصحيح بل الصحيح ان لا خلاف وعلم انه لا فرق
بين الرأس والخف والجبيرة خلافا لما ذكره ابن الملك ويجوز المسح على الشعر الذي فوق الاذنين لا ما تحتهما كذا في الخلاصة

قوله والمسح على شعر الرأس ليس بدلا عن المسح على البشرة لانه يجوز مع القدرة على المسح على البشرة ولو كان بدلا لم يجز الا عند العجز
اللحية بالجر عطفا على الربع يعني وربع اللحية [illegible] لما صرح به المصنف في الكافي [illegible] وجه اخر وهو
العطف على الربع ليفيد مسح [illegible] وروايات في المفروض في اللحية مع الاتفاق على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تحت
اللحية من بشرة الوجه وروي مسح ربعها واختاره المصنف [illegible] في الكافي بقوله ولنا وروي مسح كلها وروي
مسح ما لاقى البشرة وصححه قاضي خان في شرح الجامع الصغير وتبعه في المجمع وروي مسح الثلث وروي عدم
وجوب شيء والصحيح وجوب غسله [illegible] كما صرح به في السراج الوهاج وعليه الفتوى كما في الظهيرية وفي البدائع
انه ما عدا هذه الرواية مرجوع عنه والعجب من اصحاب المتون في ذكر المرجوع عنه وترك المرجوع اليه الصحيح المفتى
به مع [illegible] الوجه [illegible] كما ذكره في فتح القدير وهذا كله في الكثة اما الخفيفة التي ترى بشرتها فيجب
ايصال الماء الى ما تحتها [illegible] غير المسترسل واما المسترسل فلا يجب غسله ولا مسحه لكن ذكر في منية المصلي
انه سنة ولو امر الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن كالرأس وظاهر كلامهم ان المراد باللحية الشعر
النابت على الخدين من عذار وعارض والذقن وفي شرح الارشاد اللحية الشعر النابت بمجتمع اللحيين والعارض
ما بينهما وبين العذار وهو القدر المحاذي للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض [illegible]
[illegible] شرع في بيان سنته اشارة الى ان الوضوء واجب فيه لما ان ثبوت الحكم بعد دليله والدليل المثبت
له نوعا ما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة وما كان بخلافه كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي الدلالة [illegible] في الوضوء
والاية فيه ما في الخلاصة من ان الوضوء على ثلاثة انواع فرض [illegible] للصلوة المفروضة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة
وواجب [illegible] للطواف بالبيت ومندوب [illegible] الوضوء للنوم وعن الغيبة والكذب وانشاد الشعر والقهقهة
والوضوء على الوضوء [illegible] على [illegible] الوضوء بانه واجب لان فيه [illegible] وظاهر
تقييده بصلوة الفريضة ان الوضوء للنافلة ليس بفرض وان كان شرطا [illegible] عند ارادة [illegible]
[illegible] في بيان السبب ومراده من [illegible] الوضوء [illegible] عند ارادة النوم فانه مستحب واما الوضوء من النوم الناقض ففرض
قوله وسنته اي الوضوء وهي لغة الطريقة مرضية او غير مرضية واصطلاحا الطريقة المسلوكة في الدين كذا في العناية
وفيه نظر لشمولها المستحب والمندوب فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة ليخرج
غير المندوب وما في غاية البيان من انها ما في فعله ثواب وفي تركه عتاب لا عقاب فهو تعريف بالحكم وما في شرح النقاية
من انها ما ثبت بقوله او فعله وليس بواجب ولا مستحب فيه نظر لشموله المباح وما في فتح القدير وغيره من انها ما واظب
عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فمنتقض بالفرض فان القيام في الصلاة مثلا [illegible] المواظبة فيه
مع الترك احيانا لعذر المرض [illegible] الا ان يراد ان يكون الترك احيانا بلا عذر [illegible] كونه بلا وجوب وظاهره ان المواظبة
بلا ترك اصلا لا تفيد السنية بل الوجوب وظاهر الهداية يخالفه فانه في الاستدلال على سنية المضمضة والاستنشاق
قال لانه عليه السلام فعلهما على المواظبة وكذا استدل على سنية الاعتكاف في العشر الاخير بانه عليه السلام
واظب على الاعتكاف في العشر الاخير من رمضان حتى توفاه الله تعالى كما في الصحيح [illegible] انها تفيد السنة مطلقا ولذا
قال في فتح القدير فعلم ان المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل
السنية والا كانت تكون دليل الوجوب انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم
عليه لكن ان كانت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة وان اقترنت
بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب فافهم هذا فان به يحصل التوفيق وفي بعض النسخ وسننه بالجمع ونكتة جمعها
وافراد الفرض الاشارة الى ان الفروض وان كثرت فهي في حكم شيء واحد بدليل فساد الكل بترك البعض بخلاف السنن
اذ لا يبطل بعضها بترك بعض [illegible] والاضافة بمعنى اللام [illegible] وجعلها المصنف في المستصفى من اضافة الشيء الى محله
لان الطهارة محل لهذه السنن وفي النهاية انها بمعنى من وفيه ما تقدم في كتاب الطهارة **قوله** غسل يديه الى رسغيه ابتداء

يعني يخلل اليدين ثلاثا الى الرسغين وفي البدائع الوضوء سنة والرسغ منتهى الكف عند المفصل وفي ضياء الحلوم الرسغ بالغين المعجمة
موصل الكف في الذراع والقدم في الساق اعلم ان غسل اليدين ابتداء [illegible] انه فرض وتقديمه سنة واختاره
في [illegible] والمعراج والخبازية والمستصفى [illegible] الابل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه ولم يغسل يديه فلا تجب
غسلهما ثانيا وقيل انه سنة تنوب عن الفرض كالفاتحة [illegible] واجبة تنوب عن الفرض واختاره في الكافي وقال السرخسي انه سنة
لا ينوب عن الفرض فيعيد غسلهما [illegible] والصحيح عندي [illegible] واستشكله في الذخيرة بان المقصود هو
التطهير [illegible] طريق حصل حصل المقصود وظاهر كلام المشايخ ان المذهب الاول واختلف في غسلهما قبل الاستنجاء او
بعده فقيل سنة قبله فقط وقيل بعده فقط وقيل قبله وبعده واليه ذهب الاكثر كما صرح به في المجتبى وصححه قاضي خان في الفتاوى وفي
والنهاية وسنده ما [illegible] عن [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم غسل اليدين [illegible] قبله [illegible] رواه [illegible]
من حديث ميمونة في صفة غسله [illegible] غسل اليدين قبل الاستنجاء [illegible] الحكمة [illegible]
واورد انه [illegible] ينبغي الاقتصار عليها [illegible] كما في الاصول من ان
الحكم [illegible] واعلم ان الاية [illegible] غسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما
وسنة عند ابتداء الوضوء كما ذكرنا وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة كما اذا استيقظ من النوم فعلم بهذا ان قيد الاستيقاظ
الواقع في الهداية [illegible] اتفاقي لان [illegible] وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] عثمان بن عفان وغيره [illegible]
البداءة بغسل اليدين من غير تقييد بكونه [illegible] الهداية بان اليدين آلة التطهير فيبدأ بتنظيفهما واورد
عليه بانه يقتضي الوجوب لان [illegible] الواجب الا به فهو واجب [illegible] بانه [illegible] النوكي
بالوجوب [illegible] وبان الغسل الى الرسغين انه يكفي [illegible] المقصود [illegible] الآلة [illegible]
[illegible] ان ما في شرح المجمع [illegible] السنة في غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج او كان على بدنه
نجاسة [illegible] السنة المؤكدة [illegible] وكيفية غسلهما [illegible]
انه ان كان الاناء صغيرا [illegible] على كفه اليمنى [illegible]
[illegible] على كفه اليسرى ويغسلها ثلاثا وان كان الاناء كبيرا [illegible] كما ذكرنا وان لم
يمكن [illegible] اصابع يده اليسرى مضمومة في الاناء ويصب على كفه اليمنى ثم يدخل اليمنى في الاناء ويغسل اليسرى [illegible]
في المحيط [illegible] العلامة الحلبي بان [illegible] كما تفيده الاحاديث [illegible]
[illegible] على [illegible] الكف حتى لو ادخله [illegible] مستعملا
كما صرح به في المنية [illegible] الماء مستعملا [illegible] المستعمل [illegible]
يكره ادخال اليد في الاناء قبل الغسل للحدث [illegible] النهي فيه [illegible] لا يدري اين
باتت يده [illegible] الاناء الصغير [illegible] فلا يدخل اليد فيه [illegible] على ادخال
الكف [illegible] مع ان المنقول [illegible] الجنب اذا ادخل يده في الاناء [illegible] وليس
عليها نجاسة لا يفسد الماء [illegible] الى المرفق [illegible] مستعملا وفي شرح [illegible] يكره
الوضوء بالماء الذي ادخل المستيقظ يده فيه [illegible] النجاسة كما يكره الوضوء بالماء الذي ادخل الصبي يده [illegible] وفي المضمرات
اذا [illegible] ان يغترف به [illegible] على يديه ليغسلهما وان لم يجد
[illegible] ثم يغسل اليد الاخرى او يأخذ الثوب
[illegible] يديه بالماء الذي يتقاطر [illegible] يغسل يديه وان لم يقدر فانه يتيمم ويصلي
ولا اعادة عليه انتهى وفي [illegible] مستعملا [illegible] الحدث **قوله** كالتسمية
اي كما ان التسمية سنة في الابتداء مطلقا كذلك غسل اليدين سنة في الابتداء مطلقا اعني سواء كان الوضوء عن نوم او
غيره ولفظها المنقول عن السلف كما في النهاية او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الخبازية بسم الله العظيم والحمد

لله على الاسلام [illegible] بسم الله [illegible]
الذكر [illegible] الا الله [illegible] من [illegible] والاصح [illegible]
[illegible] الرواية [illegible] التسمية [illegible]
استدل للوجوب التسمية بحديث ابي داود لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه [illegible]
طرقه فاجاب [illegible] في شرح الآثار بمعارضته لما في [illegible] عليه الصلاة والسلام [illegible] عليه [illegible] لم يرد السلام
حتى اقبل على الجدار فتيمم ثم رد السلام [illegible] رواه ابو داود وغيره من حديث [illegible] على النبي صلى
الله عليه وسلم وهو يتوضأ فلم يرد عليه [illegible] الا اني [illegible] على غير [illegible]
عدم ذكره عليه السلام اسم الله تعالى [illegible] الاول على نفي الفضيلة [illegible]
بين الاحاديث [illegible] وشرح [illegible] ان [illegible] التسمية افضل في ابتداء الوضوء
بكونه وضوءه عليه السلام [illegible] التسمية [illegible] عليه الصلاة والسلام [illegible]
[illegible] عليه [illegible]
الاحاديث بان التسمية [illegible]
هذه السنة [illegible] الوضوء [illegible]
[illegible] الوضوء [illegible]
الدراية [illegible] على الكتاب [illegible]
الوجوب [illegible] قوله عليه الصلاة والسلام من توضأ وسمى الله تعالى كان طهورا لجميع
اعضائه ومن توضأ ولم يسم الله تعالى كان طهورا [illegible] الوضوء [illegible] التسمية [illegible]
[illegible] الحديث كما في فتح القدير الثاني ان ترك الواجب لا ينفي الوجود [illegible]
الثالث [illegible] ان من توضأ وغسل
بعض اعضائه [illegible] الطهارة [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] عثمان [illegible] عليه السلام [illegible] فتح القدير بان عدم [illegible]
بعد الثبوت [illegible] وذكر في المبسوط ان [illegible]
[illegible] الاعرابي [illegible] في فتح القدير بان حديث الاعرابي [illegible]
[illegible] على الكتاب
[illegible] الواجب في الوضوء [illegible] الحديث ما كان
ظني الثبوت قطعي الدلالة [illegible] افاد الوجوب [illegible] ظني الدلالة ممنوع بانه
ان اريد [illegible] الوضوء [illegible] الصحة ونفي
الكمال [illegible] لا يثبت به الوجوب لان [illegible] الاتباع
وان كان [illegible] الوجود [illegible] الواجب [illegible] في التعليم
شيء من الواجبات [illegible] التسمية [illegible] السنن [illegible]
عن [illegible] الدلالة [illegible] كما صرح به الاصوليون [illegible] مشترك [illegible]
نفي الحقيقة [illegible] الصلاة [illegible] الكمال [illegible] لا صلاة للعبد الآبق
[illegible] المسجد الا في المسجد [illegible] الحقيقة في الاول [illegible] الاجماع وفي الثاني لانه مشهور [illegible]
فيجوز الزيادة [illegible] على النصوص [illegible] عند عدم المرجح لاحد المعنيين [illegible] احاديث
ظنية [illegible] السنة ومنه حديث التسمية [illegible] من الكمال [illegible] نفي [illegible] الدلالة

عن حديث التسمية يعني مشتهر كما اشتهر له في باب شروط الصلاة بالمع وجوه الاثبات بان قال والاشد في ذلك لانه احتمال نفي الكمال فايدة حتى ما علمه على وبار اي لا مستحبة كيف وقد قال الامام احمد لا اعلم فيها حديثا ثابتا
ولو نسي التسمية في ابتداء الوضوء ثم ذكرها في خلاله فسمى لا يحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل اي النسي فعلا
بانه الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل فان كل لقمة فعل مبتدأ انتهى ولهذا ذكر في الخانية لو قال كلما اكلت اللحم فلله
علي ان اتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة درهم لان كل لقمة اكل لكن قال المحقق ابن الهمام هو انما يستلزم في الاكل
تحصيل السنة في الباقي لا استدراك ما فات انتهى وظاهره مع ما قبله انه اذا نسي التسمية واتى بها
وعليه سواء مع ان ظاهر ما في السراج الوهاج ان الاتيان بها مطلوب لفقطه فان نسي التسمية في اول الطهارة
اتى بها اذا ذكرها قبل الفراغ حتى لا يخلو الوضوء منها **قوله** والسواك اي استعماله لانه اسم للخشبة كذا
في الشروح والحاجة اليه لان السواك ياتي بمعنى المصدر ايضا كما ذكره ابن فارس في كتابه المسمى بمقاييس اللغة
وبهذا قال في فتح القدير اي استياك والجمع سوك ككتاب وكتب ويجوز رفعه وجره وهو الاظهر ليفيد ان
الابتداء به مستحب ايضا واستدل في الكافي بانه عليه السلام واظب عليه مع الترك وتعقبه في فتح القدير بانه لم يعلم
المواظبة منه على الوضوء وانما ماورد في فضلية الصلاة التي يستاك على غيرها فيدل على الاستحباب وهو الحق وكذا
صح الشارح وغيره بالاستحباب واختلف في وقته ففي النهاية وفتح القدير انه عند المضمضة وفي البدايع والمجتبى
قبل الوضوء والاكثر على الاول وهو الاولى لانه الاكمل في الانقاء وليس هو من خصائص الوضوء بل يستحب في مواضع اصفرار
السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلاة واول ما يدخل البيت وعند اجتماع الناس وعند قراءة القران
كذا في فتح القدير وغيره ولكن قولهم يستحب عند القيام الى الصلاة ينافي ما نقلوه من انه عندنا للوضوء لا للصلاة خلافا
للشافعي وعلل السراج الهندي في شرح الهداية بانه اذا استاك للصلاة ربما يخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم يكن ناقضا
عند الشافعي وقالوا فايدة الخلاف تظهر فيمن صلى بوضوء واحد صلوات يكفيه السواك للوضوء عندنا وعند الشافعي
يستاك لكل صلاة وكيفيته ان يستاك عرضا في الاسنان واسافلها والحنك ويبتدئ من الجانب الايمن واقله ثلاث في الاعالي
وثلاث في الاسافل بثلاث مياه ويستحب ان يكون لينا من غير عقد في غلظ الاصبع وطول شبر من الاشجار المرة المعروفة
ويستاك عرضا لا طولا لانه يجرح لحم الاسنان وقال الغزنوي يستاك طولا وعرضا والاكثر على الاول ويستحب امساكه
باليد اليمنى والسنة في كيفية اخذه ان يجعل الخنصر من يمينك اسفل السواك تحته والبنصر والوسطى والسبابة
فوقه واجعل الابهام اسفل راسه تحته كما رواه ابن مسعود ولا يقبض القبضة على السواك فان ذلك يورث الباسور
ويبدأ بالاسنان العليا من الجانب الايمن ثم الايسر ثم السفلى كذلك كذا في شرح منية المصلي ويقوم الاصبع او
الخرقة الخشنة مقامه عند فقده او عدم اسنانه في تحصيل الثواب لا عند وجوده والافضل ان يبدأ بالسبابة اليسرى ثم
باليمنى والعلك يقوم مقامه للمراة لكون المواظبة عليه يضعف اسنانها فيستحب لها فعله ومنافعه كثيرة منها انه
يرضي الرب ويسخط الشيطان ورخص من السواك الذي تركه ويكره ان يستاك مضطجعا فانه يورث كبر الطحال
كذا في السراج الوهاج **قوله** وغسل فمه وانفه عدل عن المضمضة والاستنشاق المذكورين في اصله الوافي
للاختصار وما في الشرح من ان الغسل يشعر بالاستيعاب فكان اولى فيه نظر فان المضمضة كذلك لانها
اصطلاحا استيعاب الماء جميع الفم كما في الخلاصة وفي اللغة التحريك والاستنشاق لغة من النشق وهو جذب
الماء ونحوه بريح الانف الى داخله واصطلاحا ايصال الماء الى المارن كذا في الخلاصة والمارن ما لان من الانف
والمبالغة سنة فيهما ايضا كذا في الوافي لحديث اصحاب السنن الاربعة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون
صائما وهي في المضمضة الغرغرة وفي الاستنشاق الاستنثار كذا في الكافي والاستنثار دفع الماء ونحوه الخروج من الانف
واقتصر في فتح القدير على الاول وقال في الثاني كما في الخلاصة الى ما اشتد من الانف وفي الخلاصة هي في المضمضة
ان يجعل الماء الى راس الحلق وقال شمس الايمة في المضمضة ان يدير الماء فيه من جانب الى جانب والاولى ما في فتح القدير

ولو ... نفي ... وبه انتصر ... انه لا يتم ... الا المعنى الذي ... فعل ... لانه مستعمل ... الطهارة
واذا اخذ الماء بيده فمضمض ... والاستنشاق بالماء الجاري ... لا يجزئه ... المجتبى ... الماء كله
واحدة للمضمضة ... والاستنشاق لا يجزئه ... ان ... مستعمل ... بمعنى
الاجزاء اي تحصيل السنة لا بمعنى الحرمة لما ان اصلهما سنة او يحمل على المضمضة والاستنشاق ... المواظبة
وقالوا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن ... المضمضة ... الاستنشاق ... التثليث
في حق كل واحد بالاجماع واخذ ماء جديد في التثليث واخذ ماء جديد لكل واحد منهما سنة عندنا ... واخذ
ان المبالغة فيهما سنة كذا في المعراج وفي البدايع والمبسوط وفعلهما باليمنى سنة وفي المنية انه يستنثر باليسرى
وفي المعراج ترك التكرار لا يكره عند الامكان قال الاستاذ بيقين بعد ان ... ما يبقى الغسل ... المضمضة والاستنشاق
او ثلاثا بايديهما يعد سنة وفي السراج انهما سنتان مؤكدتان فان ترك المضمضة والاستنشاق اثم على الصحيح
انتهى ولا يخفى ان الاثم منوط بترك الواجب ويمكن الجواب بما قالوا من ان السنة المؤكدة في قوة الواجب وقد
سنيتهما المواظبة كما في الهداية وفي غاية البيان يعني مع الترك احيانا والا كانتا واجبتين وقد علمت فيما قدمنا
ان المواظبة من غير ترك لا تفيد الوجوب وجميع من حكى وضوءه عليه السلام ...
فيه كما في فتح القدير وفي ... شرح ... الاستنشاق ... وانفه ... المضمضة ... واحدة والذي
غسل فمه ثلاثا وانفه ثلاثا وهو اولى مما في الكنز ليدل على تجديد الماء في كل منهما وقد جاء مصرحا به في حديث الطبراني
قوله تمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا ياخذ لكل منهما ماء جديدا ورواه ابو داود وسكت عليه فكان حجة وما ورد ...
الى الغنة فمحمول على المواتعة كما في فتح القدير وفي السراج الوهاج ولو تمضمض ثلاثا بغرفة واحدة لم يصر اتيا بالسنة
وذكر الصيرفي انه يصير اتيا بالسنة ولا يخفى انه يكون اتيا بسنة المضمضة لا بسنة كونها ثلاثا بمياه والنفي والاثبات
في التوليس بالاعتبار بلا اختلاف **قوله** وتخليل لحيته واصابعه اما تخليل اللحية فهو تفريق الشعر من جهة
الاسفل الى فوق لغير المحرم فسنة على الاصح وهو قول ابي يوسف وحده او بعده محمد وقال ان ذكرنا في المعراج وصحح في
مطلوب انه اختيار ابي يوسف وعند ابي حنيفة مستحب لعدم ثبوت المواظبة ولان السنة اكمال الفرض في محله
وداخل اللحية ليس بمحل الفرض وفيه في السراج الوهاج انه يكون مما متقاطرا في تخليل الاصابع وانقيده في تخليل اللحية
لعدم وجوب ايصال الماء الى باطن الشعر وجه الاصح ما رواه ابو داود عن انس كان صلى الله عليه وسلم اذا توضأ اخذ
كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هكذا امرني ربي وسكت عنه وكذا المنذري بعده وهو مغن عن نقل صريح المواظبة
لان امره حامل عليها وقولهم داخل اللحية ليس بمحل الفرض ممنوع بعد ثبوت الحديث الصحيح بخلافه وما اورد عليه من ان
المضمضة والاستنشاق سنتان مع انهما في الباطن محل الفرض اجيب عنه بانهما في الوجه وهو محل الفرض اذ
لهما حكم الخارج من وجه ولان الكلام في سنة تكون تبعا للفرض بقرينة المقام والاخرج عنه بعض السنن كالنية والتسمية كما
لا يخفى وان لم يكن التخليل واجبا بالامر في امرني ربي وخللوا اصابعكم اللاتي لوجود الصارف وهو تعليم الاعرابي والاخبار التي
حكي فيها وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فان التخليل لم يذكر فيها وما في النهاية من انا لو قلنا بالوجوب لزم الزيادة على
النص بخبر الواحد فيه كلام اذ لا يلزم ذلك لو قلنا بالافتراض وما في الكافي من انا لو قلنا بالوجوب في الوضوء لساوى التبع الاصل
ضعيف لانه لا مانع منه اذا اقتضاه الدليل لان ثبوت الحكم بقدر دليله ولانه قد ظهر عدم المساواة في حكم اخر وهو
كونه لا يلزم بالنذر بخلاف الصلاة واما تخليل الاصابع وهو ادخال بعضها في بعض بماء متقاطر ويقوم مقامه الادخال
في الماء لو لم يكن جاريا فسنة اتفاقا يعني اصابع اليدين والرجلين لما في السنن الاربعة من حديث لقيط بن صبرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأت فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع قال الترمذي حديث حسن صحيح
ولعدم الصارف له عن الوجوب وكذا ما رواه الدارقطني خللوا اصابعكم لا يخللها الله بالنار يوم القيامة لا تخلص فيه الوعيد
على الترجيح حتى يفيد الوجوب لان منطوقه ان تخليل الاصابع في الوضوء علة مساوية لعدم تخليلها بالنار وهو منتف
... لعدم تخليلها بالنار ...

في حاشيته انه التصديق ورده في التلويح بانه علم لانه ادراك ان النسبة واقعة او ليس بواقعة فتقتضي ان الفقه علم العلوم
الشرعية وليس كذلك بل المراد منه النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور انتهى ويمكن الجواب
بان مراده من التصديق القضية صرح المولى سعد في حاشية العضد بانه كما يطلق على الادراك يطلق على القضية والحق
على انه المراد بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا لانه يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا
وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وخرج بقيد الشرعية الاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم
حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع كذا في التلويح وذا ان الحكم
في مثل قولنا النار محرقة ليس عقليا ويمكن ان يجعل من العقلي بناء على ان الادراك في الحواس انما هو للعقل بواسطة الحواس
وخرج بقيد العملية الاحكام الشرعية الاعتقادية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا ولذا اورد ان العلم بوجوب الصلوة
والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة فقها اصطلاحا واورد عليه انه ان اريد بالعمل عمل الجوارح فالتعريف
غير جامع اذ يخرج عنه العلم بوجوب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك وان اريد به ما يعم عمل القلب وعمل الجوارح
فالتعريف غير مانع اذ يدخل فيه جميع الاعتقاديات التي هي اصول الدين واجيب عنه باختيار الشق الثاني ولا
تدخل الاعتقادات اذ المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل والتعلق في النية ونحوها بكيفية عمل قلبي والتعلق في الاعتقاد
بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده الى الشيء وبين حصول الشيء … التصديق الغاير
بالقلب الذي هو تجلي وانكشاف يحصل عقيب قيام الدليل لا فعل للنفس بعنوان القصد نوع من الارادة والتصديق نوع
من العلم والوجدان كاف في الفرق نعم يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام
بالقلب لعموم الاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد … بعد الاعتقاد وقد عدل بعضهم عن ذكر العملية
الى الفرعية للعموم فيتوجه الايراد اصلا وقوله من ادلتها متعلق بالعلم اي العلم الحاصل من الادلة وبه خرج علم
المقلد فليس مستفادا بالاحكام اذ لو تعلق بها لم يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية
وانما لم يبق علم المقلد حاصلا عن الادلة ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم نعم المقلد وان كان
مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل فعلم منه الحكم
فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل
كذا في التلويح وبه اندفع ما ذكره الكمال بن ابي شريف من ان قوله من ادلتها للبيان لا للاحتراز اذ لا اكتساب الا من
دليل انتهى واختلف في قيد التفصيلية فذكر جماعة منهم المحقق في التلويح انه للاحتراز عن … الخلافي لان العلم
بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه وغلطهم المحقق في التحرير بقوله وقولهم
التفصيلية تصريح باللازم واخراج الخلاف به غلط ووجهه الكمال بان قولهم انما يصح اذا سلمنا ان الخلافي يستفيد
علما بثبوت الوجوب او انتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضي او النافي اجمالا فانه يمكنه بمجرد ذلك حفظ عن
ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى بتعيين المقتضي او النافي فيكون هو الدليل المستفاد
منه ذلك فان كان اهلا للاستفادة منه كان فقيها فالصواب انه ليس اخراجا للعلم الخلافي فهو تصريح باللازم انتهى
واختلف ايضا في قيد الاستدلال فذهب ابن الحاجب الى انه للاحتراز عن العلم الحاصل بالضرورة … … والرسول
صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقها اصطلاحا وحقق في التلويح بانه لا حاجة اليه فان حصول … على … يشعر
بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فيخرج ما كان بالضرورة بقوله من ادلتها فهو للتصريح بما
علم التزاما او لدفع الوهم والبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات انتهى ولم يذكر علم الله تعالى لانه لا يوصف
بضرورة ولا استدلال فلو قال انه للاحتراز عن العلم الذي لم يحصل بالاستدلال لكان يخرج العلم الله تعالى واختلف
في علم النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد هل يسمى فقها والظاهر باعتبار انه دليل شرعي للحكم لا يسمى … وباعتبار
حصوله عن دليل شرعي يصح ان يسمى فقها اصطلاحا وما قررناه ظهر ان الاولى الاقتصار على قولنا الفقه العلم بالاحكام

لانه قد يوجد التخليل بلا ادخال … تخليل الاصابع تخليلا لا حاجة الى ما ذكر في شروح الهداية من ان الوعيد مصروف الى
ما اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع اذ قد علمت انه لا وعيد في الحديث فقد تبع ابنا ما قالوه … لانه اذا لم يصل
يكون الغسل فرضا وليس التخليل حينئذ … بعد ان … الدارقطني … في فتح القدير وفي الظهيرية
التخليل انما يكون بعد التثليث لانه سنة التثليث ثم قيل الاولى في اصابع اليدين ان يكون … بالتشبيك
… وفي الرجلين ان يخلل بخنصر يده اليسرى بخنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى كذا ذكره … كذا
في معراج الدراية وغيره ونقله في فتح القدير بقوله والله اعلم به ومثله فيما يظهر امر اتفاقي لا سنة مقصودة
… هذه الكيفية فيما رواه ابن ماجه عن المستورد بن شداد قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
… رجليه بخنصره واما كونه بخنصر يده اليسرى … والله اعلم به ويشكل بخنصر اليسرى
ان هذا في الطهارة … ولعل الحكمة … الاصابع … بالتخليل
… شرح المنية … الى فوق … الاصبع الى فوق من ظهر القدم
ثانيهما ان يكون … اسفل الاصبع من باطن القدم كما جزم به في السراج الوهاج والاول اقرب وفي المعراج شيخ العلامة
في قوله عليه السلام خللوا … الحديث … وضيعة الرجل الغسل لا المسح فكان حجة على الرافضي انتهى **قوله** وتثليث
الغسل اي تكراره ثلاثا سنة لكن الاولى فرض والثنتان سنتان مؤكدتان على الصحيح كذا في السراج واختاره في المبسوط
والاولى ان يقال ايضا سنة مؤكدة اولا ثم وصف الثانية وحدها او الثالثة وحدها بالسنية الا مع ملاحظة الاخرى
والسنة تكرار الغسلات المستوعبات لا الغرفات وان اكتفى بالمرة الواحدة قيل يأثم لانه ترك السنة المشهورة وقيل لا يأثم
لانه قد اتى بما امر به كذا في الظهيرية والخلاف … ترجيح الثاني لقولهم والوعيد في الحديث لعدم روية الثلاث سنة
فلو … الاثم … لما احتيج الى حمل الحديث على ما ذكر وقيل ان اعتاده يكره والا فلا واختاره في الخلاصة وقد
ذكروا دليل السنة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين
مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي
فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى وظلم فاما صدره الى قوله فمن زاد فرواه الدارقطني واما عجزه من قوله فمن زاد
الى اخره فرواه ابن ماجه والنسائي وقوله توضأ مرة اي غسل كل عضو مرة والمراد بالقبول الجواز يعني الصحة وانما قلنا
هذا لما عرف ان القبول اللازم … الصحة لان الصحة تعتمد وجود الشرائط والاركان والقبول يعتمد صدق العزيمة وخلوص
وله شرائط كثيرة لقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين واختلف في معنى قوله فمن زاد على هذا على اقوال فقيل
على الحد المحدود وهو مردود بقوله عليه السلام من استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل والحديث في المصابيح واطالة
الغرة يكون بالزيادة على الحد المحدود وقيل على اعضاء الوضوء وقيل الزيادة على العدد والنقص عنه والصحيح انه محمول على
الاعتقاد دون نفس الفعل حتى لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كذا في البدائع واقتصر عليه في الهداية
وعلى الاول … لو زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر بعد الفراغ من الاول فلا باس به لانه نور على نور وكذا ان
نقص لحاجة فلا باس كذا في المبسوط واكثر شروح الهداية وفيه كلام لانهم قد صرحوا بان تكرار الوضوء في مجلس واحد لا يستحب
بل يكره لما فيه من الاسراف فيما … في السراج الوهاج فكيف يدعي الاتفاق كما في الخلاصة على عدم الكراهة لو نوى وضوءا اخر حين
فرغ من الاول … الا ان يحمل على ما اذا اختلف المجلس … وفي الحديث لف ونشر لان التعدي يرجع الى
الزيادة والظلم الى النقصان كذا في غاية البيان وقيد بتعميم الغسل احترازا عن المسح فانه لا يسن تثليثه كذا في فتح القدير
وانه كان غير مسنون فهل يكره فالمذكور في المحيط والبدائع انه يكره وفي الخلاصة انه بدعة وقيل لا باس به وفي فتاوى قاضي
خان وعندنا المسح ثلاث مرات بثلاث مياه لا يكره ولكن لا يكون سنة ولا ادبا انتهى وهو الاولى كما لا يخفى اذ لا دليل
على الكراهة وسيأتي تمامه **قوله** ونيته اي ونية المتوضي رفع الحدث او اقامة الصلاة … اذا لم يصح حكما
… عنه … لا حاجة حينئذ الى ما ذكره الزيلعي كما لا يخفى واستفيد منه ان نية الطهارة لا تكفي في تحصيل السنة كانه

الشرعية الفرعية عن دلائلها ومع تعريفه بنفس الاحكام المذكورة بما ذكره السيد في حواشيه ان اسماء العلوم كالاصول والفقه والنحو
يطلق كل منها تارة على معلومات مخصوصة فيقال فلان يعلم النحو اي يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة على ادراك تلك
المعلومات وهكذا في التحرير وعرفه في التقويم بانه اسم لضرب مخصوص من العلم وهو ما يصيب باستنباط المعنى وعند الفقيه صاحب
الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تامل في معانيها ولا يرى القياس حجة انتهى وظاهره ان ما كان من
الاحكام له دليل صريح ليس من الفقه لانه لم يصب بالاستنباط وهو بعيد وقد اطلقوا في قولهم ان دلالة النص لا تشمل القياس
وغيره [illegible] الادلة الاربعة وعرفه الامام الاعظم بانه معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه متناول للاعتقاديات كوجوب
الايمان [illegible] والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع فمعرفة ما لها
وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضى وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت
بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة
انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات
ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر كذا في التوضيح وذكر العلامة ابن نجيم وان الملكات النفسانية ليست من الفقه باعتبار
ذاتها واما باعتبار اثارها التابعة لها من افعال الجوارح فهي من الفقه انتهى هذا كله معنى الفقه عند الاصوليين
واما معناه الحقيقي له عند اهل الحقيقة فما ذكره الحسن البصري كما نقله اصحاب الفتاوى في باب الطلاق ومنهم
الولوالجي بقوله هل رايت فقيها قط انما الفقيه المعرض عن الدنيا الزاهد في الاخرة البصير بعيوب نفسه واما معناه عند
الفقهاء فذكر صاحب المحيط انه لو وقف على الفقهاء فمن حصل في علم الفقه شيئا وان قل او تفقه كالمشتغل به انتهى
وفي الحاوي القدسي اعلم ان معنى الفقه في اللغة الوقوف والاطلاع وفي الشريعة الوقوف الخاص وهو الوقوف على معاني
النصوص واشاراتها ودلالاتها ومضمراتها ومقتضياتها والفقيه اسم للواقف عليها ويسمى حافظ مسائل الفقه الثابتة
بها فقيها في الخلطة ما ثبت بالفقه انتهى ثم قال ثمرة العلم او ما يحصل للقلب لا يخلو عن نوع اضطراب لحكم الابتداء فاذا
دامت الرؤية زال الاضطراب فصار معرفة ثم بزيادة الصحبة ثم تتنوع بعده المعرفة نوعين معرفة الظاهر ودونه المعنى
الباطن والباطن الذي هو الحكمة وبها يلتذ القلب اذا صار معنى لا يجري منه بحكم الطبيعة وهذا هو الفقه ولهذا
قال ابو يوسف مرضت مرضا شديدا حتى نسيت كل شيء سوى الفقه فانه صار لي كالطبع انتهى وقال في موضع اخر
الفقه قوة تصحيح [illegible] لمعقول فالحاصل ان الفقه في الاصول علم الاحكام من دلائلها كما تقدم فليس الفقيه الا
المجتهد عندهم واطلاقه على المقلد الحافظ للمسائل مجاز وهو حقيقة في عرف الفقهاء بدليل انصراف الوقف والوصية
للفقهاء اليهم واقله ثلاثة احكام كما في المنتقى وذكر في التحرير ان الشايع اطلاقه على من يحفظ الفروع مطلقا يعني سواء كانت
بدلائلها او لا واما موضوعه ففعل المكلف من حيث انه مكلف لانه يبحث فيه عما يعرض لفعله من حل وحرمة ووجوب
وندب والمراد بالمكلف العاقل البالغ ففعل غير المكلف ليس موضوعه وضمان المتلفات ونفقة الزوجات انما
المخاطب بادائها الولي لا الصبي والمجنون كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل
فعلها في هذه الحالة منزلة فعله واما صحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها فهي عقلية من باب ربط الاحكام
بالاسباب [illegible] فالثواب يترتب عليها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى وقيد بالحيثية التكليف لان فعل
المكلف لا من حيثية التكليف ليس موضوعه كفعله من حيث انه مخلوق الله تعالى ولا يرد عليه الفعل المباح والمندوب
لعدم التكليف فيهما الا ان اعتبار حيثية التكليف اعم من ان تكون بحيث الثبوت كما في الوجوب والتحريم او بحيث السلب كما
في بقية الاحكام فان تخيير الفعل والترك برفع الكلفة عن العبد وفي الحاوي القدسي وافعال العباد تتوصف بالحل والحرمة
والحسن والقبح فيقال فعل حلال او حرام او حسن او قبيح واما وصف حكم الله بالحل فقيل [illegible] الحلال والحرام والحسن والقبيح حكم
الله تعالى [illegible]

والله اعلم الا انها مشروعة في ازالة الحدث او الخبث [illegible] الطهارة الصغرى [illegible] الوضوء [illegible]
لا ان الوضوء رفع الحدث [illegible] لان حقيقة الوضوء رفع الحدث كما حققناه [illegible] التيمم [illegible] الوضوء
وسقط [illegible] كلام الزيلعي ايضا كما لا يخفى مع ان الوضوء اخص من رفع الحدث لانه يشمل الغسل [illegible] الوضوء [illegible]
المعتبر قصد رفع الحدث او اقامة الصلاة كما ذكره [illegible] او امتثال الامر كما في التحرير [illegible]
الوقت اذ ليس من رايه الا ان يقال ان الوضوء يكون نفلا لانه شرع للصلاة [illegible]
على الشيء واصطلاحا كما في التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل واعترض عليه بان هذا انما يستقيم
في العبادات التي يترتب عليها الثواب دون المنهيات التي يترتب عليها العقاب فالصواب ان تفسر النية بتوجه القلب نحو
ايجاد الفعل وتركه موافقا للغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا انتهى وقد يقال ان هذا الاعتراض مبني على [illegible]
[illegible] النهي ليس [illegible] والراجح في الاصول انه لا تكليف الا بفعل [illegible]
دخل في ايجاد الفعل وفي الصحاح العزم ارادة الفعل والقطع عليه والقصد اتيان الشيء وذكر الحصني في شرح [illegible]
النية معنى وراء العلم فهي نوع ارادة كالقصد والعزيمة والهم والحب والود فالكل اسم للارادة الحادثة لكن العزم اسم للمتقدم
على الفعل والقصد اسم للمقترن بالفعل والنية اسم للمقترن بالفعل مع دخوله تحت العلم بالمنوي وهذا لان الفعل لا يوجد بدون الارادة
فاذا تم العزم [illegible] لابد وان يكون مريدا للقيام وان لم يعلم ارادته القيام [illegible] يعلم بمعرفة ارادة الركوع
والسجود ويستحيل وجودهما بدون الارادة بالكلية لان الارادة صفة القدرة [illegible]
ارادة وان كانت فاسدة [illegible] الارادة [illegible] النية [illegible] العزيمة كما في [illegible]
واطال فيه [illegible] على فوائد كثيرة ثم اعلم ان النية في غير [illegible] بسؤر الحمار ونبيذ التمر سنة مؤكدة
على الصحيح وليست بشرط في كون الوضوء مفتاحا للصلاة ووقتها عند غسل الوجه ومحلها القلب والتلفظ بها مستحب كذا
في السراج الوهاج اما النية في التوضي بسؤر الحمار او نبيذ التمر فشرط كذا في شرح المجمع والنقاية معزيا الى الكفاية [illegible]
[illegible] في كونه مفتاحا لانه لا شرط في كونه سببا للثواب على الاصح وقيل يثاب بغير نية ثم استدل الشافعي على اشتراطها فيه
بالحديث المشهور المتفق على صحته انما الاعمال بالنيات ووجهه ان المراد بالاعمال العبادات لان كثيرا من الاعمال تعتبر شرعا
بلا نية فيكون المراد انما صحة العبادات بالنية والوضوء عبادة لانه فعل ما يرضى الرب [illegible] كالتيمم واجاب
على ما ذكره الاصوليون ان حقيقة هذا التركيب متروكة بدلالة محل الكلام لان كلمة انما للحصر وقد دخلت على المعرفة
بلام الاستغراق وذلك يقتضي ان لا عمل الا بنية ولا يمكن حمله على العموم لان كثيرا من الاعمال توجد بلا نية فصار مجازا عن
حكمه بالتقدير حكم الاعمال بالنيات من اطلاق اسم السبب على المسبب او من حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
والحكم نوعان مختلفان احدهما اخروي وهو الثواب [illegible] على صحة العزيمة وعدمها والثاني دنيوي وهو الجواز والفساد
ويبتنيان على وجود الاركان والشرائط وعدمها وقد اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا [illegible] ما هو المتفق
عليه وهو الحكم الاخروي والدليل على ما اختلف فيه لا يصح تقديره حجة علينا [illegible]
وشرح المغني وشرح المنار من ان قولهم ان الحكم مشترك والعموم فيه ممنوع [illegible] المشترك اللفظي [illegible] المشترك
المعنوي فله عموم كالشيء والحكم منه [illegible] الحكم الاثر الثابت بالشيء انتهى [illegible]
في تقريره اجاب عنه بان هذا انما يستقيم ان لو كان الحكم يقول عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان الجواز والفساد
وان كانا اثرين ثابتين بالاعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى يعني لتخلفهما
في الاول بعدم القبول مع الصحة وفي الثاني بالعفو من الله تعالى والمراد بالاعمال ما [illegible] فيدخل فيه
كف النفس في النهي بانه عمل [illegible] والنية [illegible] التسلسل لكن اعتبار النية للترك انما هو
لحصول الثواب [illegible] عن عهدة النهي لان مناط الوعيد بالعقاب في النهي هو فعل المنهي فمجرد تركه كاف في انتفاء الوعيد
ومناط الثواب في الترك كف النفس عنه وهو عمل مندرج في الحديث وعلى هذا تفرق الشافعية بين الوضوء وازالة النجاسة

بان الوضوء لو لم يفتقر الى النية ... التي ... لانه ... قد ... فان التكليف ابدا لا يقع
الا بالفعل الذي هو مقدور ... لعدم الفعل ... مقدور ... التكليف ... في نقيض النهي انه
كف النفس عن الفعل لا عدم الفعل ... الشرع ... ولهذا لا يثاب المكلف على الترك الا اذا نوى ... فاسد بلا ثبات
على ترك المحرم الا انه ... عند قصد الاداء ... يفعل اخر كالنوم والعبادة وتركه بلا قصد بلا فرق بين
الفعل والترك ... الثواب والعقاب وقوله ان الوضوء عبادة والعبادة لا تصح الا بالنية سلمناه لانه لا يقع
عبادة ... بدون النية ... الكلام في ... بل في انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر
للصلاة حتى تصح به اولا ... الحدث دلالة على نفيه ولا اثباته قلنا نعم ان الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته
فيحصل ... المقصود كستر العورة وباقي شروط الصلاة لا تفتقر اعتبارها الى ان تنوي فمن ادعى ان الشرط وضوء هو
عبادة فعليه البيان بخلاف التيمم لان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا الا لضرورة ... الا في نفسه فكان التطهير به
تعبدا محضا وفيه يحتاج الى النية وقياس الوضوء على التيمم ضعيف لان شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل متاخرا والتيمم
شرع بعد الهجرة والوضوء قبلها الان فقد به الاسند الا ... بمعنى لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء فهو بمعنى
... فليس الجواب الا باثبات الفارق المتقدم وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الوضوء ولم يبين له النية فلو
كانت شرطا لبينها له وقد علم بما قدمناه ان الوضوء يقع عبادة فقول ... انه ليس بعبادة محمول على ما اذا لم ينو ومراده
نفي العبادة عن الوضوء متمسكا بحديث مسلم الطهور شطر الايمان واعلم ان المذكور في الاصول ان الغسل والمسح في اية
الوضوء خاصان ... الا بمحمل البيان فاشتراط النية في الوضوء زيادة على النص بخبر الواحد لو دل عليها ... فاورد
النقيض بالحديث ... فرض بخبر الواحد فاجيب بان الصلاة مجملة في حق ما يتم به اذ لم يعرف بان تمامها باي
شيء يقع فاحتاج الى البيان وقد بين في الحديث فالفرض ثبت بالكتاب والحديث التحق بيانا بالمجمل فاورد انه يقع ان
يلحق الفاتحة كذلك فاجيب بانه لا اجمال في امر القراءة بل هو خاص ... واورد ايضا انه يقع عدم اشتراط
النية في العبادات لما ذكر اجيب بالاول ... لا بالحديث المذكور بل يقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين فانه جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية حالا للعابدين والاحوال شروط ... اشتغال على من
استدل به على اشتراطها في العبادة كصاحب الهداية مع قولهم في الاصول ان حديث انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني
الثبوت والدلالة تفيد السنية والاستحباب بما يأتي ... في محله ان شاء الله تعالى **قوله** ومسح كل راسه مرة اي
مرة مستوعبة لما روى الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضأ فغسل اعضاءه ثلاثا ومسح راسه مرة وقال هذا
وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الهداية والذي يروى عنه من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على
ما روى الحسن عن ابي حنيفة انتهى ولان التكرار في الغسل لاجل المبالغة في التنظيف ولا يحصل ذلك بالمسح بل يعيد
التكرار فصار كمسح الخف والجبيرة والتيمم وما قلناه اولى لانه قياس الممسوح على الممسوح وما قال الشافعي قياس
الممسوح على المغسول وفي العناية فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امراره ثانيا وثالثا
اجيب بانه ياخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض اخر لان اقامة السنة لا بد تبع للفرض الا ترى ان الاستيعاب
يسن بماء واحد وقال الزيلعي ... في كيفية المسح والاظهر ان يضع كفيه واصابعه على مقدم راسه ويمدهما الى القفا
على وجه يستوعب الراس ثم يمسح اذنيه باصبعيه ولا يكون الماء مستعملا بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون
بهذا الطريق وما قاله بعضهم من انه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد لانه لا بد من الوضع والمد فان كان مستعملا
بالوضع الاول فكذا بالثاني فلا يفيد تاخيره انتهى **قوله** واذنيه بمائه اي بماء الراس وفي الحقيقة يمسحهما بالسبابتين
داخلهما وبالابهامين خارجهما وهو المختار كذا في المعراج وعن الحلواني وشيخ الاسلام يدخل الخنصر في اذنيه ويحركهما
واستدل المشايخ بالحديث الاذنان من الراس اي يمسحان بما يمسح به الراس وتمام تقريره في غاية البيان واستدل
في فتح القدير بفعله عليه السلام انه اخذ غرفة فمسح بها راسه واذنيه على ما رواه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم واما

الشيخ ... ... الذي في ... فقال ... في القيس
... في حق ... الباطن حيث لم ... المعاوضات ... الماء ... ما ... لا ينقض عندهم النقض
اذا ... ما اشتد ... والصريح ... والبناية والعناية ... وجوب ...
سيلانه واختلف ... الحيط ... ان ... ابي يوسف ... على الراس الجرح ...
اكثر من راسه نقض والصحيح الاول وفي الدراية جعل قول ... واختار ... الاول وفي فتح القدير ...
وفي مبسوط شيخ الاسلام ... على راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يتجاوز ...
فلم يتجاوز الى موضع يلحقه التطهير ... من النفطة وما السدي والاذن والعين اذا كان لعلة ... الاجر ...
ان ماء النفطة لا ينقض قال الحلواني وفيه توسعة لمن به جرب او جدري كذا في المعراج وفي التبيين ...
من الاذن او العين بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح وفي ذلك على ...
نظر بل الظاهر اذا كان الخارج قيحا او صديدا النقض سواء كان مع وجع او بدونه الا ان يخرجان الا عن علة ...
التفصيل حسن فيما اذا كان الخارج ما ليس غيره وفيه ايضا لو كان في عينيه رمد او عمش يسيل منهما الدموع قالوا يؤمر
بالوضوء لوقت كل صلاة لاحتمال ان يكون صديدا او قيحا انتهى وهذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك ...
في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او
بعلامات على ظن المبتلى يجب ولو كان الدم في الجرح فاخذه بخرقة او اكله الذباب فازداد في مكانه فان كان بحيث ... يزيد
ويسيل لو لم ياخذه بنفسه يبطل وضوءه والا فلا وكذا اذا القى عليه ترابا او رمادا ثم ظهر ثانيا فتربه ثم وثم ...
كذلك يجمع كله قال في الذخيرة قالوا وانما يجمع اذا كان في مجلس واحد مرة بعد اخرى اما اذا كان في مجالس مختلفة لا يجمع
ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض قال في فتح القدير ويجب ان يكون معناه اذا كان بحيث
لولا الرباط سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا يتنجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث وفي المحيط معنى التردد
فانه ان كان صغيرا لا ينقض كالبق ومص الذباب وان كان كبيرا نقض كمص العلقة انتهى وعللوه بان الدم في ... يكون
سائلا قالوا والا ينقض ما ظهر من موضعه ولم يرتق كالنفطة اذا قشرت ولا ما ارتقى عن موضعه ولم يسل كالدم
المرتقي من مغرز الابرة والحاصل في الخلال من الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في الانف وفي ...
المصلي لو استنثر فسقطت منه كتلة دم لم ينقض وضوءه وان تقطرت قطرة دم انتقض انتهى واما ما يسيل ... بعصر
وكان بحيث لو لم يعصر لم يسل قالوا لا ينقض لانه ليس بخارج وانما هو مخرج وهو مختار صاحب الهداية وقال شمس الا
ئمة ينقض وهو حدث عند محمد وهو الاصح كذا في فتح القدير معزيا الى الكافي لانه لا تاثير يظهر للاخراج وعدمه في هذا
الحكم بل لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالقصد كيف وجميع الادلة الموردة
من السنة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج انتهى ومنعه في العناية بان الاخراج ليس
بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به انتهى وهذا كله بناء واستدل له باحاديث
ضعفها في فتح القدير واحسن ما يستدل به حديث فاطمة والقياس اما الاول فما رواه البخاري عن عائشة جاءت فاطمة
بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليست
بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم قال هشام بن عروة قال ابي ثم توضئي
لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت وما قيل ان هذا من كلام عروة دفع بانه خلاف الظاهر لانه لو كان من كلامه لقال ثم تتوضأ
من قائل الاول فكان حجة لنا لانه علل وجوب الوضوء بانه دم عرق وكل الدماء كذلك واما القياس فبيانه ان خروج
النجاسة مؤثر في زوال الطهارة شرعا وقد عقل في الاصل وهو الخارج من السبيلين ان زوال الطهارة عنده وهو
الحكم انما هو بسبب انه نجس خارج من البدن اذ لم يظهر لكونه من خصوص السبيلين تاثير وقد وجد في الخارج من غيرهما
فيتعدى الحكم اليه فالاصل الخارج من السبيلين وحكمه زوال الطهارة وعلته خروج النجاسة من البدن وخصوص المحل

وعلم

بلغم والفرع الخارج النجس من غير السبيلين وحكمه انما فيتعدى اليه والطهارة التي هي موجب الوضوء ثبت ان موجب بعد القياس تعدية والطهارة الوضوء واذا صار اربل الطهارة فعند ارادة الصلاة توجه عليه خطاب الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة واذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها من السبيلين يرد ان يقال لم اشترط في الغير السيلان وملا الفم في القيء مع عدم اشتراطهما في الاصل فاجيب بان النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الي الظاهر وذلك بالظهور في السبيلين يتحقق وفي غيرهما بالسيلان الي موضع يلحقه حكم التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فيكون بادية لا خارجة والفم ظاهر من وجه باطن من وجه فاعتبر ظاهرا في ملا والفم باطنا فيما دونه

قوله وفي ملاء فاه اي ونقضه في ملا الفم المتوضي افرده بالذكر وان كان داخلا في الاول لمخالفته في حد الخروج كذا في التبيين واشار بعود الخارج من غير السبيلين مع مخالفته للخارج منهما كما في الواقعي لما ان السيلان مستفاد من الخروج كما قدمناه بخلاف ملا الفم وقد تقدم الدليل عليه هنا وهو مذهب العشرة المبشرين بالجنة ومن تابعهم واختلف في حد ملا الفم فصحح في المعراج وغيره انه ما لا يمكن امساكه الا بكلفة وصحح في الينابيع انه ما لا يقدر على امساكه ووجهه ان النجس حينئذ يخرج ظاهرا لان هذا القيء ليس الا من قعر المعدة فالظاهر انه مستصحب للنجس بخلاف القليل فانه من اعلى المعدة فلا يستصحبه ولان للفم بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع الصائم ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الى اخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء فيه فراعينا الشبهين فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للاخر لخروج النجس ظاهرا

قوله ولو مرة او علقا او طعاما او ماء بيان لعدم الفرق بين انواع القيء والعلق ما اشتدت حمرته وجمد اطلق في الطعام والماء وقال الحسن اذا تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعته لا ينقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل به قليل القيء فلا يكون حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته وصححه في المعراج وغيره ومحل الاختلاف ما اذا وصل الى معدته ولم يستقر اما لو قاء قبل الوصول اليها وهو في المريء فانه لا ينقض اتفاقا كما ذكره الزاهدي وفي فتح القدير لو قاء دودا كثيرا او حية ملات فاه لا ينقض لان ما يتصل به قليل وهو غير ناقض انتهى وقد يقال ينبغي على قول من حكم بنجاسة الدود ان ينقض اذا ملا الفم

قوله لا بلغما عطف على مرة اي لا ينقضه بلغم اطلقه فشمل ما اذا كان من الراس او من الجوف ملا الفم او لا مخلوطا بطعام او لا اذا كان الطعام ملا الفم وعند ابي يوسف ينقض المرتقي من الجوف ان ملا الفم كسائر انواع القيء لانه تنجس بالمعدة المجاورة بخلاف النازل من الراس فانه ليس محل النجاسة ولهما انه لزج صقيل لا تتداخله اجزاء النجاسة وما يتصل به قليل كالبزاق وما يتصل به من القيء قليل ولا يرد ما اذا وقع البلغم في النجاسة فانه يحكم بنجاسته لانا لا نمنع فيما اذا كان في الباطن واما اذا انفصل قلت نجاسته وازدادت رقته فتقبلها هكذا في كثير من الكتب وهو ظاهر في ان البلغم ليس نجسا اتفاقا وانما خصه ابو يوسف للمجاورة وربما حكي بطهارته وان الخلاف في الصاعد من المعدة فادعي به قول من قال ان البلغم عند ابي يوسف لانه احدى الطبائع الاربع حتى قال في الخلاصة ان من صلى ومعه خرقة لحاط البلغم صلاته عند ابي يوسف اذا كان كثيرا فاحشا او لو كان كذلك لاستوى النازل من الراس والمرتقي من الجوف وقد قالوا الخلاف في طهارة الاول واندفع به ما في البدائع انه لا خلاف في المسيلة في الحقيقة لان جواب ابي يوسف في الصاعد من المعدة وانه حدث بالاجماع لانه نجس وجوابهما في الصاعد من حواشي الحلق واطراف الرئة وانه ليس بحدث اجماعا لانه طاهر فينظر ان كان صافيا غير مخلوط بالطعام تبين انه لم يصعد من المعدة فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشيء من ذلك تبين انه صعد منها فيكون حدثا وهذا هو الاصح انتهى ويدل على ضعفه انه المنقول في الكتب المعتمدة ان البلغم اذا كان مخلوطا بالطعام لا ينقض الا اذا كان الطعام غالبا بحيث لو انفرد ملا الفم اما اذا كان الطعام مغلوبا فلا ينقض مع تحقق كونه من المعدة قال في الخلاصة فان استويا لا ينقض وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل على حدة قال في الفتح وعجز عبد الرحمن ما في الخلاصة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان ان الخلاف في البلغم وهو

ع

المعتمد

خال

بل قال من يعتقد [illegible] انما البزاق [illegible] ان ما يتصل بالبلغم من القيء قليل وهو غير ناقض [illegible] انه ينبغي ان ينتقض الوضوء في البلغم اذا كان جمد امع اتحاد المجلس او السبب وبلغ بالجمع حد الكثرة انتهى وقد يقال الظاهر عدم اعتباره [illegible] اذا كان غير مستهلك [illegible] اما اذا كان مغلوبا مستهلكا فلا وصرحوا في باب الانجاس ان نجاسته التي مغلظة وفي معراج الدراية وعن ابي حنيفة قاء طعاما او ماء فاصاب انسانا شبرا في شبر لا يمنع وفي المجتبى الصحيح انه لا يمنع ما لم يفحش [illegible] وهو مصرح في ان النجاسة مخففة وحمله في فتح القدير على ما اذا قاء من ساعته وهو غير صحيح لانه حينئذ طاهر كما قدمناه انه غير ناقض [illegible] الطعام اذا صعد من الجوف بان كان اصفر او منتنا وهو مختار ابي نصر وصحح في الخلاصة انه طاهر وعند ابي يوسف نجس ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا وفي التجنيس انه طاهر كيف ما كان وعليه الفتوى

قوله او دما غلب عليه البزاق معطوف على البلغم اي لا ينقض الدم الخارج من الفم المغلوب بالبصاق لان الحكم للغالب فصار كانه كله بزاق قيد بغلبة البزاق لانه لو كان مغلوبا او الدم غالب نقض لانه سال بقوة نفسه وان استويا نقض ايضا احتياطا لانه يحتمل السيلان بنفسه او باسالة غيره فوجد الحدث من وجه فرجحنا جانب الوجود احتياطا بخلاف ما اذا شك في الحدث لانه لم يوجد الا مجرد الشك ولا عبرة له مع اليقين كذا في المحيط قالوا علامة كون الدم غالبا او مساويا ان يكون احمر وعلامة كونه مغلوبا ان يكون اصفر وقيد بكونه خارجا من الفم الي اخره لانه لو كان صاعدا من الجوف مايعا غير مخلوط بشيء فعند محمد ينقض ان ملا الفم كسائر انواع القيء وعندهما ان سال بقوة نفسه نقض الوضوء وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف كذا في الهداية واختلف التصحيح ففي البدائع قولهما قال وبه اخذ عامة المشايخ وقال الزيلعي انه المختار وصحح في المحيط قول محمد وكذا في السراج معزيا الي الوجيز ولو كان مايعا نازلا من الراس نقض قل او كثر باجماع اصحابنا ولو كان علقا متجمدا يعتبر فيه ملا الفم بالاتفاق لانه سوداء محترقة واما الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق فحكمه ما بيناه في الخارج من الفم المختلط بالبزاق لا فرق في المخلوط بالبزاق بين كونه من الفم او الجوف وهو ظاهر اطلاق الشارحين كصاحب المعراج وغاية البيان وجامع قاضي خان والكافي والينابيع والمضمرات وصرح بعدم الفرق في شرح مسكين ونقل ابن الملك في شرحه على المجمع ان الدم الصاعد من الجوف اذا غلبه البزاق لا ينقض اتفاقا وظاهر كلام الزيلعي ان الدم الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق ينقض قليله وكثيره على المختار ولا يخفى عدم صحته لمخالفته المنقول مع عدم تعقل فرق بين الخارج من الفم والخارج من الجوف المختلطين بالبزاق وقد استفيد مما ذكروا هنا ان ما خرج من المعدة لا ينقض ما لم يملا الفم وما لم يخرج منها كالدم ينقض قليله وكثيره الي موضع يلحقه حكم التطهير وانما كان كذلك لان القيء له تعلق بالمعدة من حيث ان وصول الطعام اليها [illegible] فكان متصلا [illegible] فيجوز ان يلحق بها في حق ما خرج منها اذا كان قليلا بخلاف الدم لان المعدة ليست موضعه ولا ضرورة في جعله الدم فيكون له حكم الظاهر من كل وجه كذا في معراج الدراية وفي شرح النقاية ولو كان في البصاق عروق الدم فهو عفو وفي السراج الوهاج وان استعط فخرج السعوط الي الفم ان ملا الفم نقض وان خرج من الاذنين لا ينقض وفيه تامل وحمله بعضهم على انه وصل الي الجوف في المسئلة الاولى ثم خرج والا فهو لم يصل الي موضع النجاسة لكن في البدائع خلاف في النقض في المسئلة الاولى ووجه القول بالنقض ما ذكرنا وقال السراج الهندي علامة كونه وصل الي الجوف ان يتغير والتغير انه يستحيل الي نتن وفساد فحينئذ يكون نجسا والفرق بالراي والسن والعاد لغات كما في شرح المنية اعلم ان حكم الصوم كحكم الوضوء هنا حتى اذا ابتلع البزاق وفيه دم فان كان الدم غالبا او كان سواء افطر والا فلا

قوله والسبب يجمع متفرقه اي متفرق القيء وصورته لو قاء مرارا كل مرة دون ملا الفم ولو جمع ملا الفم يجمع وينقض الوضوء ان اتحد السبب وهو الغثيان وهو مصدر غثت نفسه اذا جاشت وان اختلف السبب لا يجمع وتفسير اتحاده ان يقيء ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان وان قاء ثانيا بعد سكون النفس كان مختلفا وهذا عند محمد وقال ابو يوسف يجمع ان اتحد المجلس يعني اتحاد ما يحتوي عليه المجلس كما ذكره الحدادي لان للمجلس اثرا في جميع المتفرقات ولهذا اتحد الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وسائر العقود باتحاد المجلس وكذلك التلاوات المتعددة لاية السجدة تتحد باتحاد المجلس ولمحمد ان الحكم يثبت على

اقول كلام الزيلعي في الدم العرف انه اذا كان مائعا ينقض وان قل لانه من قرحة في الجوف وقد وصل الي محل يلحقه حكم التطهير فلا يعتبر فيه ملا الفم

استعط فخرج من فمه

غسل ... [illegible] ... فعند الموجب وان
نقل الشراح عنه قال ... في الكافي ... [illegible] ... الاحكام الى الاسباب وانما تكرر في بعض
الصور ... كما في سجدة التلاوة اذ لو اعتبر ... [illegible] ... بل اعتبر المجلس
للعرف وفي ... [illegible] ... اربعة اوجه اما ان يتحد السبب والمجلس او يتعددا
او يتحد الاول ويتعدد الثاني او على العكس ففي الاول ... اتفاقا وفي الثاني لا يجمع اتفاقا وفي الثالث يجمع عند محمد وفي الرابع
يجمع عند ابي يوسف وقد تقدم في كتاب الغصب مسئلة اعتبر فيها محمد المجلس وابو يوسف اعتبر السبب وهي رجل
... ثم اعادها اليه ... في ذلك النوم بري من الضمان اجماعا وان استيقظ ثم ... بعيدها ثم نام
... فاعادها في النومة الثانية لا يبرأ من الضمان عند ابي يوسف لانه لما انتبه وجب ردها اليه
... بخلاف الاولى لانه هناك وجب الرد الى نائم وهنا لما استيقظ
وجب الرد الى ... فلا يبرأ بالرد الى النائم وعند محمد يبرأ لانه ما دام في مجلسه ذلك لا ضمان عليه وان تكرر نومه
... فان نام في مجلسه ذلك ولو لم يردها اليه ثم نام في موضع اخر فردها اليه لم يبرأ من الضمان اجماعا الاختلاف
... كذا في السراج الوهاج معزيا الى الواقعات ولم يذكر لابي حنيفة قولا وقال قاضيخان في فتاواه من
... هذه المسائل قول ابي حنيفة فان الصحيح من مذهبه انه لا يضمن الا بالتحويل انتهى والذي يظهر ان
... مسئلة الغصب ليس بناء على اتحاد السبب او المجلس فان النوم ليس سببا ... بل السبب ... الرد
... نظر انه لما اخذه وهو نائم ثم استيقظ وجب الرد اليه وهو مستيقظ فلما لم يرده حتى نام ثانيا لم
يبرأ ... نظر الى انه ما دام في مجلسه لم يضمن وقد تكرر لفظ المقعدة فلا باس بضبطها وهي بفتح الميم وكسر العين
... الميم واسكان العين كذا في شرح المهذب **قوله** ونوم مضطجع ومتورك بيان للنواقض الحكمية بعد الحقيقية
والنوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال
العقل مع قيامه فيعجز العبد عن اداء الحقوق وللعلماء في النوم طريقان كما في التوشيح وغيره من شروح الهداية احدهما
ان النوم ليس بناقض انما الناقض ما لا يخلو عنه النائم فاقيم السبب الظاهر مقامه كما في السفر ... اذا دخل الكنيف
وشك في وضوئه فانه ينتقض وضوءه لجريان العادة عند الدخول في الخلاء بالتبرز الثانية ان عينه ناقض وصحح في السراج
الوهاج الاول واختاره الزيلعي ... عليه لانه لو كان ناقضا لاستوى وجوده في الصلاة وخارجها فما في التوشيح من ان
عينه ليس بناقض اتفاقا فانه نظر ولما كان النوم مظنة الحدث ادير الحكم على ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو
في المضطجع والاضطجاع وضع الجنب على الارض يقال ضجع الرجل اذا وضع جنبه بالارض واضطجع مثله كذا في الصحاح
ويلحق به المستلقي على قفاه والنائم المنبطح على وجهه واما من نام واضعا اليتيه على عقبيه وصار شبه المنكب على
وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينقض وضوءه كذا في النهاية والسراج وعزاه في فتح القدير الى الذخيرة ثم قال وفي غيرها
لو نام متربعا وراسه على فخذيه نقض وهذا يخالف ما في الذخيرة انتهى وفي المحيط لو نام قاعدا او واضعا اليتيه على
قدميه شبه المنكب قال محمد عليه الوضوء وقال ابو يوسف لا وضوء عليه وهو الاصح واطلق في المضطجع فيشمل المريض
اذا نام في صلاته مضطجعا وفيه خلاف والصحيح النقض وقيل لا لانه نوم قاعد النوم الصحيح واما التورك فلفظ
مشترك فان كان بمعنى انه جلسة تكشف عن المخرج كما اذا نام على احد وركيه او معتمدا على احد مرفقيه فهذا
ناقض وهو مراد المصنف بدليل ما ... في الكافي وان كان بمعنى ان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض
فهذا غير ناقض كما في الخلاصة ولو ... المصنف الاستناد الى شيء لو ازيل عنه لسقط لانه لا ينقض في ظاهر المذهب عن
ابي حنيفة اذا لم تكن مقعدته زايلة عن الارض كما في الخلاصة وبه اخذ عامة المشايخ وهو الاصح كما في البدايع وان
كان مختار القدوري النقض واما اذا كانت مقعدته زايلة فانه ينقض اتفاقا وهو معنى التورك فقد ادرجه وفي الخلاصة
ولو نام على راس التنور وهو جالس قد ادلى رجليه كان حدثا وفي المبتغى ولو نام محتبيا وراسه على ركبتيه لا ينقض وفي

المحيط

نام واضعا اليتيه على عقبيه كالمنكب

11

المحيط لو نام على ... [illegible] ... في حالة السجود والاستواء لا يكون حدثا وان كان في حالة ... ينقض
متجافيا عن الدابة انتهى ... [illegible] ... لا ينقض ... قيد
بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم والقاعد على طريق السنة والراكع والساجد
مطلقا ان كان في الصلاة وان كان خارجها فكذلك الا في السجود فانه يشترط ان يكون على الهيئة المسنونة له بان يكون
رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه وان سجد على غير هذه الهيئة انتقض وضوءه لانه في الوجه الاول الاستمساك
باق والاستطلاق منعدم بخلافه في الوجه الثاني وهذا هو القياس في الصلاة ايضا الا انا تركناه فيها بالنص كذا في البدايع
وصحح الزيلعي بانه الاصح وسجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد خلافا لابي حنيفة كذا في فتح القدير
وكذا في سجدة السهو كذا في الخلاصة واطلق في الهداية الصلوة فشمل ما كان عن تعمد وما غلبه وعن ابي يوسف اذا تعمد
النوم في الصلاة نقض والمختار الاول سوى في فصل ما يفسد الصلاة من فتاوى قاضيخان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم
يتعمد لا تفسد وان تعمد فسدت في السجود دون الركوع انتهى كانه مبني على قيام المسكة حينئذ في الركوع دون السجود
ومقتضى النظر ان يفصل في ذلك السجود ان كان متجافيا لا تفسد للمسكة والا تفسد كذا في فتح القدير وقد يقال
مقتضى الصحيح المتقدم ان لا ينتقض بالنوم في السجود مطلقا وينبغي حمل ما في الخانية على رواية عن ابي يوسف
وفي جوامع الفقه ان النوم في الركوع والسجود لا ينقض الوضوء ولو تعمده ولكن تفسد صلاته كذا في منظومة ابن
وهبان وفي الخلاصة لو نام قاعدا فسقط على الارض عن ابي حنيفة انه ان انتبه قبل ان يصيب جنبه الارض او
عند اصابة الارض بلا فصل لم ينتقض وضوءه وعن ابي يوسف انه ينتقض وعن محمد انه ان زايل مقعدته الارض
لم ينتقض وضوءه وان زايل مقعدته الارض قبل ان ينتبه انتقض والفتوى على رواية ابي حنيفة قال شمس الائمة
الحلواني ظاهر المذهب عن ابي حنيفة كما روي عن محمد قيل هو المعتمد وسوا سقط او لم يسقط وان نام جالسا وهو
يتمايل ربما تزول مقعدته عن الارض وربما لا تزول قال شمس الائمة الحلواني ظاهر المذهب انه لا يكون حدثا ولو
وضع يده على الارض فاستيقظ لا ينتقض الوضوء سواء وضع بطن الكف او ظهر الكف ما لم يضع جنبه على الارض
قبل ان يستيقظ انتهى وقيد بالنوم لان النعاس مضطجعا لا ذكر له في المذهب والظاهر انه ليس بحدث وقال ابو علي الدقاق
وابو علي الرازي ان كان لا يفهم عامة ما قيل عنده كان حدثا كذا في شروح الهداية وبهذا تبين ان ما في التبيين على
قول ... لا يتخرج الا على الظاهر وعليه يحمل ما في مسند البزار باسناد صحيح كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلاة
فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلاة فان النوم مضطجعا ناقض الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم صرح
في القنية بانه من خصوصياته ولهذا ورد في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم نام حتى نفخ ثم قام الى الصلاة ولم يتوضأ
لما روي في حديث اخر ان عيني تنامان ولا ينام قلبي ولا يشكل عليه ما روي في الصحيح من انه نام ليلة التعريس حتى طلعت
الشمس لان القلب يقظان يحس بالحدث وغيره مما يتعلق بالبدن ويشعر به القلب وليس طلوع الفجر والشمس من ذلك
ولا هو مما يدرك بالقلب وانما يدرك بالعين وهي نايمة وهذا هو المشهور في كتب المحدثين والفقهاء كذا في شرح المهذب **قوله** واغماء وجنون
اي وينقضه اغماء وجنون اما الاغماء فهو ضرب من المرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بل يستره بخلاف الجنون
فانه يزيله ولذا لم يعصم النبي صلى الله عليه وسلم من الاغماء وعصم من الجنون وهو كالنوم في فوت الاختيار
وفوت استعمال القدرة حتى بطلت عباراته بل اشد منه لان النوم فترة اصلية واذا نبه انتبه والاغماء عارض لا ينتبه
صاحبه اذا نبه فكان حدثا بكل حال ولذا اطلقه في المختصر بخلاف النوم فانه لا يكون حدثا الا اذا استرخت
مفاصله غاية الاسترخاء فتغلب الخروج حينئذ فاقيم السبب مقامه بخلافه في غير هذه الحالة فان الغالب فيها عدمه
فلا يقام السبب مقامه فكان عدم النقض على اصل القياس الذي يقتضي ان غير الخارج لا ينقض وبهذا اندفع ما وقع
في كثير من الكتب من ان القياس ان يكون النوم حدثا في الاحوال كلها وقد نقل النووي في شرح المهذب الاجماع على انتقاض الوضوء
بالاغماء والجنون يقال اغمي عليه وغشي عليه فهو مغمي عليه ورجل غمي اي مغمي عليه وكذا الاثنان والجمع والمو...

وقد ثناه بعضهم وجمعه قتال رجلان اعيان ورجال اعما واما الجنون فهو زوال العقل ونقيضه ظاهر باعتبار عدم صلاته
ويميز الجد ضمن غيره وعلله بعض المشايخ بعلته الاستحسان وردبان الجنون قد يكون اقوى من الصحيح قال الولي قلنا
كذا في العناية واما العته فهو ليس بناقض ولا بد من بيان حقيقته وحكمه اما الاول فالمعتوه من اختل
العقل بحيث يصير مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم واما الثاني فقد اختلف فيه على ثلاثة اقوال
ففي اصول فخر الاسلام وشمس الائمة والمنار والمغني والتوضيح انه كالصبي مع العقل في كل الاحكام فيوضع عنه
الخطاب وفي التقويم لابي زيد الدبوسي ان حكمه حكم الصبي مع العقل الا في العبادات فانه لم يسقط عنه الوجوب
به احتياطا في وقت الخطاب ورده صدر الاسلام ابي اليسر بانه نوع جنون فيمنع الوجوب لانه لا يقف على العواقب
وفي اصول البستي ان المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبي العاقل الا انه اذا زال العته توجه عليه الخطاب
بالاداء حالا وقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كالقليل فقد صرح بانه يقضي القليل دون الكثير وان لم يكن مخاطبا
فيما مضى كالنائم والمغمى عليه دون الصبي اذا بلغ وهو اقرب الى التحقيق كذا في شرح المغني للهندي وظاهر كلام الكل
الاتفاق على صحة اداء العبادات اما من جعله مكلفا بها فظاهر وكذا من لم يجعله مكلفا لانه جعله كالصبي العاقل
وقد صرحوا بصحة عباداته فيعلم منه ان العته لا ينقض الوضوء والله الموفق **قوله** وسكر اي وينقضه سكر وهو
سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولذا بقي
اهلا للخطاب وقيل انه يزيله وتكليفه مع زوال عقله بطريق الزجر عليه والتحقيق الاول لما ذكره الحكيم الترمذي في نوادره
العقل في الراس وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب
الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فبقي الصدر مظلما فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمي ذلك
سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين العقل وقد اختلف في حده ففي الخلاصة والولوالجية والينابيع ونقله
في المضمرات والتبيين عن شمس الاسلام وغيره مسكين الى شرح المبسوط ان حده هو حده في وجوب الحد وهو من
لا يعرف الرجل من المراة وقال شمس الائمة الحلواني هو من جعل في مشيته اختلال وصححه في المجتبى وشرح الوقاية
والمضمرات وشرح مسكين قالوا وكذا الواجب في الحنث اذا حلف انه ليس بسكران لو كان على الصفة التي قلنا حنث
في يمينه وان لم يكن بحال لا يعرف الرجل من المراة وقد ذكر ابن وهبان في منظومته ان السكر يبطل الوضوء والصلاة وهو محمول
على انه شرب المسكر فقام الى الصلاة قبل ان يصير الى هذه الحالة ثم صار في اثنائها الى حالة لو مشي فيها **قوله**
وقهقهة مصل بالغ اي وينقضه وهي في اللغة معروفة وهو ان يقول قه قه وقهقه بمعنى واصطلاحا ما يكون مسموعا له
ولجيرانه بدت اسنانه او لا وظاهر كلام المصنف وجماعة ان القهقهة من الحدثات وقال بعضهم انها ليست حدثا وانما يجب الوضوء
بها عقوبة وزجرا وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار وهو موافق للقياس لانها ليست خارجا
نجسا بل هي صوت كالبكاء والكلام وفائدة الخلاف ان من جعلها حدثا منع جواز مس المصحف معها كسائر الاحداث ومن اوجب
الوضوء عقوبة جوز مس المصحف معها هكذا نقل الخلاف وفائدته في معراج الدراية وينبغي ترجيح الثاني لموافقة القياس وسلامته
مما يقال من انها ليست بنجاسة ولا شبهها وموافقة الاحاديث فانها على مار والمس فيها الا الامر باعادة الوضوء والصلاة
ولا يلزم كونها من الاحداث وكذا وقع الاختلاف في قهقهة النائم في الصلاة وصحح في الاصول والفروع انها لا تنقض
الوضوء ولا تبطل الصلاة بناء على انها انما وجبت اعادة الوضوء بطريق الزجر والعقوبة والنائم ليس من اهلها وبهذا يرجح
ما ذكرناه لكن سوى فخر الاسلام بين كلام النائم وقهقهته في ان كلا منهما لا يبطل الصلاة والمذهب ان الكلام مفسد للصلاة
كما صرح في النوازل بانه المختار فحينئذ تكون القهقهة من النائم مفسدة للصلاة انتهى وفي النصاب وعليه الفتوى وفي
الولوالجية وهو المختار وفي المنتقى تكلم النائم في الصلاة مفسد في الاصح بخلاف القهقهة انتهى ولا يخفى ما فيه فان
القهقهة كالكلام على ما صرحوا به وفي المعراج ان قهقهة النائم تبطلها وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا وكذا وقع الاختلاف
في الناسي كونه في الصلاة وجزم الزيلعي بانه لا فرق بين الناسي والعامد وذكر في المعراج ان في الساهي والناسي روايتين ولعل

فالوضوء هو محل اذ
فيه حرز لاصل حقنا
للحاجة ولا حاجة في النائم
فبقي للاما فقط فيفسد كالنسي

وجه

وجه الرواية القائلة بعدم النقض انه لا جناية الا بالقصد ولا يخفى ترجيح الرواية القائلة بالنقض لما ان الصلاة حالة
مذكرة لا يعذر بالنسيان فيها الا ترى ان الكلام ناسيا مفسد لها بخلاف الصوم ولا فرق بين كونه متوضئا او متيمما
واتفقوا على انها لا تبطل الغسل واختلفوا في انها هل تنقض الوضوء الذي في ضمن الغسل فعلى قول عامة المشايخ لا تنقض
وصحح المتاخرون كقاضي خان النقض عقوبة له مع اتفاقهم على بطلان صلاته كما نبه عليه في المضمرات وفي قهقهة
الباني في الطريق بعد الوضوء روايتان كذا في المعراج وجزم الزيلعي بالنقض قيل وهو الاحوط ولا نزاع في بطلان
صلاته قيد بقوله مصل احترازا عن غيره واطلقها فانصرفت الى ما له ركوع وسجود او ما يقوم مقامهما من الايما
لعذر او راكبا يومي بالنفل او بالفرض حيث يجوز فلا تنقض القهقهة في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لكن يبطلان
قيدنا بقولنا حيث يجوز لانه لو كان راكبا يومي بالتطوع في المصر او القرية فقهقه لا تنقض وضوءه لعدم جواز صلاته عند
ابي حنيفة وقال ابو يوسف تنقض لصحة صلاته عنده ولو نسي الباني المسح فقهقه قبل القيام الى الصلاة تنقض
وقيل لا تنقض لبطلان الصلاة بالقيام اليها وهو من مسائل الامتحان كذا في المعراج وافاد اطلاقه انها تنقض بعد القعود
قدر التشهد خلافا لزفر ولو عند السلام كذا في المبتغى او في سجود السهو كذا في المحيط ولو ضحك القوم بعد ما احدث
الامام متعمدا لا وضوء عليهم وكذا بعد ما تكلم الامام وكذا بعد سلام الامام وهو الاصح كذا في الخلاصة وقيل ان
قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل يخرج المقتدي عن الصلاة الى ان يسلم بنفسه او لا
وفي البدائع ان قهقهة الامام والقوم معا او قهقه القوم ثم الامام بطلت طهارة الكل وان قهقه الامام اولا ثم القوم
انتقض وضوءه دونهم وفي فتح القدير ولو قهقه بعد كلام الامام متعمدا فسدت طهارته على الاصح على خلاف ما في الخلاصة
خلافه بعد حدثه عمدا انتهى ولم يبين الفرق بين كلام الامام عمدا وحدثه عمدا والفرق بينهما ان الكلام قاطع للصلاة
لا مفسد لها اذ لم يفوت شرط الصلاة وهو الطهارة فلم تفسد به شيء من صلاة المأمومين ولو مسبوقا فتنتقض
وضوءهم بقهقهتهم بخلاف حدثه عمدا لتفويته الطهارة فافسد جزءا يلاقيه فيفسد من صلاة المأموم كذلك فقهقهته بعد
ذلك تكون بعد الخروج من الصلاة فلا نقض وسياتي ان شاء الله تعالى في باب الحدث تحقيق الفرق بابسط من هذا ولو ان
محدثا غسل بعض اعضاء الوضوء ففني الماء فتيمم وشرع في الصلاة ثم قهقه ثم وجد الماء عند ابي يوسف يغسل باقي الاعضاء
ويصلي وعند محمد يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضاء الوضوء عنده لا وعند محمد نعم كذا في الخلاصة
واذا كان شارعا في صلاة فرض وبطل الوصف ثم قهقه من قال ببطلان الاصل لا تنتقض طهارته بالقهقهة ومن قال
بعدمه انتقض كما اذا تذكر فائتة والترتيب فرض او دخل وقت العصر في الجمعة او طلعت الشمس في الفجر ومن اقتدى
بامام لا يصح اقتداؤه به ثم قهقه لا تنتقض وضوءه اتفاقا وكذا من قهقه بعد بطلان صلاته وكذا اذا قهقه بعد خروجه
كما اذا سلم قبل الامام بعد القعود ثم قهقه كذا في الخانية وقيد بالبلوغ لان قهقهة الصبي لا تنقض وضوءه بل تبطل
صلاته كذا في كثير من الكتب ونقل في السراج الوهاج الاجماع على عدم نقض وضوئه وفيه نظر فقد ذكر في معراج الدراية
ان في المسالة ثلاثة اقوال الاول ما ذكرناه والثاني عن نجم الائمة البخاري عن سلمة بن شداد انها تنقض الوضوء دون الصلاة
الثالث عن ابي القاسم انها تبطلهما الا ان يقال لما كان القولان الاخيران ضعيفين كانا كالعدم ووجه الاول انها انما
اوجبت اعادة الوضوء عقوبة وزجرا والصبي ليس من اهلها والاثر ورد في صلاة كاملة فيقتصر عليها فلا يتعدى الى صلاة الجنازة
وسجدة التلاوة وصلاة الصبي وصلاة الباني بعد الوضوء على احدى الروايتين وصلاة النائم على احد القولين وهذا كله
مذهبنا وقالت الائمة الثلاثة لا تنقض اصلا قياسا على عدم نقضها خارج الصلاة ولنا ان القياس ذلك لكن تركناه
بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا او مرسلا بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ
دخل رجل فتردى في حفرة وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه
وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلاة وتمامه في فتح القدير وما قيل من انه لا يظن الضحك بالصحابة خلفه فقهقهة
اجيب عنه بانه كان يصلي خلفه الصحابيون والمنافقون والاعراب الجهال فالضاحك لعله كان بعض الاحداث

او المنافقين او بعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم كما بال الاعرابي في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وهو نظير قوله وتركوك
قائما فانه لم يتركه كبار الصحابة باللهو والسعي الى العبادة وبعد ان يحسن الظن بهم رضي الله عنهم والا فليس الضحك
كبيرة وهم ليسوا من الصغاير بمعصومين ولا عن الكباير على تقدير كونه كبيرة انتهى وكتب في الاصول ان الصحابة
عدول فهم محفوظون عن المعاصي وقيد بالقهقهة لان الضحك بفتح الضاد وكسر الحاء هذا اصله ويجوز اسكان الحا
مع فتح الضاد وكسرها ففيه اربعة اوجه كذا في شرح المهذب ومعناه في اللغة اعم من القهقهة وهي في ارادة وفي الاصطلا ح
ما كان مسموعا له فقط وحكمه انه لا ينقض بل يبطل الصلاة واما التبسم وهو ما لا صوت فيه اصلا فانه لا يبطل والاستنانة
فقط وحكمه انه لا يبطلها لانه صلى الله عليه وسلم تبسم في الصلاة حين اتاه جبريل عليه السلام واخبره ان من صلى عليك مرة
صلى الله عليه عشرا كما في البدايع وقال جابر بن عبد الله ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تبسم ولو في الصلاة
كما في النهاية والعناية وظاهر كلامهم ان التبسم في الصلاة غير مكروه ولذا قال في الاختيار ولا حكم للتبسم وقد رايت
في كلام بعضهم انه لو اتى بحرفين من القهقهة انتقض وضوءه على عدم تبعيض الحدث لانه اذا وقع بعضه وقع كله قياسا
لو وقوعه على اتباعه بجامع ان كلا منهما لا يتبعض انتهى وقد يقال ان الحكم وهو النقض معلق بالقهقهة فما دام وجد
بعضها لا يوجد الحكم ولا بعضها عرف في الاصول ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط فقوله لانه اذا وقع بعضه
ممنوع كما لا يخفى **قوله** ومباشرة فاحشة يعني ان من النواقض الحكمية المباشرة الفاحشة وهي ان يباشر امراته
متجردين ولاقى فرجه فرجها مع انتشار الالة ولم ير بللا ولم يشترط بعضهم ملاقاة الفرج والظاهر الاول كذا ذكر الزيلعي
لكن المنقول في البدايع ان في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف لم يشترط مماستهما وشرط ذلك في النوادر
وذكره الكرخي ايضا انتهى فعلم ان ظاهر الرواية عدم الاشتراط وكذا ذكر في الينابيع وقال وروى الحسن انه يشترط وهو الظاهر
انتهى فقول من قال الظاهر الاشتراط اراد من جهة الدراية لا الرواية صحح الاسبيجابي الاشتراط كله بعد ان ذكر
ظاهر الرواية عدمه والقياس ان لا يكون حدثا وهو قول محمد لان السبب انما يقام مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف
على المسبب من غير حرج والوقوف على المسبب هنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظة فلا حاجة الى اقامته وجه الاستحسان
وهو قولهما ما روي ان ابا اليسر بايع العسل سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اصبت من امراتي كل شي الا الجماع
فقال صلى الله عليه وسلم توضا وصل ركعتين كذا في البدايع والله اعلم بصحة هذا الحديث ولانه يندر عدم مذي مع
هذه الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط والاصل ان السبب الظاهر يقوم مقام الامر الباطن وذلك
بطريقين قيام هذه المباشرة مقام خروج المحقق كذا في المعنى وفي الحقايق شرح المنظومة معزيا الى فتاوى العتابي روي عن
اصحابنا انه لا ينتقض ما لم يظهر شي وهو الصحيح ولا يعتمد على هذا التصحيح فقد صرح في التحفة كما نقله شارح المنية
ان الصحيح قولهما وهو المذكور في المتون وفي فتح القدير معزيا الى القنية وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين
الرجلين توجب الوضوء عليهما وفي شرح منية المصلي معزيا اليها ايضا انه الوضوء يجب على المراة من المباشرة ايضا
قال ولم اقف عليه الا في القنية وفيه تامل فافهم فانهم لم يذكروا في مباشرة الرجل للمراة على قولهما الا على الرجل
انتهى وقد يقال لا حاجة الى التنصيص على الحكم في المراة فان المعلوم ان كل حكم ثبت للرجال ثبت للنساء لانهن
شقايق الرجال الا ما نص عليه قال في المستصفى الاصل في النساء ان لا يذكرن لان مبنى حالهن على الستر ولهذا
لم يذكرن في القران حتى شكون فنزل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الا اذا كان الحكم مخصوصا بهن كمسالة الصغير
الاتية في الغسل انتهى ولانه قد وقع في كثير من عبارات علمائنا ان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء ولم يقيدوا بوضوء
الرجل فكان وضوءها داخلا فيه كما لا يخفى **قوله** لا خروج دودة من جرح بالرفع عطف على خروج نجس اي
لا ينقض الوضوء خروج دودة من جرح قيد به لان الدودة الخارجة من احد السبيلين تنقض الوضوء والفرق بينهما
من ثلاثة اوجه الاول ان الدودة لا تخلو عن قليل بلة تكون معها وتستصحبها وتلك البلة قليل نجاسته وقليل
النجاسة اذا خرجت من احد السبيلين انتقض الوضوء ومن غيرهما غير ناقضة الثاني ان الدودة حيوان وهو

طاهر

طاهر لا [illegible] اذا خرجت من [illegible] نقض الوضوء كالريح بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق
الثالث انه الدودة [illegible] في [illegible] فصار كما لو اغتسل [illegible] فانه لا ينقض واما في السبيلين
تتولد من النجاسة فتكون في الخروج كالنجاسة الخارجة [illegible] من السبيلين فانه ينقض وقد قدمنا انه
لا فرق بين الدودة الخارجة من الدبر والقبل والذكر [illegible] ان الدودة [illegible] التعليل [illegible]
وان الدودة من القبل فيها اختلاف المشايخ وفي شرح مسكين [illegible] انه كان [illegible] من الجرح
ينقض الوضوء ولا ينافيه ما في السراج الوهاج انه لو دخل [illegible] لا ينقض [illegible] لا يخفى [illegible] تامل
قوله ومس ذكر بالرفع عطف على المنفي اي لا ينقض الوضوء مس الذكر وكذا مس الدبر والفرج مطلقا خلافا
للشافعي فان المس لواحد من الثلاثة ناقض للوضوء اذا كان بباطن الاصابع واستدل النووي له في شرح
المهذب بما روت بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا مس احدكم ذكره فليتوضا [illegible]
رواه مالك في الموطا وابو داود والترمذي وابن ماجة باسانيد صحيحة [illegible] ورواه الجماعة اصحاب السنن الا ابن ماجة
عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل
يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو الا بضعة منك وقد رواه ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا [illegible]
في هذا الباب واصح ورواه الطحاوي ايضا وقال هذا حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده [illegible]
حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان ويرجح حديث طلق على حديث بسرة بان حديث الرجال [illegible]
احفظ للعلم واضبط ولهذا جعلت شهادة امراتين بشهادة رجل وقد اسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال حديث
ملازم بن عمرو احسن من حديث بسرة وعن عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت من حديث بسرة
بنت صفوان وقول النووي في شرح المهذب ان حديث طلق اتفق الحفاظ على ضعفه لا يخفى ما فيه اذ قد علمت
الترمذي وغيره مع ان حديث بسرة ضعفه جماعة حتى قال يحيى بن معين ثلاثة احاديث لم تصح عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم منها حديث مس الذكر وقول النووي ايضا ترجيحا لحديث بسرة بان حديث طلق منسوخ لانه قدم على
النبي صلى الله عليه وسلم كان في السنة الاولى من الهجرة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبني في مسجده وراوي حديث
بسرة ابو هريرة وانما قدم ابو هريرة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة سبع من الهجرة فتعين لازما لان ورود طلق اذ
ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك ولو قدر ورود حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضا وقالوا سمع من النبي
صلى الله عليه وسلم الناسخ والمنسوخ ولان حديث طلق غير قابل للنسخ لانه صدر على سبيل التعليل فانه عليه الصلاة
والسلام ذكر ان الذكر قطعة لحم فلا تاثير لمسه في الانتقاض وهذا المعنى لا يقبل النسخ كذا في معراج الدراية وقول النووي
ايضا ان حديث طلق محمول على المس فوق حايل لانه قال سالته عن مس الذكر في الصلاة والظاهر ان الانسان لا يمس ذكره
في الصلاة بلا حايل مردود بان تعليله صلى الله عليه وسلم بقوله هل هو الا بضعة يابى الحمل والبضعة بفتح
الموحدة القطعة من اللحم وفي شرح الاثار للطحاوي لا نعلم احدا من الصحابة افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر
وقد خالفه في ذلك اكثرهم واسند عن ابن عيينة انه عد جماعة لم يكونوا يعرفون الحديث يعني حديث بسرة
ومن رايناه يحدث عنهم سخرنا منه وهما يدل على انقطاع حديث بسرة فالظاهر ان امر النواقض مما تحتاج الخاص
والعام اليه وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران
ابن الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابي وقاص انهم لا يرون النقض وان روي عن بعضهم خلافه وفي السنن للدارقطني
حدثنا محمد بن الحسين النقاش اخبرنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا جابر بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا
في مسجد الخيف انا واحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظروا في مس الذكر فقال يحيى بن معين يتوضا
منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي
ابن المديني بحديث قيس بن طلق وقال ليحيى كيف تتقلد اسناد بسرة ومروان ارسل شرطيا حتى رد جوابها

البد وقال يحيى وقد اختبر القاضي في قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه فقال ابن حنبل كلا الامرين على ما قلنا فقال يحيى حدثنا
مالك عن نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال علي بن المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة
من جسدك فقال يحيى عن من قال عن سفيان عن ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر فابن
مسعود اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثنا ابو نعيم اخبرنا مسعر عن عمير بن
سعيد عن عمار بن ياسر فقال ما ابالي مسسته او انفي فقال ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فمن شاء اخذ بهذا ومن شاء
اخذ بهذا انتهى ولئن سلمنا فطريق الجمع جعل مس الذكر كناية عما يخرج منه وهو من اسرار البلاغة يسكتون عن
ذكر الشيء ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث منه ويلازمه عبر به عنه
كما عبر الله تعالى بالمجيء من الغائط عما يقصد لاجله ويحل فيه فيتطابق طريقا الكتاب والسنة في التعبير فيصار الى
هذا لدفع التعارض والله الموفق للصواب ويستحب لمن مس ذكره ان يغسل يده صرح به في المبسوط وهو احد ما حمل به
حديث بسرة فقال او المراد بالوضوء غسل اليد استحبابا كما في قوله الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم لكن في البدائع
ما يفيد تقييد الاستحباب بما اذا كان الاستنجاء بالاحجار دون الماء وهو حسن كما لا يخفى **قوله** والمرأة بالجر عطف
على ذكره اي مس بشرة المرأة لا ينقض الوضوء مطلقا سواء كان بشهوة اولا وقال الشافعي ينتقض وضوء اللامس مطلقا
كان بشهوة او لا ولو في الملموس قولان اصحهما النقض الا اذا لمس ذات محرم او صغيرة لا تشتهى فانه لا ينتقض
على الاصح وفي المحرم والصحيح النقض وهذه المسألة قد وقع الاختلاف فيها في الصدر الاول وهو اختلاف معتبر حتى
قال بعض مشايخنا ينبغي لمن يؤم ان يحتاط فيه فذهب عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وجماعة من التابعين الى مذهب
الشافعي وذهب علي وابن عباس وجماعة من التابعين الى مذهبنا استدل الشافعي بقوله تعالى او لامستم النساء فان اللمس
يطلق على الجس باليد قال تعالى فلمسوه بايديهم ويقول اهل اللغة اللمس يكون باليد وبغيرها وقد يكون بالجماع فيعمل
بمقتضى اللمس مطلقا فمتى التقت البشرتان انتقض سواء كان بيد او جماع ولا يتمشى الجواب على هذا الوجه الا في
ما ذكره الاصوليون كفخر الاسلام البزدوي ان حقيقة اللمس تكون باليد وان الجماع مجاز فيه لكن المجاز مراد بالاجماع حتى حل
للجنب التيمم بالاية فبطلت الحقيقة لانه يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد نافيا وبهذا المذكور في بعض كتب الفقه
ان اللمس اذا قرن بالمرأة كان حقيقة في الجماع يؤيده ان الملامسة مفاعلة من اللمس وذلك يكون بين اثنين فصاعدا وعندنا
لا يشترط اللمس من الطرفين قال ان اللمس مشترك بين اللمس باليد وبين الجماع ورجحنا الحمل على الجماع بالمعنى وذلك
انه سبحانه وتعالى اخذ في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله
فتيمموا صعيدا الى اخره فاذا حملت الاية على الجماع كان بيانا لحكم الحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الماء كما بين حكمهما
عند وجوده فيتم الغرض لان بالناس حاجة الى بيانهما بخلاف ما ذهب اليه من كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه
قد علم الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط ويدل عليه من السنة حديث عائشة الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه
في كتاب الصلاة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه
وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك الى اخر الدعاء وفي رواية البيهقي باسناد
صحيح فالتمست بيدي فوقعت يدي على بطن قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد وحديث عائشة ايضا في الصحيحين ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهي معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان يسجد غمز رجلها فقبضتها وفي رواية
للنسائي باسناد صحيح فاذا اراد ان يوتر مسني برجله وقول النووي في شرح المهذب انه يحتمل كونه فوق حائل بعيد كما
لا يخفى **قوله** وفرض الغسل غسل فمه وانفه وبدنه قد تقدم وجه تقديم الوضوء على الغسل والواو في قوله وفرض
اما للاستئناف او للعطف على قوله فرض الوضوء والفرض مصدر بمعنى المفروض لان المصدر يذكر ويراد به الزمان والمكان
والفاعل والمفعول كذا في الكشاف وقوله الغسل يعني غسل الجنابة والحيض والنفاس كذا في السراج الوهاج وظاهره

ان المضمضة

١٤

ان المضمضة والاستنشاق لا يسميان شرطين في الغسل المسنون حتى لو تمضمض ... ما علينا الا الكلام في الغسل في مواضع في
لغته وشرعا وفي سببه وركنه وشرائطه وسننه وادابه وصفته وحكمه اما تفسيره لغة فهو بالضم اسم من الاغتسال وهو
تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به ايضا ومنه في حديث ميمونة فوضعت له غسلا كذا في المغرب وقال النووي
انه بفتح الغين وضمها لغتان والفتح افصح واشهر عند اهل اللغة والضم هو الذي يستعمله الفقهاء او اكثرهم واما بالكسر
فهو المعنى الاول اللغوي وهو غسل البدن وقد تقدم تفسير الغسل لغة وشرعا واما ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن
اسالته عليه من البدن من غير حرج مرة واحدة حتى لو بقي لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل وان كانت يسيرة لقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا امر الله سبحانه وتعالى بالاطهر وهو الاطهار لان اصله تتطهروا فادغمت التاء في الطاء لقرب المخرج ثم جيء
بحرف الوصل ليتوصل بها الى النطق فصار اطهروا وبعض من لا خبرة له ولا دراية يقرأ بالاطهار وما دراه ان الاطهر مأخوذ
من العربية كذا في غاية البيان وهو تطهير جميع البدن واسم البدن يقع على الظاهر والباطن الا ما يتعذر ايصال
الماء اليه خارج عن قضية النص وكذا ما يتعسر لان المتعسر منفي كالمتعذر كداخل العينين فان في غسلهما من الحرج
ما لا يخفى فان العين شحم لا يقبل الماء وقد كف بصر من تكلف له من الصحابة كابن عمر وابن عباس ولهذا لا يغسل العين
اذا اكتحل بكحل نجس ولهذا وجبت المضمضة والاستنشاق في الغسل لانه لا حرج في غسلهما فشملهما نص الكتاب من غير
معارض كما شملهما قوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه الترمذي من غير معارض
والبشرة ظاهر الجلد بخلافهما في الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه ولا تقع المواجهة بداخلهما واما قوله صلى الله
عليه وسلم عشر من الفطرة وذكر منها المضمضة والاستنشاق لا يعارضه اذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب لانها
الدين وهو اعم منه قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة والمراد على الواجبات على ما هو اعلى الاقوال
وعلى هذا لا حاجة الى حمل المروي على حالة الحدث بدليل قوله صلى الله عليه وسلم انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء
كانه يعني ما روي عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة لكن انعقد الاجماع على خروج
اثنتين منها وهو ضعيف كذا في فتح القدير والمراد بها على الواجبات الاسلام لكن قال ابو نصر الدبوسي كما نقله عنه
الحاوي الحصيري لا يصح ان يقال ان المولود يولد على الاسلام لان من حكم بالاسلام مرة لم ينقل ابدا الى غيره والذي عليه بل
معناه انه يولد على الخلقة القابلة للاسلام بحيث انه لو نظر الى خلقته وتفكر فيها علم حسب ما يدل عليه على ربوبيته تعالى
ووحدانيته ولو شرب الماء عبا اجزأه عن المضمضة لا مصا وعن ابي يوسف لا الا ان يمجه وفي الواقعات لا يخرج بالشرب على وجه
السنة او غيره ما لم يمجه وهو احوط كذا في الخلاصة وقد يقال ان الاحوط الخروج ووجه كونه احوط انه قيل ان المج شرط
المضمضة والصحيح انه ليس بشرط فكان الاحتياط الخروج عن الجنابة لان الاحتياط العمل باقوى الدليلين والاقوى هاهنا
الخروج بناء على الصحيح كما لا يخفى ولو كان سنه مجوفا او بين اسنانه طعام او درن رطب يجزيه لان الماء لطيف يصل
الى كل موضع غالبا كذا في التجنيس ثم قال ذكر صدر الشهيد حسام الدين في موضع اخر اذا كان في اسنانه كوات يبقى فيها الطعام
لا يجزيه ما لم يخرجه ويجري الماء عليها وفي فتاوى الفضلي والفقيه ابي الليث خلاف هذا فالاحتياط ان يفعل انتهى وفي
معراج الدراية الاصح انه يجزيه والدرن اليابس في الانف كالخبز الممضوغ والعجين يمنع تمام الاغتسال وكذا جلد السمك
والوسخ والدرن لا يمنع والتراب والطين في الظفر لا يمنع لان الماء ينفذ فيه وما على ظفر الصباغ يمنع وقيل لا يمنع للضرورة
قال في المضمرات وعليه الفتوى والصحيح انه لا فرق بين القروي والمدني انتهى ولو بقي على جسده خرء برغوث او ونيم
ذباب او درنه لم يصل الماء تحته جاز لتعذر الاحتراز ويجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل
الماء الثقب عند مروره اجزأه كالسرة والا ادخله كذا في فتح القدير ولا يتكلف في ادخال شيء سوى الماء من خشب
ونحوه كذا في شرح الوقاية ويدخل القلفة استحبابا على ما نبينه وتغسل فرجها الخارج وجوبا في الغسل
وسنة في الوضوء كذا في المحيط لانه كالفم ولا تدخل اصبعها في قبلها وبه يفتى ولو كان في الانسان قرحة فبرأت
وارتفع قشرها واطراف القرحة متصلة بالجلد الا الطرف الذي كان يخرج منه القيح فانه يرتفع ولا يصل الماء الى

هذا الكلام لمن لا يعرف معنى الاحتياط او من عنده نوع اختلاط كذا بخط شيخنا المؤلف

ما تحت القشرة اجزاه وضوءه وفي معناه الغسل كذا في النوازل الا في الليث ونقله الهندي ايضا ويجوز للجنب ان يذكر الله تعالى
وياكل ويشرب اذا تمضمض بحكذا قيد في فتح القدير وظاهره انه لا يجوز له قبل المضمضة لكن ذكر في البزازية ما يفيد
انه بفدا على رواية نجاسة الماء المستعمل ولفظه ويحل للجنب شرب الماء قبل المضمضة على وجه السنة وان لا على
وجهها لا لانه شارب الماء المستعمل وانه نجس انتهى فيتفرع على الرواية المختارة المصححة المفتى بها من طهارة الماء المستعمل
انه يباح الشرب مطلقا ويستفاد منه ان انفصال الماء عن العضو اعم من ان يكون الى الباطن او الظاهر والمنقول
في فتاوى قاضي خان الجنب اذا اراد ان ياكل او يشرب فالمستحب له ان يغسل يديه وفاه وان ترك لا باس واختلفوا
في الحائض قال بعضهم هي والجنب سواء وقال بعضهم لا يستحب لها ذلك لان بالغسل لا تزول نجاسة الحيض عن الفم واليد
بخلاف الجنابة انتهى باختصار وللجنب ان يعاود اهله قبل ان يغتسل الا اذا احتلم فانه لا ياتي اهله ما لم يغتسل كذا
في المبتغى واقره عليه في فتح القدير وتعقبه في شرح منية المصلي بان ظاهر الاحاديث فيه يفيد الاستحباب لا نفي
الجواز المفاد من ظاهر كلامه ويجوز نقل البلة في الغسل من عضو الى عضو اذا كان متقاطرا بخلاف الوضوء ولا يعتبر
ما انتضح من غسله في انائه بخلاف ما لو قطر كله في الاناء وسياتي تمامه في بحث الماء المستعمل ان شاء الله تعالى واما
شرائطه فقد تقدم في شرائط الوضوء واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به واما سننه وادابه وصفته وسببه
فستاتي مفصلة ان شاء الله تعالى ولا باس بايراد حديث مسلم بتمامه والتكلم على بعض معانيه روى مسلم باسنادنا
عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق
الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مصعب ونسيت العاشرة الا ان
تكون المضمضة وانتقاص الماء بالقاف والصاد المهملة الاستنجاء وقيل انتقاص البول بسبب استعمال الماء في غسل
مذاكيره وقال الجمهور الانتضاح بالماء وهو نضح الفرج بماء قليل لينفي عنه الوسواس فاذا راى الشيطان ذلك احاله على الماء
وقد صرح بذلك مشايخنا في كتبهم لكن قالوا هذه الحيلة انما تنفعه اذا كان العهد قريبا بحيث لم يجف البلل اما اذا كان
بعيدا وجف البلل ثم راى بللا يعيد الوضوء والاستحداد حلق العانة سمي استحدادا لاستعمال الحديدة وهي الموسى
وهو سنة والمراد بالعانة الشعر فوق ذكر الرجل وحواليه الى السرة واعفاء اللحية توفيرها والبراجم بفتح الباء وبالجيم
جمع برجمة بضم الباء والجيم وهي عقد الاصابع ومفاصلها كلها قال العلماء ويلتحق بالبراجم ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن
وقعر الصماخ فيزيله بالمسح وكذلك جميع الاوساخ واما الفطرة فقد تقدم من المحقق الكمال انها الدين وهو قول البعض وذهب
اكثر العلماء الى انها السنة وهي في الاصل الخلقة وفي بعض هذه الخصال ما هو واجب عند بعض العلماء ولا يمتنع قرن
الواجب بغيره كما قال الله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده فان الايتاء واجب والاكل ليس بواجب
كذا ذكر النووي والاحسن ما فيه فان العطف في الاية ليس نظير ما في الحديث فان الفطرة اذا فسرت بالسنة تقتضي ان جميع
المعدود من السنة فانه اذا قيل جاء عشر من الرجال لا يجوز ان يكون فيهم من ليس منهم فالاولى تفسيرها بالدين وقد تقدم
معنى المضمضة والاستنشاق وان المبالغة فيهما سنة في الوضوء وكذلك في الغسل لقوله صلى الله عليه وسلم بالغ في الاستنشاق
الا ان تكون صائما وهو حديث صحيح ذكره في فتح القدير وحديث تحت كل شعرة جنابة الى اخره وانه رواه ابو داود والترمذي
كما ذكره الهندي فقد ضعفه النووي ونقل ضعفه عن الشافعي ويحيى بن معين والبخاري وابو داود وغيرهم
قوله لا دلكه اي لا يفترض دلكه بدنه في الغسل وقد تقدم انه امرار اليد على الاعضاء المغسولة فلو انغمس في الماء فوصل الى جميع
بدنه ولم يمسه بيده اجزاه غسله وكذا وضوءه قال النووي وبه قال العلماء كافة الا مالكا والمزني فانهما شرطاه في صحة
الغسل والوضوء واحتجا بان الغسل هو امرار اليد ولا يقال لواقف في المطر اغتسل ونقل في فتح القدير انه رواية
عن ابي يوسف ايضا قال وكان وجهه خصوص صيغة اطهروا فان تفعل للتكثير اما في الفعل نحو جولت وطوفت
او في الفاعل نحو موتت الابل او في المفعول نحو غلقت الابواب والثاني يستدعي كثرة الفاعل فلا يقال في شاة واحدة
موتت والثالث كثرة المفعول فلا يقال في باب واحد غلقته وان غلقه مرارا كما قيل فتعين كثرة الفعل وهو بالد

لك

انتهى

انتهى ولم يجب عنه والذي ذكره الشارحون هنا ان المامور به في النص هو التطهير ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن شرطه
فقد زاد في النص وهو نسخ وذكر النووي انه يحتج بقوله صلى الله عليه وسلم لابي ذر رضي الله عنه فاذا وجدت
الماء فامسه جلدك ولم يامره بزيادة وهو حديث صحيح وقولهم لا نسلم الاعضاء ثم غسلها ممنوع انتهى واما ما في فتح
القدير ان تفعل للتكثير الى قوله فتعين كثرة الفعل فقد يقال ان صيغة اطهر يجوز ان تكون من قبيل التكثير في المفعول
وقوله ان التكثير في المفعول يستدعي كثرة المفعول مسلم فيما اذا كان الفعل لا تكثير فيه كموتت الابل اما اذا كان في الفعل
تكثير فيجوز ان يكون تفعل للتكثير في المفعول وان كان الفاعل والمفعول واحدا كقطعت الثوب فان التكثير في المفعول
وان كان واحدا للتكثير في الفعل وطهر من هذا القبيل لانك تقول طهرت البدن يشهد لهذا ما ذكره المحقق العلامة
احمد الجاربردي في شرح الشافية للمحقق ابن الحاجب في التصريف فالقطعة قوله وتفعل للتكثير وهو اما في الفعل نحو جولت
وطوفت او في الفاعل نحو موتت الابل او في المفعول نحو غلقت الابواب فان قيل ذلك لم يسمع استعماله فلذلك كان موتت
الشاة لشاة واحدة خطا لان هذا الفعل لا يستقيم تكثيره بالنسبة الى الشاة اذ لا يستقيم تكثيرها وهي واحدة
وليس ثم مفعول ليكون التكثير له وينبغي ان تعلم هذا بخلاف قولك قطعت الثوب فانه قد ساغ وان كان الفاعل
واحدا ذكره المصنف في شرح المفصل ثم قال فيه ان قوله في المفصل ولا يقال للواحد لم يرد به الا ما لم يستقم فيه
تكثير الفعل انتهى **قوله** وادخال الماء داخل الجلدة للاقلف اي لا يجب على الذي لم يختتن ان يدخل الماء داخل
الجلدة في غسله من الجنابة وغيرها للحرج الحاصل لو قلنا بالوجوب لا لكونه خلقة كقصبة الذكر وهذا هو الصحيح المعتمد
وبه يندفع ما ذكره الزيلعي من انه مشكل لانه اذا وصل البول الى القلفة انتقض وضوءه فجعلوه كالخارج في هذا الحكم
وفي الغسل كالداخل حتى لا يجب ايصال الماء اليه وقال الكردري يجب ايصال الماء اليه عند بعض المشايخ وهو الصحيح
فعلى هذا لا اشكال فيه انتهى فان هذا الاشكال انما نشا من تعليله لعدم الوجوب بانه خلقة كقصبة الذكر واما
على ما عللنا تبعا لفتح القدير فلا اشكال اصلا لكن في البدائع انه لا حرج في ايصال الماء الى داخل القلفة وصحح انه لا بد
من الادخال واختاره صاحب الهداية في مختارات النوازل وقد تقدم ان ادخال الماء داخلها مستحب كما ان
الدلك مستحب لكن قيده في منية المصلي بكونه في المرة الاولى ولعله لكونها سابقة في الوجود على ما بعدها فيحصل
بالدلك اولى لان السبق من اسباب الترجيح **قوله** وسنته ان يغسل يديه وفرجه ونجاسة لو كانت على بدنه
ثم يتوضا ثم يفيض الماء على بدنه ثلاثا لما رواه الجماعة عن ميمونة قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم ماء يغتسل
به فافرغ على يديه فغسلهما مرتين او ثلاثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم
مضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل راسه ثلاثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه
وهذا الحديث مشتمل على بيان السنة والفريضة فيستفاد منه استحباب تقديم غسل اليدين وعللوا له بانهما
الة التطهير فيبدا بتنظيفهما واستحباب تقديم غسل الفرج قبلا ودبرا سواء كان عليه نجاسة او لا كتقديم الوضوء
على غسل الباقي سواء كان محدثا او لا وبه يندفع ما ذكره الزيلعي بانه كان ينبغي ان يقول ونجاسة عن قوله وفرجه لان
الفرج انما يغسل لاجل النجاسة انتهى ولان تقديم غسل الفرج لم يتخصص بكونه للنجاسة بل لها ولانه لو غسله في اثناء
غسله ربما ينتقض طهارته عند من يرى ذلك اشار اليه القاضي عياض والخروج من الخلاف مستحب عندنا واتفق العلماء
على عدم وجوب الوضوء في الغسل الا داود الظاهري فقال بالوجوب في غسل الجنابة واذا توضا اولا لا ياتي به ثانيا بعد
الغسل فقد اتفق العلماء على انه لا يستحب وضوءان ذكره النووي في شرح مسلم يعني لا يستحب وضوءان للغسل اما اذا اتى
بعد الغسل واختلف المجلس على مذهبنا او فصل بينهما بصلاة كما هو مذهب الشافعي فيستحب وفي الحديث ايضا
استحباب ان يدلك المستنجي يده بالتراب او بالحائط ليذهب الاستقذار منها وفيه استحباب تقديم غسل الراس
في الصب وقد اختلف فيه فقال الحلواني يفيض الماء على منكبه الايمن ثلاثا ثم الايسر ثلاثا ثم على سائر جسده وقيل يبدا
بالايمن ثم بالايسر ثم الراس وقيل يبدا بالراس وهو ظاهر لفظ الهداية وظاهر حديث ميمونة المتقدم وبه يضعف ما صححه

فصاحب الغرر والدرر من انه يوخر الرجلين وكذا صححه في المجتبى وفي قوله ثم يتوضأ اشارة الى انه يمسح الرأس في هذا
الوضوء وهو الصحيح لانه روي في بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم توضأ وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح
وفي البدائع انه ظاهر الرواية الثانية انه يوخر غسل قدميه وفيه خلاف ففي المبسوط والهداية انه يوخر غسل
قدميه اذا كان في مستنقع الماء الذي يجتمع والا لا يقدم وعند بعض مشايخنا وهو الاصح من مذهب الشافعي انه
لا يوخر مطلقا واكثر مشايخنا على انه يوخر مطلقا واصل الاختلاف ما وقع من روايتي عائشة وميمونة ففي رواية
عائشة انه توضأ وضوءه للصلاة ولم يذكر فيه تاخير القدمين قال الظاهر تقديم غسلهما فاخذ به الشافعي وبعض مشا يخنا
لطول الصحبة والضبط في الحديث وفي رواية ميمونة صريحا تاخير غسلهما فاخذ به اكثر مشايخنا لشهرتها وفي
المجتبى الاصح التفصيل وهو المذكور في الهداية ووجه التوفيق بين الروايتين بحمل ما روت عائشة على ما اذا لم
يكن في مجتمع الماء وحمل ما روت ميمونة على ما اذا كان في مجتمع الماء والظاهر ان الاختلاف في الاولوية لا في الجواز فقول
المشايخ التابعين بايتا غير انه لا فائدة في تقديم غسلهما لانهما يتلوثان بالغسالات بعد فيحتاج الى غسلهما ثانيا
معناه انه لا تحصل الفائدة الكاملة في التقديم وانما قلنا هذا لانه لو قدم غسلهما ولم يغسلهما ثانيا خرج عن الجنابة
وجازت صلاته على ما هو المفتى به لان الماء الذي اصابهما من الارض المجتمع فيه الغسالات مستعمل والماء المستعمل طاهر
على ما هو المفتى به وليس الذي اصاب قدميه من صبه على بقية بدنه غير ما اجتمع في الارض مستعملا اما على رواية عدم
التجزي فظاهر واما على رواية التجزي فلا يوصف هذا الماء بالاستعمال الا بعد انفصاله عن جميع البدن فالماء الذي اصاب
القدمين غير مستعمل لان البدن كله في الغسل كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة فيه من عضو الى عضو فحينئذ لا حاجة
الى غسلهما ثانيا الا على سبيل التنزه والافضلية لا اللزوم لان الماء المستعمل الذي اصابه من مجتمع الغسالات وان كان
طاهرا لكنه انتقل اليه الحدث حتى تعافه الطباع السليمة وقد صرح به الهندي فقال وهذا انما يتاتى على رواية
نجاسة الماء المستعمل ايضا ويدل على هذا ما ذكره في المحيط بقوله وانما لا يغسل رجليه لان غسلهما لا يفيد لانهما
يتنجسان ثانيا باجتماع الغسالات فعلم منه انه على رواية نجاسة الماء المستعمل وعليها فمعنى قولهم لا يفيد انه لا يفيد
طهارة تامة والا فقد افاد التقديم فائدة وهي حل القران ومس المصحف وان كانت قدماه متنجستين بالماء المستعمل وبهذا
ظهر فساد ما ذكره ابن الملك في شرح المجمع من انعدام الفائدة على رواية عدم التجزي فغسلهما مفيد لان الجنابة
تزول عن رجليه اذا غسلهما في الوضوء ويكون طاهرا في مجتمع الماء بعد غسل سائر جسده فانه فهم من رواية عدم التجزي
انه لو غسل رجليه اولا ثم غسل باقي بدنه يجب عليه اعادة غسل رجليه لاجل عدم ارتفاع الجنابة عنهما وهذا ادعاء عظيم
وسهو كبير فانهم اتفقوا على ان فرض غسل القدمين قد سقط بتقديمه ولكن يتعلق زوال الجنابة عنهما وهو موقوف
على غسل الباقي فرواية التجزي قائلة بالاول ورواية عدم التجزي قائلة بالثاني لا انها قائلة بوجوب اعادة غسل
الرجلين وفائدة اختلاف الروايتين انه لو تمضمض الجنب او غسل يديه يحل له قراءة القران ومس المصحف فعلى رواية
التجزي يحل له لزوال الجنابة عنه وعلى رواية عدم التجزي لا يحل له لعدم الزوال الان وقد صحح المشايخ هذه الرواية
وقد اندفع بما ذكرنا ايضا ما استشكله بعض المحشين من زوال الجنابة بصب الماء على الرأس كما هو العادة على راي
التجزي فقال يحل الاخفى ولم يجب عنه وهو سهو منه وتشويش فانهم اتفقوا على ان البدن في الغسل عضو واحد واتفقوا
على ان الماء لا يصير مستعملا الا اذا انفصل عن جميع البدن وان زالت الجنابة عن كل عضو انفصل عنه الماء وهذا ظاهر
لا يخفى والذي يظهر ان القايلين بالتاخير انما استحبوه ليكون الافتتاح والاختتام باعضاء الوضوء اخذا من حديث ميمونة
قال القاضي عياض في شرح مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوءه
وقولها اخر ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل ان يكون قوله ثانيا لاجل تلك البقعة انتهى فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل
مطلقا اعني سواء غسلهما اولا اكمالا للوضوء او لم يغسلهما وسواء اصابهما طين او كانتا في مستنقع الماء المستعمل او لم
يكن شيء من ذلك ثم لا يخفى تعين غسلهما بعد الفراغ من الغسل اذا كانتا في مستنقع الماء وكان على البدن

اما على رواية التجزي ...

الا بعد الانفصال عن العضو فيكون ... التجزي ... كلام

بجاسة

نجاسته من مني او غيره وفي الذخيرة نقلا عن العيون خاف الرجل ان ماء الحمام بعدما غسل قدميه فانه لم يعلم ان في الحمام جنبا اجزاه
انه لا يغسل قدميه وان علم ان في الحمام جنبا قد اغتسل يلزمه ان يغسل قدميه اذا خرج قال رحمه الله في واتقاناه وعلى
ما اخترناه في الماء المستعمل ينبغي ان لا يلزمه غسل القدمين لكن استثنى الجنب في الكتاب وانه موضع الاستثناء غير
قال انما استثنى الجنب لان الجنب يكون على بدنه قذر ظاهرا غالبا حتى لو لم يكن كان الماء المستعمل للمحدث والجنب
سواء ويكون طاهرا على رواية محمد ولا يلزمه غسل الرجلين وهو الظاهر انتهى وفي بقية حديث ميمونة ثم اتيته بالمنديل
فرده قال النووي فيه ترك استحباب ترك تنشيف الاعضاء وقال الامام الاختلاف في انه لا يحرم تنشيف
الاعضاء ولا يستحب ولكن على كراهته فيه خلاف بين الصحابة وقال القاضي يحتمل رده للمنديل لشيء راه او لاستعجاله في الصلاة
او تواضعا وخلافا لعادة اهل الترفه ويكون الحديث الاخر في انه كانت له خرقة يتنشف بها عند الضرورة وشدة البرد
لئلا يبرد الماء اعضاءه انتهى والمنقول في معراج الدراية وغيرها انه لا باس بالتمسح بالمنديل للمتوضي والمغتسل
الا انه ينبغي ان لا يبالغ ويستقصي فيبقى اثر الوضوء على اعضائه ولم ار من صرح باستحبابه الا صاحب منية المصلي فقال
ويستحب ان يمسح بمنديل بعد الغسل الثامنة الثالثة انه جميع السنن والمندوبات في الوضوء ثابتة في الغسل
فتسن النية ويندب التلفظ بها قال في البدايع واما اداب الغسل فهي اداب الوضوء لكن يستثنى منه ان من اداب
الوضوء استقبال القبلة بخلاف الغسل لانه يكون غالبا مع كشف العورة بخلاف الوضوء كذا في شرح منية المصلي ومن
مكروهاته الاسراف وتقدم تفسيره ولهذا قدر محمد في ظاهر الرواية الصاع للغسل والمد للوضوء وهو تقدير ادنى الكفاية
عادة وليس بتقدير لازم حتى ان من اسبغ بدون ذلك اجزاه وان لم يكفه يزاد عليه لان طباع الناس واحوالهم تختلف
كذا في البدايع ونقل النووي الاجماع على عدم لزوم التقدير وفي الخلاصة والافضل ان لا يقتصر على الصاع في الغسل
بل يغتسل بما زاد منه بعد ان لا يودي الى الوسواس فان ادى لا يستعمل الا قدر الحاجة انتهى ولا يخفى ما فيه فان ظاهره
انه يزيد على الصاع وان لم يكن به حاجة مع ان الثابت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بالصاع وثبت ايضا
في البخاري اغتساله صلى الله عليه وسلم بالصاع من رواية جابر وعائشة كما نقله النووي في شرح المهذب فكان الاقتصار
على ما فعله صلى الله عليه وسلم افضل اذا اكتفى به وقد قالوا ان مكث في الماء الجاري قدر الوضوء والغسل فقد اكمل السنة
والا فلا انتهى ويقاس ما لو توضأ في الحوض الكبير او وقف في المطر كما لا يخفى **قوله** ولا تنقض ضفيرتها ان بل اصلها اي
ولا يجب على المراة ان تنقض ضفيرتها ان بلت في الاغتسال اصل شعرها والضفيرة بالضاد المعجمة الذوابة من الضفر وهو
فتل الشعر وادخال بعضه في بعض ولا يقال بالظاء والاصل فيه ما رواه مسلم وغيره عن ام سلمة قالت قلت يا رسول الله اني
امراة اشد ضفر راسي افانقضه لغسل الجنابة فقال لا انما يكفيك ان تحثي على راسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك
الماء فتطهرين وفي رواية افانقضه للحيض والجنابة وفيه حديث عائشة بنحو معناه قال في فتح الباري ومقتضى هذا
الحديث عدم وجوب الايصال الى الاصول لكن قال في المبسوط وانما شرط تبليغ الماء اصول الشعر لحديث حذيفة فانه
كان يجلس الى جنب امراته اذا اغتسلت ويقول يا هذه ابلغي الماء اصول شعرك وشؤون راسك وهي مجمع عظام الراس ذكره
القاضي عياض واورد ان صاحب المعراج ان حديث ام سلمة معارض للكتاب واجيب تارة بالمنع فان مؤدى
الكتاب غسل البدن والشعر ليس منه بل متصل به نظرا الى اصوله فعملنا بمقتضى الايصال في حق الرجال حتى قلنا
يجب النقض على الاتراك والعلويين على الصحيح ويجب عليهن الايصال الى اثناء شعرها اذا كان منقوضا لعدم الحرج وبمقتضى
الايصال في حق النساء دفعا للحرج اذ لا يمكنهن حلقه وتارة بانه خص من الاية مواضع الضرورة كداخل العينين فيخص
بالحديث بعده واما امر عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما بنقض النساء رؤوسهن اذا اغتسلن فيحمل انه اراد
ايجاب ذلك عليهن في شعور لا يصل الماء اليها او يكون مذهبا له انه يجب النقض بكل حال كما هو مذهب النخعي ولا
يكون بلغه حديث ام سلمة وعائشة ويحتمل انه كان يامرهن بذلك على الاستحباب والاحتياط لا على الوجوب كذا ذكر
النووي في شرح مسلم وفي الهداية وليس عليها بل ذوايبها هو الصحيح وقال بعضهم يجب بلها ثلاثا مع كل بلة عصرة وفي صلوة

الثاني الصحيح انه يجب غسل الذوائب وان جاوزت القدمين والمختار عدم الوجوب كما صرح به في الجامع الحسامي كما نقله عنه
في المضمرات وصحح المذكور في المحيط والحاصل ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول الاكتفاء بالوصول الى الاصول منقوضا
كان او معقوصا وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الهداية وغيرها ويدل عليه الاحاديث الواردة في هذا الباب الثاني الاكتفاء بالوصول
الى الاصول اذا كان معقوصا ووجوب الايصال الى اثنائه اذا كان منقوضا ومشى عليه جماعة منهم صاحب المحيط
والبدائع والكافي الثالث وجوب بل الذوائب مع العصر وصحح كما قدمناه ولو الزقت المرأة راسها بالطيب بحيث لا يصل
الماء الى اصول الشعر وجب عليها ازالته وثمن ماء غسل المرأة ووضوئها على الزوج وان كانت غنية كذا في فتح القدير فصار كماء (ثمن ماء الغسل)
الشرب لانه مما لا بد منه وظاهره انه لا فرق بين غسل الجنابة وغيره من الواجب وذكر في السراج الوهاج تفصيلا في غسل
الحيض فقال ان انقطع لاقل من عشرة فعلى الزوج لاحتياجه الى وطيها بعد الغسل وان انقطع لعشرة فعليها لانه
لا حاجة له اليه للصلاة وقد يقال ان ما تحتاج اليه المرأة مما لا بد لها منه واجب عليه سواء كان هو محتاجا اليه اولا
فالاوجه الاطلاق كما قدمناه **قوله** وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله اي وفرض الغسل واختلف
المشايخ في سبب وجوبه فظاهر ما في الهداية ان انزال المني ونحوه سبب له فانه قال المعاني الموجبة للغسل انزال
المني الى اخره وتعقبه في النهاية بان هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها تنقضه
فكيف توجبه ورده في غاية البيان بان المراد ان الغسل يجب بهذه المعاني على طريق البدل وانما يتوجه ما اعترض به اذا
كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل لا لوجوبه ورد ايضا بانها تنقض ما كان وتوجب ما سيكون فلا منافاة
واجاب في المستصفى ايضا بان هذه المعاني شروط في الوجوب لا اسباب فاضيف الوجوب الى الشرط مجازا كقولهم
صدقة الفطر لان السبب يتعلق به الوجود والوجوب والشرط يضاف اليه الوجود فشارك الشرط السبب في الوجوب
وقال في الكافي وانما قال عند مني ولم يقل بمني لان سبب وجوب الغسل الصلاة او ارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال
والالتقاء شرط وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله عند عامة المشايخ وتعقبه
في غاية البيان بان الغسل يجب اذا وجد احد هذه المعاني وجدت الارادة اولا فكيف تكون سببا وقيل السبب الجنابة
ورد ايضا لوجوده في الحيض والنفاس واختار في غاية البيان ان السبب الجنابة او ما في معناها ليدخل الحيض والنفاس
ويرد عليه ما قدمناه في اول الكتاب من انه يوجد الحدث والجنابة ولا يجب الوضوء والغسل كما اذا كان قبل الوقت فالاولى
ان يقال سببه وجوب ما لا يحل مع الجنابة وهذا هو الذي اختاره في فتح القدير اعلم ان الامة مجمعة الان على
وجوب الغسل بالجماع وان لم يكن معه انزال وعلى وجوبه بالانزال وكانت جماعة من الصحابة على انه لا يجب الا بالانزال ثم
رجع بعضهم وانعقد الاجماع بعد الاخرين وفي الباب حديث انما الماء من الماء مع حديث ابي بن كعب عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الرجل ياتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ وفي الحديث الاخر اذا جلس بين شعبها الاربع
ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل قال العلماء العمل على هذا الحديث واما حديث الماء من الماء فالجمهور من
الصحابة ومن بعدهم قالوا انه منسوخ ويعنون بالنسخ ان الغسل من الجماع بغير انزال كان ساقطا ثم صار واجبا
وذهب ابن عباس وغيره الى انه ليس منسوخا بل المراد به نفي وجوب الغسل بالرؤية في النوم اذا لم ينزل وهذا
الحكم باق بلا شك واما حديث ابي بن كعب ففيه جوابان احدهما انه منسوخ والثاني انه محمول على ما اذا باشرها
فيما سوى الفرج كذا ذكر النووي في شرح مسلم لكن عندنا يشترط في وجوب الغسل بالانزال ان يكون انفصال المني عن
شهوة وهو ما ذكره بقوله عند مني ذي دفق وشهوة قال دفق الماء دفقا صبه صبا فيه دفع وشدة وفي ضياء الحلوم دفق
الماء دفقا صب ودفق الماء دفوقا يتعدى ولا يتعدى وعبر عنه في الهداية بقوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة
والاولى ان يقال نزول المني دون الانزال لانه يلزم من النزول الانزال دون العكس فان من احتلم او وجد على فخذه يجب
عليه الغسل بلا قصد الانزال ذكره الهندي فعلى هذا التقرير يكون ذكر الدفق اشتراطا للخروج من راس الذكر فانه يقال
دفق الماء دفوقا بمعنى خرج من محله بخلاف دفق دفقا فانه بمعنى صبه صبا لكن هذا انما يستقيم على قول ابي يوسف اما

عندهما

عندهما لا يستقيم لانهما لم يجعلا الدفق شرطا بل يكفي الشهوة حتى قالا بوجوبه اذا زايل المني عن مكانه بشهوة وان خرج بلا
دفق كذا في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما واجاب عنه في العناية وغاية البيان بان ابا حنيفة في كلامه فيستقيم
غايته يلزم منه ترك بعض موجباته عندهما في موضع بيانها انتهى ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يقال ان المراد بكون الانزال
على وجه الشهوة ان يكون للشهوة دخل في الانزال سواء كانت مقارنة او سابقة عليه مقارنة للانفصال وهذا
وعبارة المصنف اشد اشكالا لانه يرد عليها ما يرد على عبارة القدوري من انه لا يشمل مني المرأة لان ماءها لا يكون
دافقا كما في الرجل وانما ينزل من صدرها الى رحمها كما ذكره الولوالجي في فتاواه ويرد على عبارة المختصر خاصة التعلق في النزول
لان اشتراط الدفق يفيد اشتراط خروج المني بشهوة من راس الذكر وقوله عند انفصاله يفيد انه لو حذف
الدفق لكان اولى وقد يقال ان الدفق بمعنى المدفوق مصدر اللازم لما في ضياء الحلوم دفق الماء دفقا صبه ودفق الماء
دفوقا يتعدى ولا يتعدى وعبر عنه في الهداية بقوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة والاولى انفصال المني
دون الانزال لانه يلزم من النزول الانزال دون العكس فان من احتلم او وجد على فخذه يجب عليه الغسل بلا قصد
الانزال ذكره الهندي فعلى هذا التقرير يكون ذكر الدفق اشتراطا للخروج من راس الذكر فانه يقال دفق الماء دفوقا بمعنى
خرج من محله بخلاف دفق دفقا فانه بمعنى صبه صبا وقال الشافعي ان انزال المني موجب للغسل كيف كان ولو بلا شهوة
واستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء اي الاغتسال من الانزال وهو قول ... وفي
الدراية وفي الذخيرة وهو مختار بعض المشايخ واستدل في الهداية لنا بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو
في اللغة اسم لمن قضى شهوته فكان وجوب الاغتسال معلقا بالجنابة لا بخروج المني واورد على هذا انه استدلال
بمفهوم الشرط ولم تجب عنه وقد يقال ليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط بل لما كان الحكم معلقا بشرط ولم يوجد
كان الحكم معدوما بالعدم الاصلي لان عدم الشرط اوجب عدم الحكم وهذا لا يخفى على من اشتغل باصول اصحابنا قال في التنقيح
وعندنا العدم لا يثبت بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي واجاب في الهداية عن الحديث بانه محمول على الخروج
عن شهوة قال الشارحون وانما حمل على هذا لان العام اذا لم يمكن اجراؤه على العموم يراد اخص الخصوص للتيقن وهنا
ممتنع اجراؤه على العموم بانه لا يجب الغسل بانزال المذي والودي والبول بالاجماع والانزال عن شهوة مراد بالاجماع فلا
يكون غيره وهو انزال المني لا عن شهوة مرادا ولا يخفى ان هذا المسلك لو صح لكان اوفق بقول ابي يوسف لانه اخص
الخصوص الذي اريد بالاجماع ما يكون عن شهوة عند الخروج والانفصال جميعا فالاولى ما قدمناه من انه منسوخ او محمول
على صورة الاحتلام ولما كان ما ذكرناه واردا عدل والله اعلم عن طريقة الشارحين في فتح القدير فقال والحديث محمول على
الخروج عن شهوة لان اللام للعهد الذهني اي الماء المعهود والذي به عهدهم هو الخارج عن شهوة كيف وربما ياتي على اكثر
الناس جميع عمره ولا يرى هذا الماء مجردا عنها على ان كون المني يكون عن غير شهوة ممنوع فان عائشة اخذت في تفسيرها
اياه الشهوة على ما روى ابن المنذر ان المني هو الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل وكذا عن قتادة وعكرمة فلا
يتصور مني الا من خروجه عن شهوة والا فيفسد الضابط ثم اتفق اصحاب المذهب انه لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقره
من الصلب بشهوة الا اذا خرج على راس الذكر وانما الخلاف في انه هل يشترط مقارنة الشهوة للخروج فعند ابي
يوسف نعم وعندهما لا وقد اشار الى اختيار قولهما بقوله عند انفصاله اي فرض الغسل عند خروج مني موصوف بالدفق
والشهوة عند الانفصال عن محله عندهما وجه قول ابي يوسف ان وجوب الغسل متعلق بانفصال المني وخروجه وقد
شرطت الشهوة عند انفصاله فتشترط عند خروجه ولهما ان الجنابة قضاء الشهوة بالانزال فاذا وجدت مع الانفصال
صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها وان لم يخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فثبت بذلك
الانفصال من وجه وهو اقوى لما بقي عن الاحتياط واجب وهو العمل بالاقوى من الوجهين فوجب واورد في النهاية
الريح الخارجة من المفضاة لانها ان خرجت من القبل لا يجب الوضوء وان خرجت من الدبر وجب فينبغي ترجيح جانب الوجوب
احتياطا كما قالا هنا واجاب بان الشك هنا جاء من الاصل فتعارض الدليل الموجب وغير الموجب تساويا في القوة

فيشترط فعلهما لا الاصل الثابت بيقين ... وهو الدفق ودليل الوجوب
من الاصل وهو بعض وجود المانع الشهوة فكان فيه ايجاب الاغتسال ترجيحا لجانب الاصل على جانب الوصف
وهو صحيح لانه دليل الوجوب قد سبق بعضا وهو مزايلة المني عن مكانه على سبيل الشهوة وخروجه من العضو لا على
سبيل الدفق بقا ذلك والسبق من اسباب الترجيح فترجح جانب الوجوب لذلك واما هنا فاقترن الدليلان على سبيل
المدافعة فلا يثبت الحكم الحادث لتدافعهما بل يبقى ما كان على ما كان وفي المجمع وثمرة الاختلاف تظهر في ثلاثة فصول
احدها اذا احتلم فامسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم خرج المني يجب الغسل عندهما خلافا له والثاني اذا نظر الى
امراة بشهوة فزال المني عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى انكسرت شهوته ثم سال بعد ذلك لا عن دفق فعلى هذا
الخلاف والثالث ان المجامع اذا اغتسل قبل ان يبول او ينام ثم سال منه بقية المني من غير شهوة بعد الاغتسال
عندهما خلافا له فلو خرج بقية المني بعد البول او النوم او المشي لا يجب الغسل اجماعا لانه مذي وليس بمني لان البول
والنوم والمشي يقطع مادة الشهوة انتهى وفي فتح القدير وكذا لا يعيد الصلاة التي صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج
ما تاخر من المني اتفاقا وقيد المشي بالكثير في المجتبى واطلقه كثير والتقييد اوجه لان الخطوة والخطوتين لا يكون منهما
ذلك كما لا يخفى وفي المبتغى بخلاف المراة يعني تعيد تلك الصلاة اذا كانت مكتوبة اذا اغتسلت ثانيا لخروج بقية
منيها وفيه نظر ظاهر والذي يظهر انها كالرجل وفي المستصفى يعمل بقول ابي يوسف اذا كان في بيت انسان واحتلم
مثلا ويستحي من اهل البيت او خاف ان يقع في قلبهم ريبة بان طاف حول اهل بيتهم انتهى وفي السراج الوهاج والفتوى
على قول ابي يوسف في الضيف وعلى قولهما في غيره انتهى ولو خرج مني بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل وان
لم يكن ذكره منتشرا لا يجب الغسل كذا في فتاوى قاضي خان وغيره ومحمله انه وجد الشهوة بدليل تعليلهم
في التجنيس بان في حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال جميعا على وجه الدفق والشهوة وبهذا يتقيد اطلاق ما قدمناه
من ان المني الخارج بعد البول لا يوجب الغسل اجماعا قيل وعلى الخلاف المتقدم مستيقظ وجد ثوبه او فخذه بللا ولم
يتذكر احتلاما في انه مذي او مني يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق بالهواء خلافا له وفيه نظر فان
هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في الانفصال كذلك فالحق انها ليست بناء على الخلاف بل هو يقول
لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الموجب وهما اخذا بالاحتياط لقيام ذلك الاحتمال وقياسا على ما لو تذكر الاحتلام ورأى
بللا رقيقا حيث يجب اتفاقا فحمل الرقة على ما ذكرنا وقوله اقيس واخذ به خلف بن ايوب وابو الليث كذا في فتح القدير
واعلم ان هذه المسالة على اثني عشر وجها لانه اما ان يتيقن انه مني او مذي او ودي او شك في الاول والثاني او
في الاول والثالث او في الثاني والثالث وكل من هذه الستة اما ان يكون مع تذكر الاحتلام اولا فيجب الغسل اتفاقا فيما
اذا تيقن انه مني تذكر الاحتلام اولا وفيما اذا تيقن انه مذي وتذكر الاحتلام او شك انه مني او مذي او ودي وتذكر
الاحتلام في الكل ولا يجب الغسل اتفاقا فيما اذا تيقن انه ودي تذكر الاحتلام اولا او شك انه مذي او ودي ولم يتذكر
الاحتلام او تيقن انه مذي ولم يتذكر الاحتلام ويجب الغسل عندهما لا عند ابي يوسف فيما اذا شك انه مني او مذي
او مني او ودي ولم يتذكر الاحتلام فيهما وبهذا التقسيم وان لم اجده فيما رايت لكنه مقتضى عباراتهم الى ان قال
في فتح القدير التيقن متعذر مع النوم وفي الخلاصة متى لم يتيقن انه مذي لا يجب الغسل لان المني يرق باطالة المدة
فتتغير صورته صورة المذي لا حقيقة المذي انتهى وبهذا الحكم في النائم اذا استيقظ فوجد بللا اما اذا غشي عليه
فافاق فوجد مذيا او كان سكران فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه اتفاقا كذا في الخلاصة وغيرها والفرق ان المني
والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر في النوم تذكر اولا لان النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق بالهواء
او الغذاء فاعتبرناه منيا احتياطا ولا كذلك السكران والمغشي عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو وجد الزوجان
بينهما ماء دون تذكر ولا مميز بان لم يظهر غلظه ورقته ولا بياضه وصفرته يجب عليهما الغسل صححه في الظهيرية ولم
يذكروا القيد تنالوا يجب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذن كذا في فتح القدير وينبغي ان يتقيد ايضا بما اذا لم يظهر كونه

ودي

١٨

ودي طولا او عرضا فانه بعضهم قال … المراة ولعله اضعف هذا النوع من التمييز عنده
اعرض عنه وليس ببعيد فيما يظهر والقياس ان لا يجب الغسل على واحد منهما لوقوع الشك واذا لم يجب على واحد
منهما لا يجوز لهما ان يقتدي به والوجه فيه ظاهر ولا يخفى ان هذا كله فيما اذا لم يكن الفراش قد نام عليه غيرهما
قبلهما واما اذا كان قد نام عليه غيرهما وكان المني المرئي يابسا فالظاهر انه لا يجب الغسل على واحد منهما ولو احتلمت
المراة ولم يخرج الماء الى ظاهر فرجها عن محمد يجب وفي ظاهر الرواية لا يجب لان خروج منيها الى فرجها الخارج شرط لوجوب
الغسل عليها وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية والذي حرره في فتح القدير وقال انه الحق الاتفاق على تعلق وجوب
الغسل بوجود المني في احتلامها والقائل بوجوبه في هذه الخلافية انما يوجبه على وجود دفوق المني فالمراد بعدم
الخروج في قولهم ولم يخرج منها المني خروجه الى ظاهر الفرج وجوب الغسل في الخلافية المراد بالرؤية في جواب
النبي صلى الله عليه وسلم لام سليم لما سالته هل على المراة من غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا رات الماء العلم مطلقا فانها
لو تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فاستيقظت حتى جف فلم تر شيئا
لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية علم ورأى يستعمل حقيقة في علم باتفاق اهل اللغة
قال رايت الله اكبر كل شيء انتهى ولو جومعت المراة فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها او جومعت البكر لا غسل عليها
الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت وتعيد ما صلت من حين ما اغتسلت لانه ظهر انها صلت بغير طهارة ولو جومعت
فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها ولو قالت معي جني ياتيني في النوم مرارا واجد ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل
عليها وفي فتح القدير ولا يخفى انه مقيد بما اذا لم تر الماء فان راته صريحا وجب كانه احتلام وقد يقال ينبغي وجوب الغسل من
غير انزال لوجود الايلاج لانها تعرف انه يجامعها كما لا يخفى ولا يظهر هذا الاشتراط الا اذا لم يظهر لها في صورة الآدمي وفي
فتاوى قاضي خان اذا استيقظ فوجد بللا في احليله وشك في انه مني او مذي فعليه الغسل الا اذا كان ذكره منتشرا قبل
النوم فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر رأيه انه مني فيلزمه الغسل وهذه المسالة يكثر وقوعها والناس عنها غافلون
وهذه تقيد الخلاف المتقدم بين ابي يوسف وصاحبيه بما اذا لم يكن ذكره منتشرا ثم ان ابا حنيفة في هذه المسالة
ومسالة المباشرة الفاحشة ومسالة الفارة المتفسخة اخذ بالاحتياط وابا يوسف وافقه في الاحتياط في مسالة
المباشرة الفاحشة لوجود فعل هو سبب خروج المذي وخالفه في الفصلين الاخيرين لانعدام الفعل منه ومحمد وافقه
في الاحتياط في مسالة النائم لانه غافل عن نفسه فكان موضع الاحتياط بخلاف الفصلين الاخيرين فان المباشر
ليس بغافل عن نفسه فيحس بما خرج منه كذا في المبسوط وفي المحيط ولو ان رجلا عبث بذكره فرط شهوة له ان يستمني بعلاج
لتسكن شهوته ولا يكون ماجورا عليه ليته ينجو راسا براس هكذا روي عن ابي حنيفة وفي الخلاصة معزيا الى الاصل
المراهق لا يجب عليه الغسل لكن يمنع من الصلاة حتى تغتسل وكذا لو اراد الصلاة بدون الوضوء وكذا الكافر اذا اسلم
انتهى وفي القنية لو انزل الصبي مع الدفق وكان سبب بلوغه فالظاهر انه لا يلزمه الغسل انتهى قال بعض المتاخرين
ولا يخفى انه على هذا لا بد من توجيه المتون ولم يذكر توجيها وقد يقال ان غير المكلف مخصوص من اطلاق عباراتهم
نحو قولهم وموجبه انزال مني معناه ان انزال المني موجب للغسل على المكلف لا غيره وسياتي خلاف هذا في اخر بحث
الغسل ان شاء الله تعالى واعلم انه كما ينتقض الوضوء بنزول البول الى القلفة يجب الغسل بوصول المني اليها ذكره
في البدائع قوله وتواري حشفة في قبل او دبر عليهما اي وفرض الغسل عند غيبوبة ما فوق الختان وكذا غيبوبة
قدر الحشفة من مقطوعها في قبل امراة يجامع مثلها او دبر على الفاعل والمفعول به وان لم ينزل والتعبير بغيبوبة
الحشفة اولى من التعبير بالتقاء الختانين لتناوله الايلاج في الدبر ولان الثابت في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان
الرجل هو موضع القطع وهو ما دون حزة الحشفة وختان المراة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج
وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مخرج الذكر مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما
جلدة رقيقة تقطع منها في الختان فحصل ان ختان المراة متسفل تحته مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكر فاذا

انزل الصبي فبلغ لا يلزمه غسل

عايت الحشفة في الفرج فقد حاذي ختانه ختانها ولكن ينافي الموضع ختان المراة الخفاض ثم ذكر الختانين بطريق التغليب
قيد بالتواري لانه لو حاذي الختان في الفرج لم يجب الغسل ولكن ينتقض الوضوء على الخلاف المتقدم وقيدنا بكونه في قبل امراة
لان التواري في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقيدنا بكونها تجامع مثلها لان التواري في الميتة والصغيرة
لا يوجب الغسل الا بالانزال وقد تقدم الدليل من السنة والاجماع على وجوب الغسل بالايلاج وان لم يكن معه انزال
وهو بعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة واليه ذهب الشافعي لكن اصحابنا رضي الله عنهم منعوه الا ان ينزل
لان وصف الجنابة متوقف على خروج المني ظاهرا او حكما عند كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسله في المجرى لضعف
الدفق لعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما تجده المجامع في اثناء الجماع من اللذة بمقارنة الانزال فيجب حينئذ اقامة السبب
مقامه وهذه العلة كون الايجاب فيه الغسل فيتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الملاط به اذ ربما يلتذ فينزل ويخفى
لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتدا كذا في فتح القدير وحاصله ان الموجب انزال المني
حقيقة او تقديرا عند كمال سببه وفيما ذكرنا لم يوجد حقيقة ولا تقديرا للنقصان في سببه لكن هذا يستلزم تخصيص
النص بالمعنى ابتدا والعام لا يخصص بالمعنى ابتدا عندنا فيحتاج الى الجواب عن هذا ويحتاج ايضا الى الجواب
عن ما ذكره النووي في شرح المهذب بانه ينتقض بوطي العجوز الشوها المتناهية في القبح العميا البرصا المقطعة
الاطراف فانه يوجب الغسل بالاتفاق مع انه لا يقصد به لذة في العادة والمراجع عن هذين الايرادين جوابا وقد ظهر لي
في الجواب عن الاول ان هذا ليس تخصيصا للنص بالمعنى ابتدا وبيانه يحتاج الى مزيد كشف فاقول وبالله التوفيق انه
قد ورد حديثان ظاهرهما التعارض الاول الماء من الماء ومقتضاه ان الغسل لا يجب بالتقاء الختانين من غير انزال فان
الماء اسم جنس محلى بلام الاستغراق فمعناه جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بعين الماء لا مطلقا لوجوبه بالحيض
والنفاس والثاني حديث اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل ومقتضاه عموم
وجوب الغسل بتغييبة الحشفة من غير انزال فيشمل الصغيرة والبهيمة والميتة ويعارض الاول واذا امكن العمل
بهما وجب فقال علماؤنا ان الموجب للغسل هو انزال المني كما افاده الحديث الاول لكن المني تارة يوجد حقيقة وتارة
يوجد حكما عند كمال سببه وهو غيبوبة الحشفة في محل يشتهي عادة مع خفاء خروجه ولو كان في الدبر لكمال السببية فيه لانه
سبب لخروج المني غالبا كالايلاج في القبل لاشتراكهما في حرارة وشهوة حتى ان الفسقة اللوطة رجحوا افضا الشهوة
من الدبر على قضايها من القبل وفيه خبرا عن قوم لوط لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وفي الصغيرة
ونحوها لم يكن الايلاج سببا كاملا لانزال المني لعدم الداعية اليه فلم يوجد انزال المني حقيقة ولا تقديرا فلو قلنا بالوجوب
من غير انزال لكان فيه ترك العمل بالحديث اصلا وهو لا يجوز فكان هذا ايضا قولا بموجب العلة لا تخصيصا للنص بالقياس
ابتدا وكون انزال المني هو الموجب وهو اما حقيقة او تقديرا هو الذي ذكره مشايخنا في اصولهم في بحث ... قاطعين
النظر عن كون الماء من الماء منسوخا كما لا يخفى وجواب اخر انه يجوز تخصيص النص العام بالمعنى ابتدا عند جمهور الفقهاء
منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند لان موجبه عندهم ليس بقطعي واكثر اصحابنا يمنعونه لكونه عندهم قطعيا
والقياس ظني اما اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتدا وما نحن فيه من هذا القبيل لانه ظني الثبوت وان كان
قطعي الدلالة واما الجواب عن الثاني فلا نسلم ان المحل المشتهي وليس سالما لاجتماع هذه الاوصاف الشنيعة في امراة نادر
ولا اعتبار به هذا وقد ذكر في المبتغى خلافا في غايب الحشفة في فرجه فقال وقيل لا غسل عليه كالبهيمة والمراد
بالفرج الدبر ونقله في فتح القدير ولم يتعقبه وقد يقال انه غير صحيح فقد قال في غاية البيان واتفقوا على وجوب
الغسل من الايلاج في الدبر على الفاعل والمفعول به انتهى وجعل الدبر كالبهيمة بعيد جدا كما لا يخفى وفي فتح القدير
ان في ادخال الاصبع الدبر خلافا في ايجاب الغسل بلا فعل ذلك انتهى وقد اخذه من التجنيس ولفظه رجل ادخل اصبعه
في دبره وهو صايم اختلفوا في وجوب الغسل والقضاء والمختار انه لا يجب الغسل والقضاء لان الاصبع ليس آلة للجماع
فصار بمنزلة الخشبة ذكره في الصوم وقد حكي في السراج الوهاج خلافا في وطي الصغيرة التي لا تشتهي فمنهم من قال يجب

ادخل اصبعه في دبره لا غسل في المختار

مطلقا

١٩

مطلقا ومنهم من قال لا يجب مطلقا والصحيح انه اذا امكن الايلاج في محل الجماع من الصغيرة ولم يفضها فهي ممن يجامع مثلها فيجب الغسل
وعزاه للمصنف في الايضاح وقد يقال ان مقابل الصحيح ... على عدم الايلاج فلا يجب الغسل كما اختاره في النهاية معزيا
الى المحيط ولو لف على ذكره خرقة واولج ولم ينزل قال بعضهم يجب الغسل لانه يسمى مولجا وقال بعضهم لا يجب والاصح
ان كانت الخرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة وجب الغسل والا فلا والاحوط وجوب الغسل في الوجهين وان
اولج الخنثى المشكل ذكره في فرج امراة او دبرها فلا غسل عليهما لجواز ان يكون امراة وهذا الذكر منه زايد فيصير كمن
اولج اصبعه وكذا في دبر رجل او فرج خنثى لجواز ان يكونا رجلين والفرج زايد من منهما وكذا في فرج خنثى مشكل لجواز
ان يكون الخنثى المولج فيه رجلا والفرج زايد منه وان اولج رجل في فرج خنثى مشكل لم يجب الغسل عليه لجواز ان يكون
الخنثى رجلا والفرج منه بمنزلة الجرح وهذا كله اذا كان من غير انزال اما اذا انزل وجب الغسل بالانزال كذا في السراج
الوهاج وهذا الايراد على المصنف لان كلامه في حشفة وقبل محققين والله الموفق **قوله** وحيض ونفاس اي يفترض
الغسل عند حيض ونفاس وقد اختلف راي المصنف في كتبه في الموجب الحيض او انقطاعه فاختار في المستصفى ان
الموجب رؤية الدم او خروجه وعلله بان الدم اذا حصل نقض الطهارة الكبرى ولم يجب الغسل مع سيلان الدم لانه لا يفيد فاذا
انقطع امكن الغسل فوجب لاجل ذلك الحدث السابق واما الانقطاع فهو طهارة فلا توجب الطهارة واختار في الكافي
ان الموجب انقطاع الدم الاخر وجعله لان عنده لا يجب وانما يجب عند الانقطاع ونقل نظيره في المستصفى عن استاذه وعلله
بان الخروج منه مستلزم للحيض فقد وجد الاتصال بينهما فصحت الاستعارة وفي غاية البيان والله وهذا من عجايب الدنيا
لانه اذا كان الخروج ملزوما والحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض عند وجود الخروج لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم
ووجود الحيض عند وجوده محال بمرة انتهى اقول ليس في هذا شي من العجب وما العجب الا من الكلام على وجه يتوجه
عليه الاعتراض ولو فهم ان الخروج من الحيض مستلزم لتقدم الحيض لا لنفس الحيض لاستغنى عن هذا الاعتراض واستبعد
الزيلعي كون الانقطاع سببا لانه ليس فيه الا الطهارة ومن المحال ان توجب الطهارة الطهارة وانما يوجبها النجاسة ويدفع
هذا الاستبعاد بان الانقطاع نفسه ليس بطهر انما الطهر الحالة المستمرة عقيبه ولو سلم فلما كان الانقطاع لا بد منه في وجوب
الغسل اذ لا فايدة في الغسل بدونه نسبت السببية اليه وان كان السبب في الحقيقة خروج الدم فالحاصل انهم
اختلفوا هل الغسل يجب بخروج الدم بشرط الانقطاع او يجب بنفس الانقطاع ورجح بعضهم الثاني بان الحيض اسم لدم مخصوص
والجوهر لا يكون سببا للمعنى والحق غير القولين بل انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل الشيخ
سراج الدين الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحايض والنفسا قبل وجوب
الصلاة او ارادة ما لا يحل الا به حينئذ لا فايدة لهذا الخلاف من جهة الاثم فانهم اتفقوا على عدم الاثم قبل وجوب
الصلاة فظهر بهذا ضعف ما نقله في السراج الوهاج من انه جعل فايدة الخلاف تظهر فيما اذا انقطع الدم بعد طلوع
الشمس واخرت الغسل الى وقت الظهر فعند الكرخي وعامة العراقيين تاثم وعند البخاريين لا تاثم وعلى هذا الخلاف وجوب
الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء بالحدث وعند البخاريين بالصلوة انتهى وقد يقال ان فايدته تظهر في التعاليق كما
لو قال ان وجب عليك الغسل فانت طالق وقد ظهر لي فايدة اخرى وهي ما اذا استشهدت قبل انقطاع الدم فمن
قال السبب نفس الحيض قال انها تغتسل لان الشهادة لا ترفع ما وجب قبل الموت كالجنابة ومن قال ان السبب انقطاعه
قال لا تغتسل لعدم وجوب الغسل قبل الموت وقد صحح في الهداية في باب الشهيد انها تغتسل فكان ترجيحا لكون السبب
الحيض كما لا يخفى واما دليل وجوب الغسل من الحيض والنفاس فالاجماع نقله صاحب البدايع من ائمتنا والنووي في شرح
المهذب عن ابن المنذر وابن جرير الطبري واستدل بعضهم للحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وجه الدلالة
انه يلزمها تمكين الزوج من الوطي ولا يجوز ذلك الا بالغسل وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا ثبت هذا فيما دون
العشرة ثبت في العشرة بدلالة النص لان وجوب الاغتسال لاجل خروج الدم وقد وجد في العشرة فان قيل انما
وجب الاغتسال فيما دون العشرة لتتاكد به صفة الطهارة من الحيض وزوال الاذى ليثبت الحل للزوج ولهذا ثبت الحل

اولج المشكل في فرج امراة او رجل او مثله

بعض وقت صلوة عليها واذا لم يسقط الوجوب التأكد بمضي وقت الصلاة وبناء عليها وفي العشرة قد تأكد صفة الطهارة
بنفس الانقطاع فانعدم المعنى الموجب فلا يمكن الالحاق بطريق الدلالة كما لا يمكن اثبات الحد باللواطة بمعنى الحرمة
لانعدام المعنى الموجب للحد بعد الحرمة وهو كثرة الوقوع فلما ليس كذلك بل المعنى الموجب موجود لانه اما الحدث
او ارادة الصلاة على الخلاف وكلاهما ثابت هنا فاما الفرق الذي يدعيه فانما يثبت اذا كان وجوب الاغتسال لثبوت
الحل وليس كذلك الا ترى انها لو لم تكن ذات زوج وجب عليها الاغتسال مع انعدام المعنى الذي يدعيه ولكنه وان
وجب بسبب اخر جعل غاية للحرمة فيما دون العشرة فان الحيض به تنتهي فتنتهي الحرمة المبنية عليها فعرفنا بعبارة
النص في قراءة التشديد حرمان القربان مغيا الى الاغتسال فيما دون العشرة وباشارته وجوب الاغتسال وبدلالة
وجوبه في العشرة كذا في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة ويدل عليه ايضا حديث فاطمة بنت ابي حبيش ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي رواه البخاري ومسلم عن
عائشة وفي بعض الروايات فاغسلي عنك الدم وصلي وفي البدائع ولا نص في النفساء وانما عرف بالاجماع ثم اجماعهم يجوز ان يكون
على خبر في الباب لكنهم تركوا نقله اكتفاء بالاجماع ويجوز ان يكون بالقياس على دم الحيض لكون كل منهما دما خارجا من
الرحم انتهى والمذكور في الاصول ان الاجماع في كل حادثة لا يتوقف على نص على الاصح وفي الكافي للحاكم الشهيد واذا
اجنبت المراة ثم ادركها الحيض فان شاءت اغتسلت وان شاءت اخرت حتى تطهر وعند مالك عليها ان تغتسل
بناء على اصله ان الحائض لها ان تقرأ القرآن فيفيد اغتسالها عن الجنابة بهذه الفائدة **قوله** لا مذي وودي واحتلام
بلا بلل بالجر عطف على مني اي لا يفترض الغسل عند هذه الاشياء اما المذي ففيه ثلاث لغات المذي باسكان الذال
وتخفيف الياء والمذي بكسر الذال وتشديد الياء وهاتان مشهورتان قال الازهري وغيره التخفيف افصح واكثر والثالثة المذي
بكسر الذال واسكان الياء حكاها ابو عمر الزاهد في شرح الفصيح عن ابن الاعرابي ويقال مذى بالتخفيف وامذى ومذّى
بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض رقيق يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا دفق ولا يعقبه فتور وربما لا يحس بخروجه
وهو اغلب في النساء من الرجال وفي بعض الشروح ان ما يخرج من المراة عند الشهوة يسمى القذا بفتحتين والودي
باسكان الدال المهملة وتخفيف الياء والمحفوظ عند جمهور اهل اللغة غير هذا وحكى الجوهري في الصحاح عن الاموي انه
قاله بتشديد الياء وحكى صاحب مطالع الانوار لغة انه بالذال المعجمة وهذا شاذ ان يقال ودى بتخفيف الدال
واودى وودّى بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض كدر ثخين يشبه المني في الثخانة ويخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج
عقب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة وعند حمل شيء ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما واجمع العلماء انه لا يجب
الغسل بخروج المذي والودي كذا في شرح المهذب واذا لم يجب بهما الغسل وجب بهما الوضوء وفي المذي حديث علي المشهور
الصحيح الثابت في البخاري ومسلم وغيرهما فان قيل ما فائدة ايجاب الوضوء بالودي وقد وجب بالبول السابق عليه قلنا عن ذلك
اجوبة احدها فائدته في من به سلس البول فان الودي ينقض وضوءه دون البول ثانيها في من توضأ عقب البول قبل خروج الودي
ثم خرج الودي فيجب به الوضوء ثالثها يجب الوضوء لو قصر الانتقاض به كما فرع ابو حنيفة مسائل الكراهة لو كان ينقو بحجر ارجاكال
في العناية وفيه ضعف ورابعها قبل الودي ما خرج بعد الاغتسال من الجماع وبعد البول وهو شيء لزج كذا فسره في الخزانة
والتبيين فالاشكال انما يرد على من اقتصر في تفسيره على ما يخرج بعد البول خامسها ان وجوب الوضوء بالبول لا ينافي الوجوب
بالودي بعده ويقع الوضوء منهما حتى لو حلف لا يتوضأ من رعاف فرعف ثم بال او عكسه فتوضأ فالوضوء منهما فيحنث وكذا
لو حلفت لا تغتسل من جنابة او حيض فجامعها زوجها وحاضت فاغتسلت فهو منهما وتحنث وهذا ظاهر الرواية
وقال الجرجاني الطهارة من الاول دون الثاني مطلقا وقال الهندواني ان اتحد الجنس كما اذا بال ثم بال فالوضوء من الاول وان اختلف
كان بال ثم رعف فالوضوء منهما ذكره في الذخيرة وقد رجح المحقق في فتح القدير تبعا للآمدي قول الجرجاني لان الناقض يثبت
الحدث ثم يجب ازالته عند وجوب مشروطه وهو امر واحد لا تعدد في اسبابه فالثابت بكل سبب هو الثابت بالاخر اذ لا
يوجب خلاف ذلك فالناقض الاول لما اثبت الحدث لم يعمل الثاني شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل نعم لو وقعت الاسبا

دفعة

دفعة اضيف ثبوته الى الكل ولا ينفي ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثر وعند
الاجتماع ثابتة للكل في حال الاجتماع وهذا امر معقول يجب قبوله والحق احق ان يتبع ويجب حمله على الحكم تتعدد الحكم
معنا ولا يستلزم ان يتداخل في كل موضع لانه يتنوع وقوع تعدد العلل بحكم واحد ويعم في الاصول يثبتونه واما الاحتلام
فهو افتعال من الحلم بضم الحاء واسكان اللام وهو ما يراه النائم من المنامات يقال حلم في منامه بفتح الحاء واللام واحتلم
وحلمت بكذا هذا اصله ثم جعل اسما لما يراه النائم من الجماع فيحدث معه انزال المني غالبا فغلب لفظ الاحتلام
في هذا دون غيره من انواع المنام لكثرة الاستعمال وحكمه عدم وجوب الغسل اذا لم ير بللا وفي البخاري ومسلم عن ام سلمة
رضي الله عنها قالت جاءت ام سليم امراة ابي طلحة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحيي من
الحق هل على المراة من غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رأت الماء ونقل النووي في شرح المهذب عن ابن المنذر الاجماع عليه
واما ما استدل به في بعض الشروح من حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر
الاحتلام قال يغتسل وعن الرجل يرى انه احتلم ولا يجد البلل قال لا غسل عليه فهو وان كان مشهورا رواه الدارمي وابو داود
والترمذي وغيرهم لكنه من رواية عبد الله بن عمر العمري وهو ضعيف عند اهل العلم لا يحتج بروايته ويغني عنه حديث ام سليم
المتقدم فانه يدل على جميع ما يدل عليه هذا كذا في شرح المهذب ولا يقال ان الاستدلال بحديث ام سليم صحيح على
مذهب من يقول بمفهوم الشرط وانتم لا تقولون به لانا نقول ان الحكم معلق بالشرط فاذا عدم الشرط انعدم الحكم بالعدم
الاصلي لا بان عدم الشرط اثر في عدم الحكم كما تقدم **قوله** وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة اي وسن الغسل لاجل هذه
الاشياء اما الجمعة فلما روى الترمذي وابو داود والنسائي واحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن ابي شيبة في مصنفه
وابن عبد الرزاق في الاسناد كلهم عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة
فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل قال الترمذي حديث حسن صحيح اي فبالسنة اخذ ونعمت هذه الخصلة
وقيل فبالرخصة اخذ ونعمت الخصلة هذه والاول اولى لانه قال وان اغتسل فالغسل افضل فتبين ان الوضوء سنة
لا رخصة كذا في الطلبة والضمير في فبها يعود الى غير المذكور وهو جائز اذا كان مشهورا وهذا مذهب جمهور العلماء وفقهاء
الامصار وهو المعروف من مذهب مالك واصحابه وما وقع في الهداية من انه واجب عند مالك فقال بعض الشارحين انه
غير صحيح فانه لم يقل احد بالوجوب الا اهل الظاهر وتمسكوا بما رواه البخاري ومسلم من حديث عمر قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من جاء منكم الجمعة فليغتسل والامر للوجوب وروى البخاري ومسلم من حديث الخدري ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال غسل الجمعة واجب على كل محتلم وقد اجاب الجمهور عنه بثلاثة اجوبة احدها ان الوجوب قد كان ونسخ ودفع بان
الناسخ وان صححه الترمذي لا يقوى قوة حديث الوجوب وليس فيه تاريخ ايضا فعند التعارض يقدم الموجبة ثانيها انه
من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كما يفيده ما اخرج ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاؤوا فقالوا يا ابن عباس اترى
الغسل يوم الجمعة فقال لا ولكنه اطهر وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب وساخبركم كيف بدأ
الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف انما
هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح حتى
اذى بعضهم بعضا فلما وجد عليه السلام تلك الرياح فقال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس
احدكم افضل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم
وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق ثالثها ان المراد بالامر الندب وبالوجوب الثبوت شرعا على
وجه الندب كانه قال واجب في الاخلاق الكريمة وحسن السنة بقرينة متصلة ومنفصلة اما المتصلة فهي انه قرنه
بما لا يجب اتفاقا كما رواه مسلم من حديث الخدري انه عليه السلام قال غسل الجمعة على كل محتلم والسواك والطيب
ما يقدر عليه ومعلوم ان الطيب والسواك ليسا بواجبين فكذلك الغسل واما قول ابي هريرة كغسل الجنابة
فانما اراد التشبيه في الهيئة والكيفية لا في كونه فرضا يدل عليه ما رواه الترمذي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه

وسلم قال من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فدنا واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة ايام ومن مس
الحصى فقد لغى وهذا نص في الاكتفاء بالوضوء واما القرينة المتصلة فهي قوله ومن اغتسل فالغسل افضل واما
كون الغسل سنة للعيدين وعرفة فبما رواه ابن ماجة في سننه عن الفاكه بن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة ورواه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده وزاد فيه يوم الجمعة ورواه
احمد في مسنده ايضا وروى ابن ماجة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين واما
كونه سنة للاحرام فبما اخرجه الترمذي في الحج وحسنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى النبي صلى
الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وقد ذهب بعض مشايخنا الى ان هذه الاغتسال الاربعة مستحبة اخذا من
قول محمد في الاصل ان غسل الجمعة حسن قال في فتح القدير وهو النظر لانا ان قلنا بان الوجوب انتسخ لا يبقى حكم اخر
بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور يفيد الاستحباب وكذا ان قلنا بانه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وان حملنا الامر
على الندب فدليل الندب يفيد الاستحباب اذ لا سنة دون مواظبته صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لازم الندب ثم
يقاس عليه باقي الاغسال وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب واما ما رواه ابن ماجة في العيدين
وعرفة من حديثي الفاكه وابن عباس المتقدم ذكرهما فضعيفان قاله النووي وغيره واما ما رواه الترمذي في الاهلال
فواقعة حال لا تستلزم المواظبة بل الا لازم الاستحباب الا ان يقال الاهلال اسم جنس فيعم لفظا كل اهلال صدر منه
فيثبت سنية هذا الغسل انتهى لكن قال تلميذه ابن امير حاج والذي يظهر استنان غسل الجمعة لما عن عائشة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من اربع من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت ومن الحجامة رواه ابو داود
وصححه ابن خزيمة والحاكم وقال على شرط الشيخين وقال البيهقي رواته كلهم ثقات مع ما تقدم فان هذا الحديث ظاهر
يفيد المواظبة وما تقدم يفيد جواز الترك من غير لوم وبهذا القدر تثبت السنة ثم اختلفوا فعند ابي يوسف
الغسل في الجمعة والعيدين سنة للصلوة لا لليوم لانها افضل من الوقت وعند الحسن لليوم لاظهار فضيلته هكذا في كثير من
الكتب وفي بعض الكتب كالنهاية والمعراج ذكر محمد مكان الحسن قالوا والصحيح قول ابي يوسف وتظهر ثمرة الاختلاف في من
لا جمعة عليه هل يسن له الغسل اولا وفي من اغتسل ثم احدث ثم توضأ وصلى به الجمعة لا يكون له فضل غسل الجمعة عند
ابي يوسف خلافا للحسن وفي من اغتسل بعد الصلوة قبل الغروب فعند ابي يوسف لا وعند الحسن نعم كذا ذكر الشارحون
والمنقول في فتاوى قاضي خان في باب صلوة الجمعة انه لو اغتسل بعد الصلوة لا يعتبر بالاجماع وهو الاولى فيما يظهر لي لان
سبب مشروعيته هذا الغسل لاجل ازالة الاوساخ في بدن الانسان اللازم منها حصول الاذى عند الاجتماع وهذا
المعنى لا يحصل بالغسل بعد الصلوة والحسن رحمه الله وان كان يقول هو لليوم لا للصلاة لكن يشترط ان يتقدم على الصلاة ولا
يتخلل الحدث بين الغسل عنده وعند ابي يوسف يضر وفي الكافي للمصنف وخلاصة الفتاوى ولا يظهر فايدة الخلاف والصلوة
فيما لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل الغسل عند ابي يوسف وعند الحسن لا وتعقبه الزيلعي بانه مشكل جدا لانه
لا يشترط وجود الاغتسال فيما بين الاغتسال لاجله وانما يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال الا ترى ان ابا
يوسف لا يشترط الاغتسال في الصلاة وانما يشترط ان يصليها بطهارة الاغتسال فكذا ينبغي ان يكون هنا متطهرا بطهارة
في ساعة من اليوم عند الحسن لان ينتفي الغسل فيه انتهى واقره عليه في فتح القدير وقد يقال ان ما استشهد به بقوله
الا ترى الى اخره لا يصلح للاستشهاد لان ما بين الاغتسال لاجله عند الحسن وهو اليوم يمكن انشاء الغسل فيه فلو قيل
باشتراطه امكن بخلاف ما هو الاغتسال لاجله عند ابي يوسف وهو الصلوة لا يمكن انشاء الغسل فيها فافترقا لكن المنقول
في فتاوى قاضي خان في باب صلوة الجمعة انه اذا اغتسل قبل الصبح وصلى بذلك الغسل كانت صلوة بغسل عند الحسن وفي
معراج الدراية لو اغتسل يوم الخميس او ليلة الجمعة استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة انتهى ولم ينقل خلافا
وينبغي ان لا تحصل السنة عند ابي يوسف لاشتراطه ان لا يتخلل بين الغسل والصلاة حدث والغالب في مثل هذا
القدر من الزمان حصول حدث بينهما ولا تحصل السنة ايضا عند الحسن على ما في الكافي وغيره اما على ما في الكافي فظاهر واما

علي ما في غيره

علي ما في غيره فلانه يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال في اليوم لا قبله ولو اغتسل يوم الجمعة يوم العيد او عرفة وجامع
ثم اغتسل ينوب عن الكل كذا في معراج الدراية ثم في البدايع يجوز ان يكون غسل عرفة على هذا الاختلاف ايضا يعني ان يكون
للوقوف او لليوم كما في الجمعة قال ابن امير حاج والظاهر انه للوقوف وما اظن احدا ذهب الى استنانه لمن في عرفة من غير حضور
عرفات وفي المنبع شرح المجمع فان قلت هل تاتي هذا الاختلاف في غسل العيد ايضا قلت يحتمل ذلك لكني
ما ظفرت به انتهى قلت والظاهر انه للصلاة ايضا ويشهد له ما صح في موطأ مالك عن نافع ان عبد الله بن عمر كان
يغتسل يوم الفطر قبل ان يغدو انتهى وعبارة المجمع اولى من عبارة المصنف حيث قال وفي عرفة ليبين انه لا ياتي بالسنة
الا اذا اغتسل في نفس الجبل بخلاف عبارة المصنف فانها صادقة بما اذا اغتسل خارجه لاجله ثم دخله قوله ووجب
للميت اي الغسل فرض على المسلمين على الكفاية لاجل الميت وهذا هو مراد المصنف من الوجوب كما صرح به في الوافي
في الجنائز وفي فتح القدير انه بالاجماع الا ان يكون الميت خنثى مشكلا فانه مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغسل في ثيابه والاول
اولى وسياتي في الجنائز ان شاء الله تعالى دليله وهل يشترط لهذا الغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه
عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه كذا في فتح القدير والنافية نظر نذكره ان شاء الله تعالى في الجنائز
وما نقله مسكين من قوله وقيل غسل الميت سنة مؤكدة فغير نظر بعد نقل الاجماع اللهم الا ان يكون قولا غير معتد به
فلا يقدح في انعقاد الاجماع قوله ولمن اسلم جنبا والا ندب اي افترض الغسل على من اسلم حال كونه جنبا فاللام
بمعنى على بقرينة قوله والا ندب اذ لو كانت اللام على حقيقتها لاستوت الحالتان كما لا يخفى وعبارة اصله الوافي احسن
لفظا وندب لمن اسلم ولم يكن جنبا والا لزم وقد اختلف المشايخ في الكافر اذا اسلم وهو جنب فقيل لا يجب لانهم
غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة وهو رواية وفي رواية يجب وهو الاصح لبقاء صفة الجنابة بعد
بعد الاسلام فلا يمكنه اداء المشروط بدون الطهارة فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم اسلمت قال شمس الائمة
لا غسل عليها بخلاف الجنب والفرق ان صفة الجنابة باقية بعد الاسلام فكانه اجنب بعده والانقطاع في الحيض
هو السبب ولم يتحقق بعد ذلك ولو اسلمت حايضا ثم طهرت وجب عليها الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام او هي بالحيض
قيل يجب عليها لا عليه فهذه اربعة فصول قال قاضي خان والاحوط وجوب الغسل في الفصول كلها انتهى وفي فتح
القدير ولا نعلم خلافا في وجوب الوضوء للصلاة اذا اسلم محدثا والمعنى للفرق بين ما تين فانه ان اعتبر حال البلوغ
وان انعقاد علة التكليف فهو كحال انعقاد العلة لا يجب عليهما وان اعتبر ان توجه الخطاب حتى اتحد ما
وجب عليهما والحيض اما حدث او يوجب حدثا في رتبة حدث الجنابة كما سيحققه في بابه فوجب ان يتحد حكمه بالذي
اسلم جنبا وجوابه ان السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتداء الحيض قبله فثبت الانقطاع
الا وهي بالغة انتهى وبعد الجواب بعد تسليمه يصلح جوابا عما يرد على الفرق بين المراة اذا بلغت بالحيض والصبي اذا
بلغ بالاحتلام ولقايل ان يمنعه لما تقدم ان المختار ان السبب في وجوب الغسل على الحائض ليس الحيض ولا انقطاعه
وانما هو وجوب الصلاة فحينئذ لا فرق بينهما والجواب الصحيح ان الصحيح وجوب الاغتسال على الصبي اذا بلغ بالاحتلام
ذكره في معراج الدراية معزيا الى امالي قاضي خان واما ما يرد على الفرق بين المراة الحائض اذا اسلمت بعد الانقطاع
وبين المسلم اذا كان جنبا فلم يحصل الجواب عنه من المحقق فالاولى القول بالوجوب عليهما كما ذكره قاضي خان والى
هنا تمت انواع الاغتسال وهي فرض وسنة ومندوب فالفرض سبعة انواع من انزال المني بشهوة وتواري حشفة
ولو كان كافرا ثم اسلم ومن انقطاع حيض او نفاس ولو كانت كافرة ثم اسلمت والخامس غسل الميت والسادس الغسل عند
اصابة جميع بدنه بنجاسة او بعضه وخفي مكانها وكثير من المشايخ قسموا انواعه الى فرض وواجب وسنة ومندوب وجعلوا
الواجب غسل الميت وغسل الكافر اذا اسلم جنبا ولا يخفى ما فيه فان هذا الذي سموه واجبا ثبوت الجواز بعينه
والمنقول في باب الجنائز ان غسل الميت فرض فالاولى عدم اطلاق الواجب عليه لانه ربما يتوهم انه غير الفرض بناء على
اصطلاحنا المشهور والمسنون اربعة كما تقدم والمندوب غسل الكافر اذا اسلم غير جنب وللدخول مكة وللوقوف

مزدلفة ويوم دخول مدينة النبي صلى الله عليه وسلم وللمجنون اذا افاق والصبي اذا بلغ بالسن ومن غسل الميت والحجامة والشبهة
المختلف فيها وليلة القدر اذا رآها وللتائب من الذنب وللقادم من السفر ولمن يراد قتله وللمستحاضة اذا انقطع دمها
ذكر هذه الاربعة في شرح منية المصلي معزيا الى الخزانة الاكمل وفي شرح المهذب من الغسل المسنون غسل الكسوف
وغسل الاستسقاء وسنة ابن ثلاثة اغسال الرمي الجمار ومن المستحب الغسل لمن اراد حضور مجمع الناس ولم اجده لاصحابنا فيما
عندي والله الموفق **قوله** ويتوضا بما السما والعين والبحر اي الطهارة جائزة بما السما كما صرح به القدوري وغيره
المشايخ يطلقون الجواز بمعنى الحل تارة وبمعنى الصحة وهي اللازمة للاول من غير عكس والغالب ارادة الاول في الافعال
والثاني في العقود والمراد هنا الاول ومن قال بعموم المشترك استعمل الجواز هنا بالمعنيين والما هو الجسم اللطيف السيال
الذي به حياة كل نام واصله موه بالتحريك وهو اسم مرفوض فيما ابدل من الها ابدال الالف منها فان الهمزة فيه كمبدلة
من الها في موضع اللام وجمع على مياه جمع كثرة وجمع قلة على امواه والعين لفظ مشترك بين الشمس والينبوع والذهب
والنقد والجاسوس والمطر وولد البقر الوحشي وخيار الشي ونفس الشي والناس القليل وحرف من
حروف التهجي وما عن يمين قبلة العراق وعيب في الجلدة وغير ذلك والمراد به هنا الينبوع بقرينة السياق وفي قوله والبحر
عطفا على السما اي وبما البحر اشارة الى رد قول من قال ان ما البحر ليس بما حتى حكي عن ابن عمر انه قال في ما البحر التيمم احب الي
منه كما نقله عنه في السراج الوهاج وقسم هذه المياه باعتبار ما يشاهد عادة والا فالكل من السما لقوله تعالى الم تر
ان الله انزل من السما ما فسلكه ينابيع في الارض وقيل ليس في الاية ان جميع المياه تنزل من السما لان ما نكرة في الاثبات
ومعلوم انها لا تعم قلنا بل تعم بقرينة الامتنان به فان الله ذكره في معرض الامتنان به فلو لم يدل على العموم لفات المطلوب
والنكرة في الاثبات تفيد العموم بقرينة تدل عليه كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ثم اعلم ان الما نوعان
مطلق ومقيد فالمطلق هو ما يسبق الى الافهام بمطلق قولنا ما ولم يقم به خبث ولا معنى يمنع جواز الصلاة فخرج
الما المقيد والما المتنجس والما المستعمل والمطلق في الاصول هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كما
السما والعين والبحر والاضافة فيه للتعريف بخلاف الما المقيد فان القيد لازم له لا يجوز اطلاق الما عليه بدون القيد
كما الورد وقد اجمعوا على جواز الطهارة بما السما واستدلوا له بقوله تعالى وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به وقد
استدل جماعة بقوله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا وبالحديث الصحيح الذي رواه مالك في الموطا وابو داود والترمذي
والنساي وغيرهم عن ابي هريرة قال سال سايل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا
القليل من الما فان توضانا به عطشنا افنتوضا بما البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماوه الحل ميتته
قال البخاري في غير صحيحه هو حديث صحيح وقال الترمذي حديث حسن صحيح واورد ان التمسك بالاية والحديث لا يصح الا اذا كان
الطهور بمعنى المطهر كما هو مذهب الشافعي ومالك واما اذا كان بمعنى الطاهر كما هو مذهبنا فلا يمكن الاستدلال
والدليل على انه بمعنى الطاهر قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا وصفه بانه طهور وان لم يكن هناك ما يتطهر به
وقال جرير عذاب الثنايا ريقهن طهور ومعناه طاهر واهل العربية على ان الطهور فعول من طهر وهو لازم والفعل
اذا لم يكن متعديا لم يكن الفعول منه متعديا كقطوع نووم من نام وضحوك من ضحك واذا كان متعديا فالفعول منه كذلك
كقولهم قتول وضروب من قتل وضرب قلنا انما تفيد هذه الصيغة التطهير من طريق المعنى وهو ان هذه الصيغة
للمبالغة فان في الشكور والغفور من المبالغة ما ليس في الغافر والشاكر فلا بد ان يكون في الطهور معنى زايد ليس في الطاهر
ولا يكون تلك المبالغة في طهارة الما الا باعتبار التطهير لان في نفس الطهارة كلتا الصفتين سوا فيكون صفة التطهير له
بهذا الطريق لا ان الطهور بمعنى المطهر واليه اشار في الكشاف والمغرب قال وما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان
طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل
عليكم من السما ما ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شي وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية
كقطوع ومنوع والطهور يجي صفة نحو ما طهورا واسما لما يتطهر به كالوضوء اسم لما يتوضا به ومصدرا نحو تطهرت طهورا

حسنا ومنه قوله لا صلاة الا بطهور اي طهارة فاذا كان بمعنى ما يتطهر به صح الاستدلال والاحتجاج الا ان يحمل بمعنى المطهر
يلزم جعل اللازم متعديا كذا قرره بعض الشارحين وفيه بحث من وجوه الاول ان الله تعالى وصف شراب اهل الجنة
باصل الصفات وهو التطهير الثاني ان جريرا قصد تفضيلهن على ساير النسا فوصف ريقهن بانه مطهر يتطهر به لكماله
وطيب ريقهن وامتيازه على غيره ولا يحمل على طاهر لانه لا مزية لهن في ذلك فان كل النسا ريقهن طاهر وكذلك كل
حيوان طاهر اللحم كذلك كالابل والبقر الثالث ان قوله ولا يكون تلك المبالغة في طهارة الما الا باعتبار التطهير
قد يمنع بان المبالغة فيه باعتبار كثرته وجودته في نفسه لا باعتبار التطهير والمراد بما السما المطر والندى والثلج
والبرد اذا كان متقاطرا وعن ابي يوسف يجوز وان لم يكن متقاطرا والصحيح قولهما وقد استدل على جواز الطهارة
بما الثلج والبرد بما ثبت في الصحيح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسكت بين تكبير
الاحرام والقراة سكتة فيقول فيها بعد الثنا اللهم اغسل خطاياي بالما والثلج والبرد وفي رواية بما الثلج والبرد ولا يجوز
بما الملح وهو يجمد في الصيف ويذوب في الشتا عكس الما **قوله** وان غير طاهر احد اوصافه اي يجوز الوضوء بالما وان خالطه
شي طاهر فغير احد اوصافه التي هي الطعم واللون والريح وهذا عندنا وقال الشافعي ان كان الخليط الطاهر مما يمكن
حفظ الما عنه كالطحلب وما يجري عليه الما من الملح والنورة جاز الوضوء به وان كان ترابا طرح فيه قصدا لم يضر وان
كان شيا سوى ذلك كالزعفران والدقيق والملح الجبلي والطحلب المدقوق مما يستغني الما عنه لم يجز الوضوء به
كذا في المهذب واصل الخلاف ان هذا الما الذي اختلط به طاهر هل صار به مقيدا ام لا فقال الشافعي نعم والواقعة
تقييد لانه يقال ما الزعفران ونحن لا ننكر انه يقال ذلك ولكن لا يمتنع ما دام المخالط مغلوبا ان يقول القايل فيه هذا ما
من غير زيادة وقد ابناه يقال في ما المد والنيل حال غلبة لون الطين عليهما ووقع الاوراق في الحياض زمن الخريف
فيمر الرفيقان ويقول احدهما للاخر هنا ما تعال نشرب نتوضا فيطلقه مع تغير اوصافه فظهر لنا من اللسان ان
المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الما الذي هو كذلك ويدل عليه من السنة
قوله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بما وسدر قاله في المحرم وقصته ناقته فمات رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس وقال
صلى الله عليه وسلم حين توفيت ابنته اغسلنها بما وسدر رواه مالك في الموطا من حديث ام عطية والميت لا يغسل
الا بما يجوز التطهر به والغسل بالما والسدر لا يتصور الا ان يخلط السدر بالما او يوضع على الجسد ويصب الما عليه
وكيف ما كان فلا بد من الاختلاط والتغير وقد اغتسل صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في قصعة فيها اثر العجين رواه
النساي والما بذلك يتغير ولم يعتبر المغلوبية وامر عليه السلام قيس بن عاصم حين اسلم ان يغتسل بما وسدر فلولا
انه طهور لما امر ان يغتسل به فان قيل المطلق يتناول الكامل دون الناقص وفي الما المخلط بطاهر غيره قصور
فالجواب ان المطلق يتناول الكامل ذاتا لا وصفا والما المتغير بطاهر كامل ذاتا فيتناوله مطلق الاسم فان قيل
لو حلف لا يشرب ما فشرب هذا الما المتغير لم يحنث ولو استعمل المحرم الما المختلط بالزعفران لزمته الفدية ولو
وكل وكيلا بان يشتري له ما فاشترى هذا الما لا يجوز فعلم بهذا ان الما المتغير ليس بما مطلقا قلنا لا نسلم ذلك هكذا
ذكر السراج الهندي اقول ولين سلمنا فالجواب اما في مسيلة اليمين والوكالة فالعبرة فيهما للعرف وفي العرف ان هذا
الما لا يشترى واما في مسيلة المحرم فانما لزمته الفدية لكونه استعمل عين الطيب وان كان مغلوبا **قوله** او انتن
بالمكث اي يجوز الوضوء بما انتن بالمكث وهو الاقامة والدوام ويجوز فتح الميم وضمها كما يجوز في عين فعله الماضي
وهي بالضم في المضارع على كل حال وفي بعض الشروح انه يجوز فيه الكسر وتقييده بقوله بالمكث لانه لو علم انه انتن
للنجاسة لا يجوز به الوضوء اما لو شك فيه فانه يجوز ولا يلزمه السوال عنه **قوله** لا بما تغير بكثرة الاوراق عطف
على بما السما يعني لا يتوضا بما تغير بوقوع الاوراق الكثيرة فيه وهذا محمول على ما اذا زال عنه اسم الما بان صار
ثخينا كما سياتي بيانه قريبا ان شا الله تعالى قال في النهاية المنقول من الاستاذ ان اوراق الاشجار وقت
الخريف تقع في الحياض فيتغير ماوها من حيث اللون والطعم والرايحة ثم انهم يتوضؤن منها من غير نكير وروي عن محمد بن

امر عليم الميداني ان الما المنقوع كمنقوع الاوراق ان طاهر لو بالكفة لا يتوضا به لكن يشرب **قوله** او بالطبخ
اي لا يتوضا بما تغير بسبب الطبخ بما لا يقصد به المبالغة في التنظيف كالمرق والباقلا لانه حينئذ ليس بمطلق
لعدم تبادره عند اطلاق اسم الما ولا نعني بالمطلق الا ما يتبادر عند اطلاقه اما لو كانت النظافة تقصد به كالسدر
والصابون والاشنان مطبوخا بالما فانه يتوضا به الا اذا خرج الما عن طبعه من الرقة والسيلان وبما تقرر علم ان مادة صاحب
الهداية في التجنيس وصاحب الينابيع ان الباقلا او الحمص اذا طبخ انه كان اذا برد ثخن لا يجوز الوضو به وان كان لا يثخن
ورقة الما باقية جاز ليس بقيد في المختار بل يعم قول الناطفي من مشايخنا المختار رحمهم الله يدل عليه ما ذكره قاضي خان في فتاواه
ما لفظه ولو طبخ الحمص والباقلا في الما وريح الباقلا يوجد فيه لا يجوز التوضي به وذكر الناطفي اذا لم يذهب عنه
رقة الما ولم يسلب عنه اسم الما جاز الوضو به انتهى وبما قررناه ايضا علم ان الما المطبوخ بشي لا يقصد به المبالغة
في التنظيف يصير مقيدا سوا تغير شي من اوصافه او لم يتغير فحينئذ لا ينبغي عطفه في المختصر على ما تغير
بكثرة الاوراق الا ان يقال انه لما صار مقيدا فقد تغير بالطبخ **قوله** او اعتصر من شجر او ثمر عطف على قوله ثم
اي لا يتوضا بما اعتصر من شجر او ثمر كالعنب لان بعد اما مقيد وليس بمطلق فلا يجوز الوضو به لان الحكم منقول
الى التيمم عند فقد الما المطلق بلا واسطة بينهما وفي ذكر العصر اشارة الى ان ما خرج من الشجر بلا عصر كما يسيل
من الكرم يجوز به الوضو وبه صرح صاحب الهداية لكن المصرح به في كثير من الكتب انه لا يجوز الوضو به كالمختصر
عليه قاضي خان في الفتاوى وصاحب المحيط وصدر به في الكافي وذكر الجواز بصيغة قيل وفي شرح منية المصلي
الاوجه عدم الجواز فكان هو الاولى لما انه كمال امتزاجه كما صرح به في الكافي فما وقع في شرح الزيلعي من انه
يجوز لكمال امتزاجه فيه نظر وقد علمت ان العلما اتفقوا على جواز التوضي بالما المطلق وعلى عدم جوازه بالما
المقيد ثم الما اذا اختلط به شي طاهر لا يخرج عن صفة الاطلاق الا اذا غلب عليه غيره فبقي الكلام في تحقيق
الغلبة بماذا تكون فعبارة القدوري وهي قوله ويجوز الطهارة بما خالطه شي طاهر فغير احد اوصافه كعبارة
الكنز والمختار تفيد ان المتغير لو كان وصفين لا يجوز به الوضو وعبارة المجمع وهي قوله ويجيزه بغالب على طاهر
كزعفران تغير به بعض اوصافه تفيد ان المتغير لو كان وصفين يجوز وكذا لا يجوز وفي تتمة الفتاوى الما المتغير
احد اوصافه لا يجوز به الوضو وفي الهداية والغلبة بالاجزا لا بتغير اللون هو الصحيح وقد حكي خلاف ابي يوسف ومحمد
في المجمع والحاشية وغيرهما ان ابا يوسف يعتبر الغلبة بالاجزا ومحمد باللون وفي المحيط عكسه والاصح من الخلاف الاول
كما صرحوا به وذكر القاضي الاسبيجابي ان الغلبة تعتبر اولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزا وفي
الينابيع لو نقع الحمص والباقلا وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضو به وعن ابي يوسف ما الصابون اذا كان ثخينا
قد غلب على الما لا يتوضا به وان كان رقيقا يجوز وكذا ما الاشنان ذكره في الغاية وقيد اذا لان الطين غالبا عليه
لا يجوز الوضو به وان كان رقيقا يجوز الوضو به وصرح في التجنيس بانه من التفريع على اعتبار الغلبة بالاجزا قول الجرجاني
اذا طرح الزاج او العفص في الما جاز الوضو به ان كان لا ينقش اذا كتب به فان نقش لا يجوز والما هو المغلوب
وهكذا اجاب الاختلاف ظاهرا في عبارتهم فلا بد من التوفيق فنقول ان التقييد المخرج عن الاطلاق باحد امرين
الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات سوا اخرج بعلاج
او لا الثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبانتفاء رقة الما وجريانه على الاعضا وعليه يحمل ما عن ابي يوسف وما
في الينابيع ويوافقه ما في الفتاوى الظهيرية اذا طرح الزاج في الما حتى اسود جاز الوضو به وان كان مايعا موافقا
للما في الاوصاف الثلثة كالما الذي يوخذ بالتقطير من لسان الثور وما الورد الذي انقطعت رائحته والما المستعمل
على القول المفتى به من طهارته اذا اختلط بالمطلق فالعبرة للاجزا فان كان الما المطلق اكثر جاز الوضو بالكل وان
كان مغلوبا لا يجوز وان استويا لم يذكره في ظاهر الرواية وفي البدايع قالوا حكمه حكم الما المغلوب احتياطا وعليه
وعلى الاول يحمل قول من قال العبرة للاجزا وهو قول ابي يوسف الذي اختاره في الهداية فان كان المخالط جامدا

فغلبته

فغلبة الاجزا فيه بثخونته وان كان مايعا موافقا للما فغلبة الاجزا فيه بالقدر وكان الخلاف ان غلبة الاجزا في الما عند
تكون بالثلث وفي المايع بالتغيير وان كان مخالفا للما في الاوصاف كلها فانه يغيرها او اكثرها لا يجوز الوضو به
وعليه يحمل قول من قال ان غير احد اوصافه جاز الوضو به وان خالفه في وصف واحد او وصفين فالعبرة بغلبة ما يقع
الخلاف كاللبن يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن او طعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضو به والا جاز وكذا ما البطيخ
يخالفه في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم وعليه يحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه لا يجوز وقول من قال
العبرة للون واما قول من قال العبرة للون ثم الطعم ثم الاجزا فمراده ان المخالط المايع للما ان كان لونه مخالفا للون الما
فالغلبة تعتبر من حيث اللون وان كان لا لون له فالعبرة للطعم ان غلب طعمه على الما لا يجوز وان لم يكن له مخالفة
في اللون والطعم والريح فالعبرة للاجزا واما ما يفهم من عبارة المجمع فلا يمكن حمله على شي كما لا يخفى والذي يظهر ان
مراده من البعض البعض الاقل وهو الواحد كما هي عبارة القدوري تصحيحا للكلام ويدل عليه قوله في شرحه بعض
اوصافه من طعم او ريح او لون ذكره باو التي لاحد الاشيا بعد من التي وقعها بيانا للبعض ولا يظهر لتغيير عبارة
القدوري فايدة وهاهنا تنبيهات مهمة للناس الاول ان مقتضى ما قالوه هنا من ان المخالط الجامد
لا يقيد الما الا اذا سلبه وصف الرقة والسيلان جواز التوضي بنبيذ التمر والزبيب ولو غير الاوصاف الثلاثة
وقد صرحوا في باب التيمم بان الصحيح خلافه وان تلك رواية مرجوع عنها وقد يقال ان ذاك مشروط بما اذا لم
يزل عنه اسم الما وفي مسئلة نبيذ التمر زال عنه اسم الما فلا مخالفة كما لا يخفى الثاني انه مقتضى ايضا ان الزعفران
اذا اختلط بالما يجوز الوضو به ما دام رقيقا سيالا ولو غير الاوصاف كلها لانه من قبيل الجامدات والمصرح به في
الدراية معزيا الى القنية ان الزعفران اذا وقع في الما ان امكن الصبغ به فليس بما مطلق من غير نظر الى الثخونة
ويجاب عنه بما تقدم من انه زال عنه اسم الما الثالث انهم قد صرحوا بان الما المستعمل على القول بطهارته اذا
اختلط بالما الطهور لا يخرجه عن الطهورية الا اذا غلبه او ساواه اما اذا كان مغلوبا فلا يخرجه عن الطهورية فيجوز
الوضو بالكل وهو باطلاقه يشمل ما اذا استعمل الما خارج الانا ثم القي في الما او اغتسل فيه وهو تغير في الما الطهور
لا فرق بينهما ويدل عليه ما في البدايع في الكلام على حديث لا يبولن احدكم في الما الدايم انه تعالى نهى عما فيه من اخراج
الما من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام فلا تاثر للما القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر
به اذا كان غير المطهر غالبا كالورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وعينها الما المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك
ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا انتهى وقال في موضع اخر فيمن وقع في البير فان كان
على بدنه نجاسة حكمية بان كان محدثا او جنبا او حايضا او نفسا فعلى قول من لم يجعل هذا الما مستعملا لا ينزح شي
وكذا على قول من جعله مستعملا وجعل المستعمل طاهرا لانه غير المستعمل اكثر فلا يخرج عن كونه طهورا ما لم يكن المستعمل غالبا
عليه كما لو صب اللبن في البير بالاجماع او بالت فيها شاة عند محمد انتهى وقال في موضع اخر ولو اختلط الما المستعمل بالما
القليل قال بعضهم لا يجوز التوضي به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الما المطلق فلا
يغيره عن صفة الطهور كاللبن واما عندهما فلان القليل لا يمكن التحرز عنه ثم الكثير عند محمد ما يغلب على الما المطلق
وعندهما ان يستبين مواضع القطرة في الانا انتهى وفي الخلاصة جنب اغتسل فانتضح من غسله شي في انايه
لم يفسد عليه الما اما اذا كان يسيل فيه سيلانا افسده وكذا حوض الحمام على هذا وعلى قول محمد لا يفسده
ما لم يغلب عليه حتى لا يخرجه من الطهورية انتهى بلفظه فاذا عرفت هذا ظهر لك ضعف الحكم بصحة الوضو من الفساقي
الموضوعة في المدارس عند عدم غلبة الظن بغلبة الما المستعمل او وقوع نجاسة في الصغار منها فان قلت
قد صرح قاضي خان في فتاواه انه لو صب ما الوضو في بير عند ابي حنيفة ينزح كل الما وعند صاحبيه ان كان استنجى به
الما فكذلك وان لم يكن استنجى به على قول محمد لا يكون نجسا لكن ينزح منها عشرون ليصير الما طاهرا انتهى فهذا
ظاهر في استعمال الما بوقوع قليل من المستعمل فيه على قول محمد وكذا صرحوا بان الجنب اذا انغمس في البير بقصد الاغتسال

يفسد الماء عند الكل صرح به الاكمل وصاحب معراج الدراية وغيرهما وفي فتاوى قاضي خان لو ادخل يده او رجله في الاناء للتبرد
يصير الماء مستعملا لانعدام الضرورة وهذا صريح في ان الماء يفسد اذا ادخل الكف فيه وممن صرح به صاحب المبتغي
بالغين المعجمة وهو يقتضي استعمال الكل وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي والولوالجي في فتاواه
جنب اغتسل في بير بعد بير الى العشرة على قصد الاغتسال قال ابو يوسف تنجس الابار كلها وقال محمد يخرج
من الثالثة طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة صارت
المياه كلها مستعملا الى اخر الفروع وهذا صريح في استعمال جميع الماء عند محمد بالانغماس فيه وقال الامام القاضي
ابو زيد الدبوسي في الاسرار في الكلام على حديث لا يبولن احدكم الى اخره قال من قال ان الماء المستعمل طاهر طهور
لا يحل الاغتسال فيه حراما وكذلك قال طاهر غير طهور لان المذهب عنده ان الماء المستعمل اذا وقع في ماء اخر لم
يفسده حتى يغلب عليه بمنزلة اللبن يقع فيه وقدر ما يلاقي بدن المغتسل يصير مستعملا وذلك القدر من جملة
ما يغتسل فيه عادة يكون اقل مما فضل عن ملاقاة بدنه فلا يفسد ويبقى طهورا لذلك ولا يحرم فيه الاغتسال الا ان
يحكم بنجاسة الغسالة فيفسد الكل وان كان اكثر من الغسالة كقطرة خمر تقع في حب الا ان محمدا يقول لما اغتسل في الماء
القليل صار الكل مستعملا حكما انتهى فهذه العبارة كشفت اللبس واوضحت كالشمس وحدس ثانيا افادت ان
مقتضى مذهب محمد ان الماء لا يصير مستعملا باختلاط القليل من الماء المستعمل الا ان محمدا احكم بان الكل صار مستعملا
حكما لا حقيقة كما في البدائع محمول على ان مقتضى مذهب محمد عدم الاستعمال الا انه يقول بخلافه وفي الخلاصة
رجل توضا في طست ثم صب ذلك الماء في بير نزح منه الاكثر من عشرين دلوا او من ماء صب فيه عند محمد وعند ابي حنيفة
وابي يوسف نزح ماء البير كله لانه نجس عندهما انتهى وهذا يفيد صيرورة ماء البير مستعملا بصب الماء القليل المستعمل
عليه فبالاولى اذا توضا فيها او اغتسل ثلث قد وقع في جواز الوضوء من الفساقي الصغار الموضوعة في المدارس
كلام كثير بين الحنفية من الطلبة والافاضل في عصرنا وقبله وقد الف الشيخ العلامة قاسم فيها رسالة وسماها رفع
الاشتباه عن مسئلة المياه واستدل فيها بما ذكرناه عن البدائع ووافقه على ذلك بعض اهل عصره وانتدب لنقضه
البعض الاخر والف فيها رسالة وسماها زهر الروض في مسئلة الحوض ونبه عليها في شرح منظومة ابن وهبان
وقال لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة قاسم واستند الى ما ذكرناه عن الاسرار وفتاوى قاضي خان والعبد الضعيف
ان شاء الله تعالى يكشف لك عن حقيقة الحال بقدر الوسع والامكان وجهد المقل دموعه فاقول وبالله التوفيق
ان ما ذكره في البدائع صريح في عدم صيرورة الماء القليل مستعملا باختلاط المستعمل الا ان منعه بعد وكذا ما ذكره الشراح
كالزيلعي والمحقق الكمال والسراج الهندي في بحث الماء المقيد كما نقلناه صريح في ذلك واما ما ذكره الدبوسي في الاسرار
وما ذكره في الخلاصة وغيرها من نزح عشرين دلوا وما ذكره الاكمل وشراح الهداية من كونه يفسد عند الكل وما ذكره القاضي الاسبيجابي
والولوالجي عن محمد فكله مبني على رواية ضعيفة عن محمد لا على الصحيح من مذهب محمد وسيظهر لك صدق هذه الدعوى
العاذقة بالبينة العادلة قال في المحيط واذا وقع الماء المستعمل في البير يفسد الماء وينزح كله عند ابي يوسف لانه نجس وعند
محمد لا يفسد ويجوز التوضي به ما لم يغلب على الماء وهو الصحيح لان الماء المستعمل طاهر غير طهور فصار كالماء المقيد اذا اختلط
بالماء المطلق انتهى بلفظه وقال الشيخ العلامة المحقق سراج الدين الهندي في شرح الهداية اذا وقع الماء المستعمل في البير
لا يفسد عند محمد ويجوز الوضوء به ما لم يغلب على الماء وهو الصحيح كالماء المقيد اذا اختلط بالماء المطلق وفي التحفة يجوز الوضوء به
ما لم يغلب على الماء على المذهب المختار واذا وقع الماء المستعمل في الماء المطلق القليل قال بعضهم لا يجوز الوضوء به بخلاف
بول الشاة مع ان كلا منهما طاهر عند محمد والفرق له ان الماء المستعمل من جنس ماء البير فلا يستهلك فيه والبول ليس من جنسه
فيعتبر الغالب فيه وفي فتاوى قاضي خان لو صب الماء المستعمل في بير نزح منها عشرون دلوا لانه طاهر عنده وكان دون الفارة
وهذا على القول الذي لا يجوز استعمال ماء البير انتهى كلام العلامة السراج فقد استفيد من هذا فوايد منها ان المشايخ
اختلفوا في ان الماء القليل المستعمل اذا اختلط بالماء المطلق الاكثر منه القليل في نفسه فمنهم من قال يعتبر الكل مستعملا عند
محمد

محمد فيحتاج الى الفرق بينه وبين بول الشاة فافاد الفرق بقوله والفرق له الى اخره ومنها الفائدة الثانية ومنهم من قال لا يصير
مستعملا ما لم يغلب على المطلق وصححه صاحب المحيط والعلامة كما رايت ونقل العلامة عن التحفة انه المختار ومنها
حمل ما نقله قاضي خان وغيره من نزح عشرين دلوا على القول الضعيف اما على القول الصحيح فلا ينزح شي فاذا علمت
هذا تعين عليك حمل قول من نقل عدم الجواز على القول الضعيف لا الصحيح كما نقله العلامة واما ما في كثير من الكتب
من ان الجنب اذا ادخل يده او رجله في الماء فسد الماء فهذا محمول على الرواية القايلة بنجاسة الماء المستعمل لا على
المختارة للفتوى لان ملاقاة النجس للماء القليل يقتضي نجاسته لا ملاقاة الطاهر له وقد كشف عن هذا ختام المحققين
العلامة كمال الدين بن الهمام في شرح الهداية حجاب الاستتار فقال حوضان صغيران يخرج الماء من احدهما ويدخل
في الاخر فتوضا في خلال ذلك جاز وكذا اذا قطع الجاري من فوق وقد بقي جري الماء كان جايزا ان يتوضا بما يجري في النهر وذكر
في فتاوى قاضي خان في المسئلة الاولى قال والماء الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بنا على كون
المستعمل نجسا وكذا اكثر من اشباه هذا اما على المختار من رواية انه طاهر غير طهور فلا فليتحفظ ليتفرع عليها ولا يغتر
بما في هذه الفروع انتهى كلام المحقق ومن هنا يعلم ان فهم المسايل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة اصلين احدهما ان
اطلاقات الفقها في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون
عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب والثاني ان هذه المسايل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام
الا بمعرفة وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه والا فتشتبه المسايل على الطالب وتتجاذبه فيها لعدم معرفة الوجه
والمبنى ومن اهمل ما ذكرناه حار في الخطا والغلط واذا عرفت هذا ظهر لك ضعف من تبع في عصرنا ان الماء المستعمل
اذا صب على الماء المطلق فالغالب لا يجوز الوضوء بالكل واذا توضا في فسقية صار الكل مستعملا اذ لا معنى للفرق بين المسئلتين
وما قد يتوهم في الفرق من ان في الوضوء يشيع الاستعمال في الجميع بخلافه في الصب مدفوع بان الشيوع والاختلاط
في الصورتين سوا بل الغالب ان يقول ان الغسالة بخارج اقوى تاثيرا من غيره لتعين المستعمل فيه بالمعاينة والتشخيص
وتحقق الانفصال وبالجملة فلا يعقل فرق بين الصورتين من جهة الحكم فالحاصل انه يجوز الوضوء من الفساقي الصغار
ما لم يغلب على ظنه ان الماء المستعمل اكثر او مساو ولم يغلب على ظنه وقوع نجاسة قال العلامة قاسم في رسالته فان
قلت اذا تكرر الاستعمال يكثر يجمع ويمنع قلت الظاهر عدم اعتبار هذا المعنى في التحقيق فيكيف بالظاهر قال
في المبتغي يعني بالغين المعجمة قوم يتوضون صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض لان حكم ماء الحوض في حكم ماء جار انتهى
بلفظه قال العبد الضعيف الظاهر انه يجمع ويمنع واما ما استشهد به من عبارة المبتغي فلا يمس محل النزاع لان كلامنا
في الحوض الصغير الذي لا يكون في حكم الجاري وما في المبتغي مصور في الحوض الكبير بدليل قوله لان حكم ماء الحوض في حكم
ماء جار وقد نقل المحقق العلامة كمال الدين بن الهمام عبارة المبتغي ثم قال وانما اراد الحوض الكبير بالضرورة وايضا في المبتغي
متفرع على القول بنجاسة الماء المستعمل لا على القول بطهارته بدليل ان الحدادي في شرح القدوري ذكر ما في المبتغي تفريعا على
القول بنجاسة الماء المستعمل وكلامنا انما على القول بطهارته ثم رايت العلامة ابن امير حاج في شرحه على منية المصلي
وعن الفقيه ابي جعفر لو توضا في اجمة القصب فان كان لا يخلص بعضه الى بعض جاز عنده وهذا تقييد الجواز بالشرط
المذكور الا لو كان يخلص بعضه الى بعض لا يجوز كما هو المعهود في الحالين لجواب المسالة لكن على القول بنجاسة الماء
المستعمل اما على طهارته فلا بل يجوز ما لم يغلب على ظنه ان القدر الذي يغترف منه لاسقاط فرض من مسح او غسل
ماء مستعمل او ما اختلط به ماء مستعمل مساو له او غالب عليه انتهى والاجمة محركة الشجر الكثير الملتف ثم قال ايضا وانفعال
النزع بالنزع الممنع انفعال الماء بالماء وان كان مما يخلص فيجوز على الرواية المختارة في طهارة المستعمل بالشرط الذي سلف
فلا يجوز على القول بنجاسته انتهى ثم ذكر ايضا مسايل على هذا المنوال وهو صريح فيما قدمناه من جواز الوضوء بالماء
الذي اختلط به ماء مستعمل قليل ويدل عليه ايضا ما ذكره الشيخ سراج الدين قاري الهداية في فتاواه التي جمعها تلميذه
ختام المحققين الكمال ابن الهمام ما لفظه سيل عن فسقية صغيرة يتوضون فيها الناس وينزل فيها الماء المستعمل وفي

وكان الماء المطلق

لانه جاري

لا يخلو التقرير بطهارته بدليل ان الحدادي في شرح القدوري ذكر ما في المبتغي تفريعا على القول بنجاسة الماء المستعمل

كل يوم مرتين فيما يحدث به لم يجز الوضوء فيه لما خاف اذا لم يتغير بها غير الماء المذكور لا يعتبر انتهى يعني اذا وقعت فيه نجاسة
نجسة بتغيره انتهى **قوله** وما دا بحر فيه نجس ان لم يكن عشرا في عشر اي الابيض بما سبق من وقعت فيه نجاسة مطلقا
سوا تغير احد اوصافه او لا ولم يبلغ الماء عشرة اذرع في عشر اعلم ان العلماء اجمعوا على ان الماء اذا تغير احد اوصافه
بالنجاسة لم يجز الطهارة به قليلا كان الماء او كثيرا جاريا كان او غير جار حكى هذا الاجماع في كتابنا وممن نقله ايضا
النووي في شرح المهذب عن جماعات من العلماء وان لم يتغير بها فاتفق عامة العلماء على ان القليل يتنجس بها دون الكثير لكن
اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال مالك ان تغير احد اوصافه بها فهو قليل لا يجوز الوضوء به والا
فهو كثير وعنده يختلف الحال بحسب اختلاف النجاسة في الكثرة وقال الشافعي اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير يجوز الوضوء ضو
به والا فهو قليل لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه اكبر راي المبتلي ان غلب على ظنه انه
بحيث تصل النجاسة الى الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز وممن نص على انه ظاهر المذهب شمس الائمة السرخسي
في المبسوط وقال انه الاصح وقال الامام الرازي في احكام القران في سورة الفرقان ان مذهب اصحابنا ان كل ما
تيقنا فيه جزءا من النجاسة او غلب في الظن ذلك لا يجوز الوضوء به سوا كان جاريا او لا انتهى وقال الامام ابو الحسن
الكرخي في مختصره وما كان من المياه في الغدران او في مستنقع من الارض وقعت فيه نجاسة نظر المستعمل
في ذلك فان كان في غالب رايه ان النجاسة لم تخلط بجميعه لكثرته توضأ من الجانب الذي هو طاهر عنده في غالب رايه
في اعانة الطاهر منه وما كان قليلا يحيط العلم ان النجاسة قد خلصت الى جميعه او كان ذلك في غالب رايه لم يتوضا
منه انتهى وقال ركن الاسلام ابو الفضل عبد الرحمن الكرماني في شرح الايضاح واختلفت الروايات في تحديد الكثير والقليل
عن محمد انه عشر في عشر والصحيح عن ابي حنيفة انه لم يوقت في ذلك بشي وانما هو موكول الى غلبة الظن في خلوص النجاسة
وقال الحاكم الشهيد في الكافي وقال ابو عصمة كان محمد بن الحسن يوقت عشرة في عشرة ثم رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا
اوقت فيه شيا انتهى وقال الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند
اصحابنا هو الخلوص وهو ان تخلص بعضه من جانب الى جانب ولم يفسر الخلوص في رواية الاصول وسئل محمد عن حد الحوض
فقال مثل مسجدي هذا فذرعوه فوجدوه ثمانية في ثمانية وبه اخذ محمد بن سلمة وقال بعضهم مسحوا مسجد محمد فكان داخله
ثمان في ثمان وخارجه عشرا في عشر ثم رجع محمد الى قول ابي حنيفة وقال لا اوقت فيه شيا انتهى وفي معراج الدراية
الصحيح عن ابي حنيفة انه لم يقدر في ذلك شيا وانما قال هو موكول الى غلبة الظن في خلوص النجاسة من طرف الى طرف
وهذا اقرب الى التحقيق لان المعتبر عدم وصول النجاسة وغلبة الظن في ذلك تجري مجرى اليقين في وجوب العمل كما اذا
اخبر واحد بنجاسة الماء وجب العمل بقوله وذلك يختلف بحسب اجتهاد الراي وظنه انتهى وكذا في شرح المجمع والمجتبى
وفي الغاية ظاهر الرواية عن ابي حنيفة اعتباره بغلبة الظن وهو الاصح انتهى وفي الينابيع قال ابو حنيفة الغدير العظيم
هو الذي لا يخلص بعضه الى بعض ولم يفسر في ظاهر الرواية وفوضه الى راي المبتلي به وهو الصحيح وبه اخذ الكرخي انتهى
وهكذا في اكثر كتب ائمتنا فثبت بهذه النقول المعتبرة عن مشايخنا المتقدمين مذهب امامنا الاعظم ابي حنيفة وابي
يوسف ومحمد رضي الله عنهم فتعين المصير اليه واما ما اختاره كثير من مشايخنا المتاخرين بل عامتهم كما نقله في معراج
الدراية من اعتبار العشر في العشر فقد علمت انه ليس مذهب اصحابنا وان محمدا وان كان قدر به رجع عنه كما نقله الائمة
الثقات الذين هم اعلم بمذهب اصحابنا فان قلت ان في الهداية وكثير من الكتب ان الفتوى على اعتبار العشر
في العشر واختاره اصحاب المتون فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب قلت لما كان مذهب ابي حنيفة التفويض
الى راي المبتلي به وكان الراي يختلف بل من الناس من لا راي له اختار العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس فان
قلت هل نعمل بما صح من المذهب او بفتوى المشايخ قلت بما صح من المذهب فقد قال الامام ابو الليث في نوازل له
سئل ابو نصر عن مسئلة وردت عليه ما تقول رحمك الله وقعت عندك كتب اربعة كتاب ابراهيم بن رستم وادب
القاضي عن الخصاف وكتاب المجرد وكتاب النوادر من جهة هشام فهل يجوز لنا ان نفتي منها او لا وهذه الكتب محمودة

عندك

عندك فقال ما صح عن اصحابنا فذلك علم محبوب مرغوب فيه مرضي به واما الفتيا فاني لا ارى لاحد ان يفتي بشي لا يفهمه ولا يتحمل
اثقال الناس فان كانت مسائل قد اشتهرت وظهرت وانجلت عن اصحابنا رجوت ان يسع الاعتماد عليها في النوازل
انتهى وعلى تقدير عدم رجوع محمد عن هذا التقدير فانما قدر به لا يستلزم تقديره به الا في نظره وهو لا يلزم غيره
وهذا لانه لما وجب كونه ما استكثره المبتلي فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل
وليس هذا من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد اليه اشار في فتح القدير ويؤيده ما في شرح الزاهدي عن
الحسن واصح حده ما لا يخلص بعض الماء الى بعض بظن المبتلي به واجتهاده ولا يناظر المجتهد فيه انتهى فعلم بهذا
ان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه كما قاله محيي السنة فان قلت قال في شرح الوقاية
وانما قدر به بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من حفر بيرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرا [illegible]
من ان يحفر في حريمها بيرا يمنع لانه يتجذب الماء اليها وينقص الماء في البير الاولى وانه اراد ان يحفر بيرا
بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البير الاولى وتنجس ماؤها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر فعلم ان
الشرع اعتبر العشر في العشر في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة في حريمه يحكم بالمنع قلت هو مردود
من ثلاثة اوجه الاول ان حريم البير عشرة اذرع من كل جانب قول البعض والصحيح انه اربعون من كل جانب كما سياتي ان شاء الله
الثاني ان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليه في مقدار عدم السراية غير مستقيم الثالث ان المختار المفتى به في البعد
بين البالوعة والبير نفوذ الرائحة ان تغير لونه او طعمه او ريحه تنجس والا فلا كذا في الخلاصة وفتاوى قاضيخان وغيرهما
وصحح في التاتارخانية ان اعتبار العشر في العشر على اعتبار حال ارضيهم والجواب يختلف باختلاف صلابة الارض
ورخاوتها وحيث اختار في المتن اعتبار العشر لا باس بايراد تفاريعه والتكلم عليها فنقول اختلف المشايخ في الذراع
على ثلاثة اقوال ففي التجنيس المختار ذراع الكرباس واختلف فيه ففي كثير من الكتب انه ست قبضات ليس فوق كل
قبضة اصبع قائمة فهو اربعة وعشرون اصبعا بعدد كلمات لا اله الا الله محمد رسول الله والمراد بالاصبع القائمة ارتفاع مردوده
الابهام كما في غاية البيان وفي فتاوى الولوالجي ان ذراع الكرباس سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة وفي فتاوى
قاضيخان وغيرها الاصح ذراع المساحة وهو سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة وفي المحيط والكافي الاصح انه
يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم من غير تعرض للمساحة والكرباس والاقوال الثلاثة في المربع فان كان الحوض مدورا
ففي الظهيرية يعتبر ستة وثلاثون وهو الصحيح وهو مبني على الحساب وفي غيرها المختار المفتى به ستة واربعون كما
في غاية البيان وفي المحيط الاحوط اعتبار ثمانية واربعين وفي فتح القدير والكل تحكمات غير لازمة انما الصحيح ما قدمنا مناه
من عدم التحكم بتقدير معين وفي الخلاصة وحوض الحيض الكبير المقدر بعشرة في عشرة ان يكون لكل جانب من جوانب
الحوض عشرة وجميع الكل اربعون ذراعا ووجه الماء مائة ذراع هذا مقدار الطول والعرض انتهى واما العمق ففي الهداية ية
والمعتبر في العمق انه يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح اي لا ينكشف حتى لو انكشف ثم اتصل بعد ذلك لا يتوضا
منه وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية وفي البدائع اذا اخذ الماء وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وهو
الصحيح انتهى وهو الاوجه لما عرف من اصل ابي حنيفة وفي الفتاوى غدير كبير لا يكون فيه الماء في الصيف وتروث فيه
الدواب والناس ثم يملا في الشتاء ويرفع منه الجمد ان كان الماء الذي يدخله يدخل على مكان نجس فالماء والجمد نجس وان كان
كثيرا بعد ذلك وان كان دخل في مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهران
انتهى وهذا بناء على ما ذكروا من ان الماء النجس اذا دخل على ماء الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الماء النجس غالبا على الحوض لان
كل ما يتصل بالحوض الكبير يصير منه فيحكم بطهارته وعلى هذا [illegible] الغسل بالقاقزة طاهرا اذا كان مرة طاهرا
او اكثر مرة على ما عرف في ماء المسخر لانها لا تتحيز كلها بالايزار على غدير عظيم فلو ان الداخل اجتمع قبل ان يصل الى
ذلك الماء الكثير في مكان نجس حتى صار عشرا في عشر ثم اتصل بذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا بعد اذا كان ذلك
الغدير الباقي محكوما بطهارته كذا في فتح القدير وفي التجنيس واذا كان الماء له طول وعمق وليس له عرض ولو قدر يعتبر

عشر اي عشر في عشر بالا ما من الوضوء فيه تيسيرا على المسلمين ثم العبرة لحالة الوقوع فان نقص بعد ذلك لا ينجس وعلى العكس لا يطهر وكذا صحح
في الاختيار وغيره وفي التجنيس قال في فتح القدير وبعد ما تعورف على التقدير بعشر في عشر ولو في عشر على الاصح ينبغي ان يعتبر اكثر الرأي
لو تيسير وبمثله لو كان له عمق بلا سعة ولو انبسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه
لان مدار الكثرة عند ابي حنيفة على تحكيم الرأي في عدم خلوص النجاسة الى الجانب الآخر وعند تفاوت الجوانب لا شك
في غلبة الخلوص الى بعض والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق وبهذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار لانه اذا لم
يكن له عرض فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الآخر من عرضه وبه خالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير تنجس
الجانب الآخر بسقوطها في مقابله بدون تغير وانت اذا حققت الاصل الذي بيناه تمكنت ما وافقه وترد ما خالفه
انتهى وقد يقال انه مفيد وان كان الاوجه الا ان المشايخ وسعوا الامر على الناس وقالوا بالعشر كما اشار اليه في التجنيس
بقوله تيسيرا على المسلمين وفي التجنيس الحوض اذا كان اعلاه عشرا في عشر واسفله اقل من ذلك وهو ممتلئ يجوز التوضي
فيه والاغتسال فيه وان نقص الماء حتى صار اقل من عشرة في عشرة لا يتوضأ فيه ولكن يغترف منه ويتوضأ وفي الخلاصة
ولو كان اعلاه اقل من عشر في عشر واسفله عشر في عشر ووقعت قطرة خمر او توضأ منه رجل ثم انتقص الماء وصار
عشرا في عشر اختلف المتأخرون فيه وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان كان الماء الذي تنجس في اعلى الحوض اكثر من
الماء الذي في اسفله وقع الماء النجس في الاسفل جملة لانه الماء نجسا ويصير النجس غالبا على الطاهر في وقت واحد وان وقع
الماء النجس في اسفل الحوض على التدريج كان طاهرا او قال بعضهم لا يطهر كالماء القليل اذا وقعت فيه نجاسة ثم انبسط
انتهى وذكر السراج الهندي ان الاشبه الجواز وفي التجنيس حوض عشر في عشر الا ان له مشارع فتوضأ رجل في مشرعة
او اغتسل والماء متصل بالواح المشرعة ولا يضطرب لا يجوز التوضي به وان كان اسفل من الالواح فانه يجوز وعلله في فتح القدير
بانه في الاول كالحوض الصغير وفي الثاني حوض كبير مسقف وعلى هذا الحوض الكبير اذا جمد ماؤه فثقب فيه انسان ثقبا فتوضأ
من ذلك الموضع فان كان الماء منفصلا عن الجمد لا بأس لانه يصير كالحوض المسقف وان كان متصلا الا انه صار
كالقصعة كذا في التجنيس وغيره وفي فتح القدير وانتقال القصب بالقصب لا يمنع اتصال الماء ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما
فيجوز هذا التوضي بالاجمة ويتنجس بغاية انتهى وفي المغرب الاجمة الشجر الملتف والجمع اجم واجام وقد قدمناه في الكلام على الفساقي
في مسئلة الاجمة فارجع اليه ولو تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ماء اخر وخرج حال دخوله طهر وان قل وقيل لا الا بعد
خروج قدر ما فيه وقيل حتى يخرج ثلاثة امثاله وصحح الاول في المحيط وغيره قال السراج الهندي وكذا البئر واعلم
ان عبارة كثير منهم في هذه المسئلة تفيد ان الحكم بطهارة الحوض انما هو اذا كان الخروج حالة الدخول وهو كذلك
فيما يظهر لانه حينئذ يكون في معنى جاريا لكن اباك وظن انه لو كان الحوض غير ملآن فلم يخرج منه شيء اول الامر ثم لما
امتلأ خرج منه بعضه لا نعال الماء الجاري لا يكون طاهرا حينئذ اذ غايته انه عند امتلائه قبل خروجه لما
منه فيطهر بخروج القدر المتعلق به الطهارة اذا انفصل به الماء الجاري الطهور كما لو كان ممتلئا ابتداء اما نجسا ثم خرج
منه ذلك القدر لاتصال الماء الجاري به ثم كلامهم يشير الى ان الخارج منه نجس قبل الحكم على الحوض بالطهارة وهو
كذلك كما هو ظاهر كذا في شرح منية المصلي وفي شرح الوقاية واذا كان حوض صغير يدخل فيه الماء من جانب ويخرج
من جانب يجوز الوضوء في جميع جوانبه وعليه الفتوى من غير تفصيل بين ان يكون اربعا في اربع او اقل فيجوز او اكثر فلا يجوز
وفي معراج الدراية يفتى بالجواز مطلقا اعتمده في فتاوى قاضي خان وفي فتح القدير ان الخلاف مبني على نجاسة الماء
المستعمل انتهى فعلم ان الخلاف في هذه المسئلة انه لا يجوز الوضوء الا في موضع خروج الماء انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل
واما على المختار من طهارة الماء المستعمل فالجواب في هذه المسئلة كما تقدم في نظايرها انه يجوز الوضوء فيها ما لم يغلب على
ظن المتوضئ انما يغترفه لا استقاط فرض ما مستعمل او ما خالطه منه مقدار يمنعه فيما عدا على هذا اعتمد كذا
في شرح منية المصلي للعلامة بن امير حاج رحمه الله واعلم ان اكثر التفاريع المذكورة في الكتب مبنية على اعتبار
العشر في العشر واما على المختار من اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة لفظ كثير وكثير بقدر
يجري التفاريع انتهى وساير المايعات كالماء في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ماء تنجس فاذا كان غيره يتنجس وحيث

انتهينا

انتهينا من التفاريع المذكورة في الكتب فلنرجع الى بيان الدليل الذي يعتمد عليه استدل الامام مالك بقوله صلى الله عليه وسلم
الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه واستدل الامام الشافعي رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا واستدل ابو حنيفة على ما ذكره الرازي في احكام القرآن بقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث
والنجاسات لا محالة من الخبائث حرمها الله تعالى مبهما ولم يفرق بين حال اختلاطها بالماء وانفرادها فوجب تحريم
استعمال كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة ويكون جهة الحظر من طريق النجاسة اولى من جهة الاباحة لان الاصل انه اذا اجتمع
المحرم والمبيح قدم المحرم وايضا لا خلاف بين الفقهاء في ساير المايعات اذا خالطه اليسير من النجاسة كاللبن والادهان ان حكم
اليسير في ذلك حكم الكثير وانه محظور عليه الاكل والشرب به وكذا الماء بجامع لزوم اجتناب النجاسات ويدل عليه من السنة
قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه من الجنابة وفي لفظ اخر ولا يغتسل فيه من الجنابة
ومعلوم ان البول القليل في الماء الكثير لا يغير لونه ولا طعمه ولا رائحته وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضا
قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم فليغسل يده ثلاثا قبل ان يدخلها الاناء فانه لا يدري اين باتت يده فامر بغسل
اليد احتياطا من نجاسة اصابته من موضع الاستنجاء ومعلوم انها لا تغير الماء ولولا انها مفسدة عند التحقق لما كان للامر
بالاحتياط معنى وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة ولوغ الكلب بقوله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله
سبعا وهو لا يغيره انتهى والحاصل انه حيث غلب على الظن وجود نجاسة في الماء لا يجوز استعماله اصلا بهذه الدلائل
لا فرق بين ان يكون قلتين او اكثر او اقل تغير او لا وهذا مذهب ابي حنيفة والتقدير بشيء دون شيء لا بد فيه من نقل ولم يوجد
وفي بعض هذا الاستدلال كلام ياتي ان شاء الله تعالى واما ما استدل به مالك رضي الله عنه فهو مع الاستثناء ضعيف
برشدين بن سعد صرح بضعفه جماعة منهم النووي في شرح المهذب واما بدون الاستثناء فقد ورد من رواية ابي داود
والترمذي من حديث الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن
فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء وحسنه الترمذي وقال الامام احمد هو حديث صحيح ورواه البيهقي عن
ابي حي قال دخلنا على سهل بن سعد في نسوة فقال لو سقيتكم من بئر بضاعة لكرهتم ذلك وقد والله سقيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم منها قلنا هذا ورد في بئر بضاعة بكسر الباء وضمها كذا في الصحاح وفي المغرب بالكسر لا غير وماؤها
كان جاريا في البساتين على ما اخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار بسنده الى الواقدي قال البيهقي الواقدي لا يحتج
بما يسنده فضلا عما يرسله قلنا قد اثنى عليه الدراوردي وابو بكر بن العربي وابن الجوزي وجماعة والدليل على انه كان
جاريا ان الماء الراكد اذا وقع فيه عذرة الناس والجيف والمحايض والنتن تغير طعمه ولونه وريحه لذلك اجماعا وليس
في الحديث استثناء فدل ذلك على جريان ماؤها فان قيل نقل النووي في شرح المهذب عن ابي داود انه قال قدرت
انا بئر بضاعة ثم ذرعته فاذا عرضها ستة اذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان هل غير بناؤها عما كان عليه فقال
لا قال رأيت فيها ماء متغير اللون قلنا ما ذكره النفي والاثبات وما نقل ابو داود على النفي والاثبات مقدم على النفي والبستاني
الذي فتح الباب مجهول الشخص والحال عنده فكيف يحتج بقوله ولان ابا داود توفي بالبصرة في النصف من شوال سنة
خمس وسبعين ومائتين فبينه وبين زمن النبي صلى الله عليه وسلم مدة كثيرة ودليل التغيير غالب وهو مضي السنين المتطاولة
قال النووي في شرح المهذب وبعد صفتها في زمن ابي داود ولا يلزم ان تكون كانت هكذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال
الخطابي قد توهم بعضهم ان القاء العذرة والجيف وخرق الحيض في بئر بضاعة كان عادة وتعمدا وهذا لا يظن بذمي ولا
وثني فضلا عن مسلم فلم يزل من عادة الناس قديما وحديثا مسلمهم وكافرهم تنزيه المياه وصونها عن النجاسات فكيف يظن
باهل ذلك الزمان وهم اعلى طبقات اهل الدين وافضل جماعات المسلمين والماء ببلادهم اعز والحاجة اليه اكثر ان يكون هذا
صنيعهم بالماء وامتهانهم له وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تغوط في موارد الماء ومشارعه فكيف من اتخذ عيون الماء
ومنابعه مطرحا للانجاس وانما كان ذلك من اجل ان هذه البئر موضعها في حدور من الارض وكانت السيول تكسح هذه الاقذار
من الطرق والافنية وتحملها فتلقيها فيه وكان الماء لكثرته وغزارته لا يؤثر فيه وكان جوابه عليه السلام لهم ان الماء الكثير الذي

مستقصية في الكتب المطولة فقوله في الحديث فتوقع فيه النجاسة لان السؤال كان عن ذلك والجواب انما يقع عنه انتهى وقال الامام ابو
نصر البغدادي المعروف بالاقطع لا يتمكن بالنبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتوضأ من بئر بضاعة صفتها مع تغير طعمه
واظهار الرائحة الطيبة ونهيه عن الاستنجاء في الماء الذي ذلك كان يفعل في الجاهلية فشك المسلمون في امرها فبين
النبي صلى الله عليه وسلم انه لا اثر لذلك مع كثرة النزح انتهى وقال الطحاوي ان معنى قوله الماء لا ينجسه شيء والله اعلم انه
لا يبقى نجسا بعد اخراج النجاسة منه بالنزح وليس هو على حال كون النجاسة فيها وانما سألوا عنه لانه موضع يشكل
لان حيطان البئر لا تغسل وطينها لم يخرج فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك لا يبقى للضرورة مثل قوله صلى الله
عليه وسلم المؤمن لا ينجس ليس معناه انه لا ينجس وان اصابته النجاسة فان قيل العبرة لعموم اللفظ وهو لا ينجسه شيء لا لخصوص
السبب وهو بئر بضاعة فكيف خص هذا العموم بورودها في بئر بضاعة قلنا انما لا يخص عموم اللفظ بسببه اذا لم يكن
المخصص مثله في القوة وهنا قد ورد ما يخصصه وهو مساو له في القوة وهو حديث المستيقظ وحديث لا يبولن
احدكم وانما خصصناه بهذين الحديثين دفعا للتناقض فكان من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصيص بالسبب فقط
ولانا ما خصصناه ببئر بضاعة بل عديناه حكمه منها الى ما هو في معناها من الماء الجاري وتركنا عموم ظاهر الحديث لدفع التناقض
واجب كذا ذكره السراج الهندي وصاحب المعراج وتعقبه في فتح القدير بانه لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الماء
الدائم تنجس الماء الدائم في الجملة لا كل ماء اذ ليست اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة
وحاصل الماء طهور لا ينجسه شيء عدم تنجس الماء الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين
واما حديث المستيقظ من منامه فليس فيه تصريح بتنجس الماء تعقيد بكون اليد نجسة بل ذلك تعليل منا للنهي المذكور وهو
غير لازم اعني تعليله بتنجس الماء عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه اعم من النجاسة والكراهة فنقول نهي لتنجس الماء بتقدير
كونها متنجسة بما يغير او الكراهة بتقدير كونها بما لا يغير واين هذا من ذلك الصريح الصحيح لكن يمكن اثبات التعارض بقوله
صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا تغير بالولوغ فيتعين ذلك الحمل والله
اعلم انتهى وقد يقال ان اللام في حديث لا يبولن احدكم في الماء الدائم حتى حرم البول في الماء القليل والكثير جميعا واختصت
القضية الثانية بالقليل بدليل يوجب تخصيصها حتى لم يحرم الاغتسال في الماء الدائم الكثير مثل الغدير العظيم هكذا
ذكره في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة فعلى هذا حاصل النهي عن البول في الماء تنجس كل ماء ركد فعارض قوله
لا ينجسه شيء وكون الاجماع ان الكثير لا ينجس الا بالتغير امر آخر خارج عن مفهوم الحديث واثبات التعارض انما هو باعتبار
المفهومين ومنهم من صرح بان ماء بئر بضاعة كان كثيرا الشافعي رضي الله عنه واما ما استدل به الشافعي مما رواه اصحاب السنن
الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب
فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحهما قلنا هذا الحديث ضعيف وممن ضعفه
الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسمعيل بن اسحق وابو بكر بن العربي المالكيون ونقل ضعفه في البدائع عن ابن المديني
وقال ابو داود لا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في تقدير الماء ويلزم منه تضعيف
حديث القلتين وان كان رواه في كتابه وسكت عنه وكذا ضعفه الغزالي في الاحياء والروياني في البحر والحلية قال
في البحر هو اختياري واختيار جماعة رأيتهم بخراسان والعراق ذكره النووي كما نقله عنه السراج الهندي وقال
الزيلعي المخرج وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في كتاب الامام طرق هذا الحديث ورواياته واختلاف الفاظه
واطال في ذلك اطالة تلخص منها تضعيفه له فلذلك اضرب عن ذكره في كتاب الالمام مع شدة الاحتياج اليه
ووجهه ان الاضطراب وقع في سنده ومتنه ومعناه اما الاول فانه اختلف على ابي اسامة فمرة يقول عن الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر ومرة عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير ومرة يروي عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر ومرة يروي
عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وقد اجاب النووي عن هذا بانه ليس اضطرابا لان الوليد رواه عن كل من المحمدين
فحدث مرة عن احدهما ومرة عن الآخر ورواه ايضا عبد الله وعبيد الله ابنا عبد الله بن عمر عن ابيهما وهما ايضا ثقتان

واما

واما الاضطراب في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم ينجسه شيء وفي رواية محمد بن اسحق بسنده سئل عن الماء
يكون في الفلاة وترده السباع والكلاب فقال اذا كان الماء قلتين لا يحمل الخبث قال البيهقي وهو غريب وقال اسمعيل
ابن عياش عن محمد بن اسحق الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هرون عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عنه
عن حماد عن عاصم هو ابن المنذر قال دخلت مع عبيد الله بن عبد الله بن عمر بستانا فيه مقرى ماء فيه جلد بعير ميت فتوضأ
منه فقلت اتتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا
لم ينجسه شيء وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القسم باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء
اربعين قلة فانه لا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني بالقاسم وروي باسناد صحيح من جهة روح بن القسم عن ابن المنكدر
عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجس واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر بن السري عن ابن لهيعة قال
اذا كان الماء قدر اربعين قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحد رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين
غربا ومنهم من قال اربعين دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال واجاب النووي عن هذا
الاضطراب انما الشك في قوله قلتين او ثلاثا فهي رواية شاذة غير ثابتة فهي متروكة فوجودها كعدمها لكن الطحاوي
اثبتها باسناده في شرح معاني الآثار واما ما روي من اربعين قلة او اربعين غربا فغير صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم
وانما نقل اربعين قلة عن عبد الله بن عمرو بن العاص واربعين غربا اي دلوا عن ابي هريرة وحديث النبي صلى الله
عليه وسلم مقدم على غيره قال النووي وهذا انما يفيده في الجواب واما الاضطراب في معناه فذكر شمس الائمة السرخسي
وتبعه في الهداية ان معنى قوله لم يحمل خبثا انه يضعف عن النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل الكل اي لا يطيقه وهذا
مردود من وجهين ذكرهما النووي في شرح المهذب الاول انه ثبت في رواية صحيحة لابي داود اذا بلغ الماء قلتين لم
ينجس فتحمل الرواية الاخرى عليها فمعنى لم يحمل خبثا لم ينجس وقد قال العلماء احسن تفسير غريب الحديث ان يفسر بما جاء
في رواية اخرى لذلك الحديث الثاني انه صلى الله عليه وسلم جعل القلتين حدا فلو كان كما زعم هذا القائل لكان التقييد
بذلك باطلا فانما دون القلتين يساوي القلتين في هذا ازاد عليه في فتح القدير وقال بعد هذا ان اعتبر مفهوم شرطه
واما اذا لم يعتبر مفهوم شرطه فيلزم عدم تمام الجواب فانه حينئذ لا يفيد حكمه اذا زاد على قلتين والسؤال عن ذلك
الماء كيف ما كان والنووي انما اقتصر على ما ذكره لانه يقول بان مفهوم الشرط حجة لكن قال الخبازي ومعنى قوله اذا بلغ
الماء قلتين يعني انتقاصا لا ازديادا فان قيل فما فوق القلتين ما لم يبلغ عشرا في عشر فهو ايضا يضعف عن احتمال
النجاسة فما الفائدة في تخصيصه بالقلتين قيل له من الجائز انه كان يوحى اليه بان مجتهدا يسمى ويقول بان الماء اذا بلغ
قلتين لا يحتمل النجاسة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ردا لذلك القول انتهى وهو كما ترى في غاية البعد قال المحقق في فتح
القدير ما لم يعلوا عليه الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة ورأس الجبل وما فسر به الشافعي
منقطع للجهالة فانه قال في مسنده اخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه صلى الله عليه وسلم
قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رأيت قلال هجر فالقلة تسع قربتين او قربتين
وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان يجعل قربتين ونصفا فاذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس الا ان تغير
والجرة قرية بقرب المدينة فثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف فان قلت قد صححه ابن ماجه وابن خزيمة والحاكم
وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومعلوم انها اذا لم يعد او ظنه اهل الحديث
والنظر لذلك من وظيفة الفقيه اذا عزم به بعد صحة الثبوت للفتوى والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم المغرب ابو
العباس بن تيمية في تضعيفه وقال يشبه ان يكون الوليد بن كثير غلط في رفع الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه دائما يفتي الناس
ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة وغيرهم لا سيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا
لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به احد من علماء المدينة وذكر عن التابعين ما يخالف هذا الحديث ثم قال فكيف يكون
هذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوى به فيها ولا ينقله احد من اصحابه ولا التابعين لهم باحسان الا ابنه

مخالفته مضطرب نقل ابن عمرو بن دينار احد من اهل المدينة الى اهل البصرة ولا اعلم الشافعي ولا اتفق اهل الكوفة وقال رحمه الله تعالى الكلام
ما لا حجة فيه هذا الموضع لا يكفي الحافظ كما اخرجه الدارقطني عن سالم عن ابيه لضعفه وقول النووي بان حديثهم ما حده رسول
الله صلى الله عليه وسلم الذي اوجب الله طاعته وحرم مخالفته وحدهم يعني الحنفية مخالف حده صلى الله عليه وسلم مع انه حد
ما لا اصل له ولا ضبط فيه مدفوع بان ما استند اليه ضعيف كما تقدم وما صار اليه يشهد له الشرع والعقل اما الشرع فقد
ورد من الاحاديث الواردة في ذلك واما العقل فانا نتيقن بعدم وصول النجاسة الى الجانب الاخر ويغلب على ظننا والظن
كاليقين فقد استعملنا الماء الذي فيه نجاسة تيقنا وابو حنيفة لم يقدر ذلك بشيء بل اعتبر غلبة ظن المكلف وهذا دليل
عقلي مؤيد بالاحاديث الصحيحة المتقدمة فكان العمل بها متعينا والان دليلنا وهو حديث النهي عن البول في الماء الراكد ثابت في الصحيح
من رواية ابي هريرة واسلامه متاخر وحديث القلتين حديث ابن عمر واسلامه متقدم والمتاخر ينسخ المتقدم لو ثبت صحيحه
ومال الشافعي واحمد لولا تغير القلتين بنفسه طهور الماء مع تقا البول والعذرة وغير ذلك من النجاسات فيكون حينئذ نجاسة البول
والعذرة والخمر باعتبار الرائحة واللون والطعم لا لذاتها وهذا لا يعقل ولا يشهد له اصول الشرع ولو اضيفت قلة نجسة الى
قلة نجسة عادتا طاهرتين عندهم وهذا يودي الى تنجس الماء الطاهر بقليل النجاسة دون كثيرها لان نجس القلة الطاهرة
بطل ما نجس ولم ينجس بقلة نجسة من الماء طهر وطاهر ويودي ايضا الى تولد طاهر باجتماع نجسين وهذا مما تحيله العقول
قوله فهو كالجاري اي وان لم يكن عشرا في عشر فهو كالجاري بل لا يتنجس الا اذا تغير احد اوصافه فعرف قوله كالجاري
اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع وهو مروي عن ابي يوسف وبه اخذ مشايخ بخارى وهو المختار عندهم كذا في التبيين
وقال في فتح القدير وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند كثرة الماء عدم
التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه وفي النصاب وعليه الفتوى كذا في شرح منية المصلي وصحح
في المبسوط والمفيد انه يتنجس موضع الوقوع واليه اشار في القدوري بقوله جاز الوضوء من الجانب الاخر وذكر ابو الحسن الكرخي
ان كل ما خالطه النجس لا يجوز الوضوء به ولو كان جاريا وهو الصحيح كذا قال الزيلعي فعلى هذا ان ما ذكره المصنف لا يدل على ان موضع صح
الوقوع لا يتنجس لانه لو جعله الا كالجاري فاذا لا يتنجس موضع الوقوع من الجاري فمنه اولى ان يتنجس وفي البدايع ظاهر الرواية
انه لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولكن يتوضأ من الجانب الاخر ومعناه انه يترك من موضع النجاسة
قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسره في الاملاء عن ابي حنيفة لانا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه
وعلى هذا قالوا فيمن استنجى في موضع من حوض لا يجزيه ان يتوضأ من ذلك الموضع قبل تحريك الماء ولو وقعت الجيفة في وسط
الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الجيفة وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضي
به والا فلا وان كانت غير مرئية بان بال انسان او اغتسل جنب اختلف المشايخ فيه قال مشايخ العراق ان حكمه
حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب بخلاف الجاري ومشايخنا ما وراء النهر فصلوا بينهما في غير المرئية انه يتوضأ
من اي جانب كان كما قالوا جميعا في الماء الجاري وهو الاصح لان غير المرئية لا تستقر في مكان واحد بل ينتقل لكونه مائعا
سيالا بطبعه فلم يستيقن بالنجاسة في الجانب الذي يتوضأ منه بخلاف المرئية انتهى وعكسه استشكل قاضي خان انه يترك
من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير وقدر الحوض الصغير في الكفاية شرح الهداية باربعة اذرع في اربع اذرع وفي الذخيرة
عن بعضهم يحرك الماء بيده مقدار ما يحتاج اليه عند الوضوء فان تحرك النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع وقال بعضهم
يتحرى في ذلك ان وقع تحريه ان النجاسة لم تخلص الى هذا الموضع توضأ وشرب منه قال في شرح منية المصلي وهو الاصح
وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى ان الفتوى على جواز الوضوء من موضع الوقوع واختاره مشايخ بخارى لعموم البلوى
حتى قالوا يجوز الوضوء من موضع الاستنجاء قبل التحريك قوله وهو ما يذهب بتبنة اي الماء الجاري ما يذهب بتبنة
وقد توهم بعض المشتغلين ان هذا الحد فاسد لانه يرد عليه الجمل والسفينة فانهما يذهبان بتبن كثير ومنشأ
التوهم ان ما موصولة في كلامه وقد وقع مثله في عبارة ابن الحاجب فانه قال الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد
فيرد عليه الورقة والحجر المكتوب عليه كلمتان فاكثر لان ما موصولة بمعنى الذي لكن الجواب عنهما ان ما ليست

موصولة وانما هي نكرة موصوفة فالمعنى الجاري ماء ما له ذهب بتبنة والكلام لفظ تضمن كلمتين وقد اختلف في حد
الجاري على اقوال منها ما ذكره المصنف واصحها انه ما يعده الناس جاريا كما ذكره في البدايع والتبيين وكثير من
الكتب قوله فيتوضأ منه اي من الماء الجاري قال الزيلعي ويجوز ان يعود الى الماء الراكد الذي يبلغ عشرا في عشر
لانه يجوز الوضوء به في موضع الوقوع ما لم يتغير في رواية وهو المختار عندهم قوله ان لم ير اثره اي ان لم
يعلم اثر النجس فيه ورأى يستعمل بمعنى علم قال الشاعر رأيت الله اكبر كل شيء وانما قلنا هذا لان الطعم والريحة
لا تعلق للمبصر بهما وانما الطعم للذوق والرائحة للشم قوله وهو طعم او لون او ريح اي الاثر ما ذكر وحاصله
ان الماء الجاري وما هو في حكمه اذا وقعت فيه نجاسة ان ظهر اثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز لان وجود الاثر دليل
وجود النجاسة فكل ما تيقنا فيه نجاسة او غلب على ظننا ذلك لا يجوز الوضوء به جاريا كان او غيره لان الماء الجاري
لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه كما قد يتوهم وظاهر ما في المتون ان الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به ان لم ير اثرها
سواء كان النجس جيفة مرئية او غيرها فاذا بال انسان فيه فتوضأ اخر من اسفله جاز ما لم يظهر في الجرية اثره قال محمد
في كتاب الاشربة ولو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضأ اسفل منه فما لم يجد في الماء طعم الخمر او ريحه او لونه يجوز
الوضوء به وكذا لو استقرت المرئية فيه بان كانت جيفة ان ظهر اثر النجاسة لا يجوز والا جاز سواء اخذت الجيفة
الجرية او نصفها انما العبرة لظهور الاثر ويوافقه ما في الينابيع قال ابو يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت
سد عرضها فيجري الماء فوقه وتحته انه لا باس بالوضوء اسفل منه اذا لم يتغير طعمه او لونه او ريحه وقيل ينبغي ان يكون هذا قول
ابي يوسف خاصة اما عند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز الوضوء اسفل من الكلب انتهى ما في الينابيع لكن المذكور في الفتوى
كفتاوى قاضي خان والتجنيس والخلاصة والولوالجي وفي البدايع وكثير من كتب ايمتنا ان الاثر انما يعتبر في غير الجيفة اما
في الجيفة فانه ينظر ان كان كله او اكثره يجري عليها لا يجوز الوضوء به وان كان الاقل يجوز الوضوء وان كان النصف فالقياس
الجواز والاستحسان انه لا يجوز وهو الاحوط ونظير هذا ماء المطر اذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة فالماء
طاهر ان الذي يجري على غير العذرة اكثر وان كانت العذرة عند الميزاب فان كان الماء كله او اكثره او نصفه يلاقي العذرة
فهو نجس وان كان اكثره لا يلاقي العذرة فهو طاهر وكذا ايضا ماء المطر اذا جرى على عذرات واستنقع في موضع كان
الجواب كذلك ورجح في فتح القدير ان العبرة لظهور الاثر مطلقا لان الحديث وهو قوله الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لما حمل على الجاري
كان مقتضاه جواز التوضي وان استعمله وان اخذت الجيفة اكثر الماء ولم يتغير فقولهم اذا اخذت الجيفة اكثر الماء او نصفه
لا يجوز يحتاج الى مخصص قال ويوافقه ما عن ابي يوسف وقد نقلناه عن الينابيع وقال تلميذه العلامة قاسم في رسالته
المختار اعتبار ما عن ابي يوسف انتهى لكن لقائل ان يقول الاوجه ما في اكثر الكتب وقد صحح في التجنيس لصاحب الهداية انه لان
العلماء رضي الله عنهم انما قالوا بان الماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به اذا لم ير اثرها لان النجاسة لا تستقر مع جريان
الماء فلما لم يظهر اثرها علم ان الماء ذهب بعينها ولم تبق عينها موجودة فجاز استعمال الماء اما اذا كانت النجاسة جيفة وكان
الماء يجري على اكثرها او نصفها تيقنا بوجود النجاسة فيه وقد تقدم ان كل ما تيقنا وجود النجاسة فيه او غلب على ظننا
وجودها فيه لا يجوز استعماله فكان هذا ماخوذا من دلالة الاجماع لان الحديث محمول بالاجماع على الماء الذي لم يتغير لاجل
انه عند التغير تيقن بوجود النجاسة فكان التغير دليلا على وجود النجاسة فيما يمكن فيه ذلك اما في الجيفة فقد تيقنا بوجودها
فلا يجوز استعمال الماء التي هي فيها او اكثرها او نصفها من غير اعتبار التغير لان التغير لما كان علامة على وجود النجاسة لا يلزم
من انتفايه انتفاؤه فكان الاجماع مخصصا للحديث وما قلناه ماخوذ من دلالة الاجماع هذا ما ظهر للعبد الضعيف لكن
ينبغي ان تعلم ان هذا اعني قولهم اذا اخذت الجيفة اقله يجوز الوضوء اذا لم يظهر اثر النجاسة وان قولهم اذا اخذت الجيفة
الاكثر او النصف لا يجوز يعني وان لم يظهر اثر النجاسة واما التوضي في عين الماء الخارج منها فان كان في موضع خروجه جاز وان
كان في غيره فكذلك ان كان قدره اربعا في اربع فاقل وان كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار السغدي جوازه والخلاف
مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بهذه المساحة او لا وهذه مبنية على نجاسة الماء المستعمل كذا
ف

كلب سد عرض الساقية
يجري الماء عليه يجوز ما لم يتغير

في فتح القدير وقد قدمنا ان الفتوى على الجواز مطلقا وقد صرح في الفتاوى العتبية والحقوا الجاري بحوض الحمام اذا كان الماء ينزل
من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا ينجس وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه
خلاف ذكر في المنية وفي المجتبى الاصح انه ان كان يدخل الماء من الانبوب والغرف متدارك فهو كالجاري وتفسير الغرف ان
لا يسكن وجه الماء فيما بين الغرفتين قال في فتح القدير ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كما في العين والنهر هو المختار انتهى وفي
السراج الوهاج ولا يشترط في الماء الجاري المدد هو الصحيح انتهى وفي التجنيس والمعراج وغيرهما الماء الجاري اذا سد من فوق فتوضأ
انسان بما يجري في النهر وقد بقي جري الماء كان جائزا لان هذا ماء جار انتهى فهذا يشهد لما في السراج وذكر السراج الهندي
عن الامام الزاهد ان من حفر نهرا من حوض صغير واجرى الماء في النهر وتوضأ بذلك الماء حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان
واستقر فيه فحفر رجل اخر نهرا من ذلك المكان واجرى الماء فيه وتوضأ به في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان اخر ايضا ففعل
رجل ثالث كذلك جاز وضوء الكل لان كل واحد منهم انما توضأ بالماء حال جريانه والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير وعن الحسن بن
زياد ما يدل على عدم جواز وضوء الثاني والثالث فانه قال في حفيرتين يخرج الماء من احديهما ويدخل في الاخرى فتوضأ فيما بينهما
جاز والحفيرة التي يدخل فيها الماء تفسد اذا كان معه ميزاب واسع ومعه اداوة من ماء يحتاج اليه وهو على طمع من وجود
الماء ولكن لا يتيقن ذلك ماذا يصنع حكي عن الشيخ الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه كان يقول يامر احدا حتى يصب
الماء في طرف من الميزاب وهو يتوضأ فيه وعند الطرف الاخر من الميزاب اناء يجتمع فيه الماء فالمجتمع طاهر وطهور لان استعماله
حصل في حال جريانه والماء الجاري لا يصير مستعملا باستعماله ومن المشايخ من انكر هذا القول وقال الماء الجاري انما لا يصير
مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر اما اذا لم يكن له مدد يصير مستعملا والصحيح القول الاول بدليل مسئلة واقعات
الناطفي ان النهر اذا سد من فوق فتوضأ انسان بما يجري فانه يجوز لان هناك لم يبق للماء مدد ومع هذا يجوز التوضي به
انتهى ما ذكره السراج الهندي واعلم انه قد تقدم عن فتح القدير ان قولهم ما اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وكذا
كثير من اشباه ذلك انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل فاما على المختار من طهارته فلا فلتحفظ ليتفرع عليها ولا ينبني
بنقل هذه الفروع فروع في الخلاصة معزيا الى الاصل يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه ولا يجب ان يسأل
اذ الحاجة اليه عند عدم الدليل والاصل دليل مطلق الاستعمال وقال عمر رضي الله عنه حين سأل عمرو بن العاص
صاحب الحوض اترده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطأ وكذا اذا وجده متغير اللون والريح ما لم يعلم انه من
نجاسة لان التغير قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء بالمكث وكذا البئر التي يدلى فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار
والعبيد لا يعلمون الاحكام ويمسها الرستاقيون بالايدي الدنسة ما لم يعلم يقينا النجاسة ولو ظن انه نجس فتوضأ ثم
ظهر انه طاهر جاز وذكر السراج الهندي عن الفقيه ابي الليث ان عدم وجوب السؤال من طريق الحكم وان سأل كان احوط لدينه
وعلى هذا الضيف اذا قدم اليه طعام ليس له ان يسأل عنه وفي فوائد الرستغفني التوضي في الحوض افضل من النهر لان المعتزلة
لا يجوزونه من الحياض فيرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحقق النهر
افضل كذا في فتح القدير وفي معراج الدراية قيل مسئلة الحوض بناء على الجزء الذي لا يتجزى فانه عند اهل السنة موجود
في الخارج فيتصل اجزاء النجاسة الى جزء لا يمكن تجزيته فيكون باقي الحوض طاهرا وعند المعتزلة والفلاسفة
هو معدوم فيكون كل الماء مجاور النجاسة فيكون الحوض نجسا عندهم وقيل في هذا التقدير نظر انتهى قالوا ولا باس
بالتوضي من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب منه ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل ان يستخلص لنفسه اناء يتوضأ
منه ولا يتوضأ منه غيره وفي فتاوى قاضي خان واختلفوا في كراهة البول في الماء الجاري والاصح هو الكراهة
واما البول في الماء الراكد فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية عن ابي الليث انه ليس بحرام
اجماعا بل مكروه ونقل غيره انه حرام وحمل على كراهة التحريم لان غاية ما يفيده الحديث كراهة التحريم فينبغي
على هذا ان يكون البول في الماء الجاري مكروها كراهة تنزيه فرقا بينه وبين البول في الماء الراكد وفي فتاوى قاضي خان
اذا ورد الرجل ماء فاخبره مسلم انه نجس لا يجوز له ان يتوضأ بذلك الماء قالوا هذا اذا كان عدلا فان كان فاسقا

لا يصدق

لا يصدق وفي المنتقى [illegible] ويكتفي بالغير المعين [illegible] اقدام الوحوش عند الماء القليل لا يتوضأ به [illegible]
بالركية وغلب على ظنه شربه منها تنجس والا فلا انتهى وينبغي ان يحمل الاول على ما اذا غلب على ظنه ان الوحوش شربت
منه بدليل الفرع الثاني والا فمجرد الشك لا يمنع الوضوء بدليل ما قدمنا نقله من الاصل انه يتوضأ من الحوض الذي يخاف
فيه قذرا ولا يتيقنه وينبغي ان يحمل التيقن المذكور في الاصل من قوله ولا يتيقنه على غلبة الظن والخوف على الشك او الوهم
كما لا يخفى وفي التجنيس من دخل الحمام واغتسل وخرج من غير نعل ان لم يكن به باس لما فيه من الضرورة والبلوى انتهى وسيأتي تقييده
عند بحث المستعمل. قوله وموت ما لا دم له فيه كالبق والذباب والزنبور والعقرب والسمك والضفدع والسرطان
لا ينجسه اي موت حيوان ليس له دم سائل في الماء القليل لا ينجسه وقد جعل في الهداية هذه المسئلة مسئلتين فقال
اولا وموت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها ثم قال وموت ما يعيش في الماء
لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقد جمعها قول المصنف وموت ما لا دم له لانه [illegible] المولد [illegible]
فكان الانسب ما ذكره المصنف من حيث الاختصار الا انه يرد عليه ما كان في المولد والمعاش وله دم سائل فانه سيأتي
انه لا ينجس في ظاهر الرواية مع ان عبارة المصنف بخلافه ولهذا فرق في الهداية بينهما ونقل في الهداية خلاف الشافعي في المسئلة
الاولى وكذا في الثانية الا في السمك وما ذكره من خلاف الشافعي في الاولى ضعيف والصحيح من مذهبه انه كقولنا كما صرح
به النووي في شرح المهذب وفي غاية البيان قال ابو الحسن الكرخي في شرح الجامع الصغير اعلم ان فيه خلافا بين الفقهاء
ممن تقدم الشافعي واذا حصل الاجماع في العصر الاول صار حجة على من بعده انتهى وقد علمت انه موافق لغيره وعلى تقدير
مخالفته لا يكون خارقا للاجماع فقد قال بقوله القديم يحيى بن ابي كثير التابعي الجليل كما نقله الخطابي ومحمد بن المنكدر
الامام التابعي كما نقله النووي والدليل على اصل المسئلة ما رواه البخاري في صحيحه باسناده الى ابي هريرة انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقع الذباب في اناء احدكم فليغمسه ثم لينزعه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر شفاء
وفي رواية النسائي وابن ماجه من حديث ابي سعيد الخدري فاذا وقع في الطعام فامقلوه فيه فانه يقدم السم ويؤخر
الشفاء ومعنى امقلوه اغمسوه ووجه الاستدلال به ان الطعام قد يكون حارا فيموت بالغمس فيه فلو كان ينجسه لما امر
النبي صلى الله عليه وسلم بغمسه ليكون شفاء لنا اذا اكلناه واذا ثبت الحكم في الذباب ثبت في غيره مما هو بمعناه كالبق والزنابير
والعقرب والبعوض والجراد والخنفساء والنحل والنمل والصرصر والجعلان وبنات وردان والبراغيث والقمل اما بدلالة
النص او بالاجماع كذا في معراج الدراية قال الامام الخطابي وقد تكلم على هذا الحديث من لا خلاق له وقال كيف
يجتمع الداء والشفاء في جناحي الذبابة وكيف تعلم ذلك حتى تقدم جناح الداء قال وهذا سؤال جاهل او متجاهل والذي
يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان قد جمع فيه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي اشياء متضادة اذا تلاقت
تفاسدت ثم يرى الله عز وجل قد الف بينها وجعلها سببا لبقاء الحيوان وصلاحه لجدير ان لا ينكر اجتماع الداء والدواء
في جزءين من حيوان واحد وان الذي الهم النحلة اتخاذ بيت عجيب الصنعة والعسل فيه والهم النملة كسب قوتها
وادخاره لاوان حاجتها اليه هو الذي خلق الذبابة وجعل لها الهداية الى ان تقدم جناحا وتؤخر اخر لما اراد من الابتلاء
الذي هو مدرجة التعبد والامتحان الذي هو مضمار التكليف وله في كل شيء حكمة وعلم وما يذكر الا اولوا الالباب انتهى
وقال بعضهم المراد به الكبر والترفع عن استباحة ما اباحته الشريعة المطهرة واحلته السنة المعظمة فامر النبي صلى
الله عليه وسلم بمقله دفعا للتكبر والترفع وهذا ضعيف لانه حينئذ يخرج ذكر الجناحين والشفاء عن الفائدة كذا ذكر
السراج الهندي واستدل مشايخنا ايضا على اصل المسئلة بما عن سلمان رضي الله عنه عنه عليه السلام قال يا سلمان كل
طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه قال الزيلعي المخرج رواه الدارقطني وقال
لم يروه الا بقية عن سعيد بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف ورواه ابن عدي في الكامل واعله بسعيد هذا وقال شيخ
مجهول وحديثه غير محفوظ انتهى قال العلامة في فتح القدير ودفع بان بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الائمة مثل
الحمادين وابن المبارك ويزيد بن هارون وابن عيينة ووكيع والاوزاعي واسحق بن راهويه وشعبة وناهيك بشعبة واحتياطه

[illegible] ... كذا ذكره
[illegible] ... مع عدم الاثر عن الحسن انتهى قال في الهداية
[illegible] اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست من
ضرورتها النجاسة كالطين واورد عليه ذبيحة المجوسي ومتروك التسمية عامدا فانها نجسة مع زوال الدم المسفوح
[illegible] اذ لم يسل منها الدم كما عارض بان السمك ورق العناب فانها حلال مع ان الدم لم يسل واجاب
[illegible] عن الاول بان القياس الطهارة كالمسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح فذبحه كلا ذبح وعن الثاني
[illegible] اقام الاهلية واستعمال آلة الذبح مقام الاسالة لانبنائه بما هو داخل تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض
[illegible] عن القواعد الاصلية واجاب في معراج الدراية بان ذبيحة المجوسي والوثني وتارك التسمية عمدا
[illegible] على الاصح وان لم يؤكل لعدم اهلية الذابح وعزاه الى المجتبى ثم قال فان قيل لو كان التنجس عم الدم يلزم ان يكون
الدموي من الحيوان نجسا سواء كان قبل الحياة او بعدها لانه يشتمل على الدم في كلتا الحالتين قلنا الدم حالة الحياة
في معدنه والدم في معدنه لا يكون نجسا بخلاف الذي بعد الموت لان الدم بعد الموت تنصب عن مجاريها فلا تنقى
في معادنها فتنجس اللحم بتشربه اياها ولهذا لو قطعت العروق بعد الموت لا يسيل الدم منها وفي صلاة البقالي الوصف
الباقي الدم لم ينجس عند ابي يوسف لانه مستقذر وعند محمد ينجسه وفي جمع الخلاف على العكس والاصح في العلق اذا مص
الدم انه يفسد الما قال صاحب المجتبى ومن هذا يعرف حكم القراد والحلم انتهى واما ما ذكره في الهداية من خلاف
الشافعي في الثانية فصحيح قال النووي في شرح المهذب ما يعيش في البحر مما له نفس سائلة ان كان ماكولا فميتته طاهرة
ولا شك انه لا ينجس الما وما لا يؤكل كالضفدع وكذا غيره ان قلنا لا يؤكل فاذا مات في ماء قليل او مايع قليل او كثير نجسه
كيفية حاله [illegible] بالحال [illegible] فيها اي بتغير صغيرتها وما حتى لو صلى وفي كمه تلك البيضة يجوز صلاته بخلاف ما لو صلى
وفي كمه قارورة دم حيث لا تجوز لان النجاسة في غير معدنها وعموم قوله مات في معدنه يقتضي ان لا يعطي للوحوش
والطيور حكم النجاسة اذا ماتت في معدنها لان معدنها البر ولهذا جعل شمس الائمة تعليل قوله لا دم فيها اصح قال ليس
لهذه الحيوانات دم سائل فان ما فيها يبيض بالشمس والدم اذا شمس يسود كذا في معراج الدراية وتعقبه في فتح القدير
بان كون البرية معدنا للسبع محل تامل في معنى معدن الشي والذي يفهم منه ما يتولد منه الشي وعلى التعليل الاول تفرع بير
ما لو وقعت البيضة والدجاجة في الما رطبة او يبست لا ينجس الما لانها كانت في معدنها وكذا السخلة اذا سقطت من
امها رطبة او يبست لا ينجس الما لانها كانت في معدنها ثم لا فرق بين ان يموت في الما او خارجه ثم ينتقل اليه في الصحيح وروي
عن محمد اذا تفتت الضفدع في الما كرهت شربه لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صارت اجزاؤه في الما وهذا تصريح بان
كراهة شربه تحريمية وبه صرح في التجنيس فقال يحرم شربه وفي فتاوى قاضيخان فان كانت الحية او الضفدع عظيمة لها
دم سائل تفسد الما وكذا الوزغة الكبيرة في رواية عن ابي يوسف وفي السراج الوهاج الذي يعيش في الما هو الذي يكون
توالده ومثواه فيه سواء كانت له نفس سائلة او لم يكن في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه اذا كان له دم سائل بل
اوجب التنجيس انتهى وكذا ذكر الاسبيجابي في فتاوى العتابي على غير ظاهر الرواية واختلف في طير الما في السراج الوهاج
انه ينجس لانه يعيش في الما ولا يعيش فيه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وطير الما اذا مات في الما القليل يفسده
هو الصحيح من الرواية عن ابي حنيفة وان مات في غير الما يفسده باتفاق الروايات لان له دما سائلا وهو بري الاصل
مائي المعاش والمائي ما كان توالده ومعاشه في الما انتهى وطير الما كالبط والاوز وفي المجتبى الصحيح عن ابي حنيفة في موت
طير الما فيه انه لا ينجسه وقيل ان كان يفرخ في الما لا يفسده والا فيفسده انتهى فقد اختلف التصحيح في طير الما كما ترى
والاوجه ما في شرح الجامع الصغير كما لا يخفى وفي الكلب المائي اختلاف المشايخ كذا في معراج الدراية من غير ترجيح
لكن قال في الخلاصة الكلب المائي والخنزير المائي اذا مات في الما اجمعوا انه لا يفسد الما انتهى فكانه لم يعتبر القول
الضعيف كما لا يخفى وقد وقع لصاحب الهداية هنا وفي بحث الما المستعمل التعليل بالعدم ووجه تصحيحه ان العلة متحدة

وهي الدم

وقعت بيضة من دجاجة او سخلة في ما

[illegible]

وهي الدم [illegible] ... كذا في الكافي وتوضيحه ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول لتوقفه على وجودها وهنا كذلك
لان التنجس بعلة الدم المسفوح لا غير ولا دم لهذه الاشياء لان الحرارة لازمة الدم والبرودة لازمة الما وهي تنافيها فلو كان لها
دم لما دامت بدوام السكون في الما كذا في غاية البيان وفي الهداية والضفدع البري والبحري سواء وقيل البري يفسد لوجود الدم وعدم
المعدن وقيل لا يفسده قال الشارحون الضفدع البحري هو ما يكون بين اصابعه سترة بخلاف البري وصحح في السراج
الوهاج عدم الفرق بينهما لكن محله ما اذا لم يكن للبري دم سائل اما اذا كان له دم سائل فانه يفسد على الصحيح كذا في شرح منية المصلي
والضفدع بكسر الدال والانثى ضفدعة وناس يقولون ضفدع بفتح الدال وهي لغة ضعيفة وكسر الدال افصح والبق كبار
البعوض واحده بقة وقد يسمى به الفسفس في بعض الجهات وهو حيوان كالقراد شديد النتن كذا في شرح منية المصلي والزنبور
بالضم ذباب لسع والذباب ذباب لانه كلما ذب آب اي كلما طرد رجع وفي النهاية واشار الطحاوي الى ان الطافي من السمك في الما لا يفسد
وهو غلط منه تلبيس الطافي اكثر فسادا من انه غير ماكول فهو كالضفدع انتهى واعلم ان كل ما لا يفسد الما لا يفسد غير الما
وهو الاصح كذا في المحيط والتحفة والاشبه بالفقه كذا في البدائع لكن يحرم اكل هذه الحيوانات المذكورة ما عدا السمك الغير الطافي
لفساد الغذا وخبثه متفسخا او غيره وقد قدمناه عن التجنيس **قوله** والما المستعمل لقربة او رفع حدث اذا استقر في مكان
طاهر ليس بمطهر اعلم ان الكلام في الما المستعمل يقع في اربعة مواضع الاول في سببه وقد اشار اليه بقوله لقربة او رفع حدث
الثاني في وقت ثبوته وقد اشار اليه بقوله ان استقر في مكان الثالث في صفته وقد بينها بقوله طاهر الرابع في حكمه وقد بينه
بقوله ليس بمطهر والزيلعي رحمه الله ادرج الحكم في الصفة وجعل قوله طاهر ليس بمطهر بيانا للصفة والاولى ما سمعناك تبعا لما
في فتح القدير اما الاول فقد ذكر ابو عبد الله الجرجاني انه يصير مستعملا باقامة القربة بان ينوي الوضوء على الوضوء حتى يصير عبادة
او برفع الحدث بان توضأ المحدث للتبرد او للتعليم بلا خلاف بين اصحابنا الثلاثة وذكر ابو بكر الرازي خلافا فقال انه يصير
مستعملا باقامة القربة او رفع الحدث عندهما وعند محمد باقامة القربة لا غير استدلالا بمسألة الجنب اذا انغمس في البير لطلب
الدلو فقال محمد الما طاهر وطهور لعدم اقامة القربة فلو توضأ محدث بنية القربة صار الما مستعملا بالاجماع ولو توضأ متوضئ للتبرد
لا يصير مستعملا بالاجماع ولو توضأ المحدث للتبرد صار مستعملا عندهما خلافا لمحمد ولو توضأ المتوضئ بنية القربة صار مستعملا
عند الثلاثة قال شمس الائمة السرخسي التعليل لمحمد بعدم اقامة القربة ليس بقوي لانه غير مروي عنه والصحيح عنده ان ازالة
الحدث بالما مفسدة له الا عند الضرورة كالجنب يدخل البير لطلب الدلو ومن شرط نية القربة عند محمد استدل بمسألة البير
وجوابه انه انما لم يصر مستعملا للضرورة لا لان الما لا يصير مستعملا بازالة الحدث فصار كما لو ادخل الجنب او الحائض او المحدث
يده في الما لا يصير مستعملا للضرورة والقياس ان يصير مستعملا عندهم لازالة الحدث ولكن سقط للحاجة انتهى واقره عليه
العلامة كمال الدين بن الهمام والامام الزيلعي وصرح في البدائع ان الخلاف لم ينقل عنهم نصا وانما استنبط منها نبه عليه وكذا
في المحيط لكن قال وبهذا الخلاف يصح عند محمد لان تغير الما عند محمد باعتبار اقامة القربة به لا باعتبار تحول نجاسة حكمية الى
الما وعندهما تغير الما باعتبار انه تحول اليه نجاسة حكمية وفي الحالين تحول الى الما نجاسة حكمية فاوجب تغيره انتهى والذي
يدل على صحة الخلاف ما نقله في المحيط والخلاصة وكثير من الكتب وعزاه الهندي الى صلاة الاثر لمحمد ان الرجل اذا اخذ
الما بفيه وهو جنب ولا يريد المضمضة فغسل يده به اجزاه عن غسل اليد ولا يصير مستعملا عند محمد لعدم قصد القربة
وان ازال الحدث عن الفم لكن يقال من جهة شمس الائمة السرخسي ان محمدا انما لم يقل بالاستعمال للضرورة لا لان ازالة
الحدث لا توجب الاستعمال وقد علل به في المحيط فقال لم يحكم باستعمال الما للضرورة ويؤيده ما في فتح القدير ان الذي
نعقله ان كلا من التقرب الصالح للثواب والاسقاط مؤثر في التغير الشرعي انه انفرد وصف التقرب في صدقة التطوع واثر
التغير حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم رأينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط معه غير ذلك وهو اشد تحريما على قرابته
الناصر له فعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعا وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا ان يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس
الائمة انتهى ولو غسل يده للطعام او منه صار الما مستعملا لانه اقام به قربة لانه سنة ولو غسل يده من الوسخ لا يصير مستعملا

لعدم [illegible] بعد اقامة القربة كذا في المحيط وهذا اللفظ يفيد انه كان متوضيا ولا بد منه كما لا يخفى وقوله فيما قبله لانه اقام
قربة يفيد انه قصد اقامة السنة فلو لم يقصدها لا يصير مستعملا وفيه لو وصلت شعر ادمي الى ذوابتها فغسلت
ذلك الشعر الواصل لم يصر الما مستعملا ولو غسل راس انسان مقتول قد بان منه صار الما مستعملا لان الراس اذا وجد
مع البدن صلى الى البدن وصلى عليه فيكون بمنزلة البدن والشعر لا يصلى مع البدن فبالانفصال لم يبق له حكم البدن فلا يكون
غسالته مستعملة قال الولوالجي في فتاواه وهذا الفرق ياتي على الرواية المختارة ان شعر الادمي ليس بنجس اما على الرواية الاخرى
فانه ينجس الما انتهى وفي المبتغى وغيره وبتعليم الوضوء للناس لا يصير مستعملا اذا لم يرد به الصلاة بل اراد
تعليمه انتهى والحق ان التعليم قربة فاذا قصد اقامة القربة ينبغي ان يصير الما مستعملا كغسل اليدين للطعام فانه لم يرد
به الصلاة بل اراد اقامة القربة كما لا يخفى ويويده ما في شرح النقاية ان القربة ما تعلق به حكم شرعي وهو استحقاق الثواب
ولا شك ان في التعليم المقصود ثوابا وقد يجاب عنه بان هذا الما لم يستعمل في القربة لان القربة فيه ليست بسبب استعماله
انما هي بسبب تعليمه ولذا لو علمه بالقول استغنى عن هذا الفعل بخلاف غسل اليد من الطعام فان القربة فيه لا تحصل الا باستعماله
فافترقا وفي الفتاوى الظهيرية وغسالة الميت نجسة كذا اطلق محمد في الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير
الما مستعملا ولا يكون نجسا الا ان محمدا انما اطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا وفي الخلاصة اما اذا توضا الصبي في طست
هل يصير الما مستعملا والمختار انه يصير مستعملا اذا كان الصبي عاقلا انتهى وقد منا حكم ما اذا ادخل يده في الانا فلتراجع
وفي الخلاصة ولو اخذ الما بفمه لا يريد به المضمضة لا يصير مستعملا عند محمد وكذا لو اخذه بفيه وغسل اعضاءه بذلك فقال ابو
يوسف لا يبقى طهورا وهو الصحيح انتهى واعلم ان هذا وامثاله كقولهم فيمن ادخل يديه الى المرفقين او احد رجليه في اجانة نه
يصير الما مستعملا يفيد ان الما يصير مستعملا بواحد من ثلاثة اما بازالة الحدث كان معه تقرب اولا او اقامة القربة كان معه
رفع حدث اولا او اسقاط الفرض فان في هذه المسايل لم يزل الحدث ولا الجنابة عن العضو المغسول الا ما عرف ان الحدث والجنابة
لا يتجزيان زوالا اثباتا بانه يتجزيان ثبوتا قالوا وهذا هو الصحيح وكذا لم توجد نية القربة وانما سقط الفرض عن العضو المغسول فكان الاولى
ذكر هذا السبب الثالث ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا بمعنى انه لا يجب اعادة
غسلها مع بقية الاعضا ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال الا ان يقال ان
الحدث زال عن العضو زوالا موقوفا لكن المعلق به في كتاب الحسن عن ابي حنيفة كما نقله في فتح القدير اسقاط الفرض في مسيلة
ادخال اليد الا بالغرض وزوال الحدث وفي الخلاصة لو غسل المحدث عضوا من غير اعضا الوضوء لا يصير مستعملا
ووضوء الحايض مستعمل لانه وضوء مستحب انتهى والحق انه لا يصير مستعملا الا اذا قصدت الاتيان بالمستحب وفي البدايع
لو زاد على الثلاث فان اراد بالزيادة ابتدا الوضوء صار الما مستعملا وان اراد الزيادة على الوضوء الاول اختلف المشايخ فيه
انتهى وفيه كلام قدمناه في بحث تثليث الغسل السنن فليراجع فانه يقتضي ان الوضوء على الوضوء لا يكون قربة الا اذا اختلف
المجلس فحينئذ يكون الما مستعملا اما اذا اتحد المجلس فلا يكون قربة بل مكروه فيكون الما غير مستعمل وفي معراج الدراية
فان قيل المتوضي ليس على اعضائه نجاسة لا حقيقية ولا حكمية فكيف يصير الما مستعملا بنية القربة قلنا لما نوى القربة طهارة علي
فقد ازداد طهارة ولن يكون طهارة جديدة الا بازالة النجاسة الحكمية حكما فصارت الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سوا
انتهى واما الثاني اعني وقت ثبوت الاستعمال فقال بعض مشايخنا الما المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان من ارض او انا
وهو مذهب سفيان الثوري واستدل بمسايل زعم انها تدل له منها اذا توضا او اغتسل وبقي على يده لمعة فاخذ البلل
منها في الوضو او من اي عضو كان في الغسل وغسل اللمعة يجوز ومنها نقل البلة من مغسول الى ممسوح جايز وان وجد
الانفصال ومنها ان الخرقة التي يتمسح بها لا تجوز الصلاة معها وان كان ما اصابها من البلل كثيرا فاحشا وكذا اذا اصاب ثوبه
الما المستعمل لا يضره وان كان كثيرا وان وجد الانفصال فاما عندنا فما دام على العضو لا يصير مستعملا واذا زايله صار
مستعملا وان لم يستقر في مكان فانه ذكر في الاصل انه اذا مسح راسه ببلل اخذه من لحيته لم يجز وانه لم يستقر في مكان
وكذا لو مسح راسه ببلل باق بعد مسح الخفين لا يجزيه وعلل بانه ما قد مسح به مرة اشار به الى ما قلنا وقالوا لا يجوز نقل

البلة

البلة [illegible]
فكان ينبغي ان لو اخذ البلل من العضو [illegible]
او في عضو واحد حكما كما في الجنابة فاذا زايل العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد حصل الجواب
عن المسيلة الاولى التي استدل بها سفيان واما عن الثانية فقد ذكر الحاكم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن استعمله
في شي من اعضائه يجوز اما اذا كان استعمله لا يجوز والصحيح انه يجوز وان استعمله في المغسولات لان فرض الغسل انما تادى بما جرى
على عضوه لا بالبلة الباقية فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله في المسح على الخف ثم مسح به راسه حيث
لا يجوز لان فرض المسح تادى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا واما ما مسح بالمنديل او تقاطر على الثوب فهو مستعمل
الا انه لا يمنع جواز الصلاة لان الما المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما وان كان نجسا لكن سقط اعتبار نجاسته
عنا لمكان الضرورة هذا ما قرره صاحب البدايع رحمه الله وذكر في المحيط ان القايل باشتراط الاستقرار سفيان فقط دون
اهل المذهب وصحح في الهداية وكثير من الكتب ان المذهب صيرورته مستعملا بمجرد الانفصال وان لم يستقر وصححه
في الكافي وذكر ما في الكنز بصيغة قيل وما ذكره في الكنز هو مذهب سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ واختاره
الكبير وظهير الدين المرغيناني قال في الخلاصة وهو المختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان وسكن عن التحريك انتهى وفي
غاية البيان ان مختار فخر الاسلام البزدوي وغيره في شروح الجامع الصغير اجتماعه في مكان بعد المزايلة وفيما اختاره
صاحب الهداية حرج عظيم على المسلمين انتهى وفي معراج الدراية عن شيخه ان ما في الهداية في حق من لا ضرورة فيه كثياب
غير المتوضي وقيل في حق المغتسل لانه قليل الوقوع لا في حق المتوضي انتهى والحاصل ان المذهب ما في الهداية وما في لكنز
اختيار بعض المشايخ ومبنى اختيار ما في الكنز توهم ان ما ذكره في الهداية فيه حرج عظيم كما توهمه في غاية البيان لان الما الذي
يتقاطر من الاعضا يصيب ثوب المتوضي فلو قلنا باستعماله بالانفصال فقط لتنجس ثوبه على القول بنجاسته حتى احتاج
بعضهم الى حمله على ثياب غير المتوضي وبعضهم الى حمله على الغسل كما رايت وليس ما توهموه من الحرج موجودا فقد قدمنا
عن البدايع انما يصيب ثوب المتوضي معفو عنه بالاتفاق وكذا ذكر في غيره واما ما في ثياب غير المتوضي فلا حرج وفايدة الخلاف
تظهر فيما اذا انفصل ولم يستقر بل هو في الهوا فسقط على عضو انسان وجرى فيه من غير ان ياخذه بكفه فعلى قول العامة
لا يصح وضوءه وعلى قول البعض يصح الثالث اعني صفة الما المستعمل لم يذكر في ظاهر الرواية ولهذا ذكر في الكافي الذي هو
جمع كلام محمد ان الما المستعمل لا يجوز الوضوء به ولم يبين صفته من الطهارة او النجاسة ولهذا لم تثبت مشايخ العراق خلافا قا
بين اصحابنا في صفته فقالوا طاهر غير طهور عند اصحابنا وغيرهم اثبت الخلاف فقالوا ان عن ابي حنيفة روايتان في رواية
محمد عنه انه طاهر غير طهور وبها اخذ وكذا رواه زفر وعافية عن ابي حنيفة كما ذكره قاضي خان في شرحه وفي رواية ابي يوسف
والحسن بن زياد انه نجس غير ان الحسن روى عنه التغليظ وابا يوسف روى عنه التخفيف ولكل واحد مما روى وروى عن ابي يوسف
ان المستعمل ان كان محدثا او جنبا فالما نجس وان كان طاهرا فالما طاهر وعند زفر ان كان المستعمل محدثا او جنبا فهو طاهر غير
طهور وان كان متوضيا فهو طاهر طهور وقد صح رواية محمد حتى قال في المجتبى وقد صحت الروايات عن الكل انه طاهر غير
طهور الا الحسن وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير هو المختار عندنا وهو المذكور في عامة كتب محمد عن اصحابنا واختاره
المحققون من مشايخ ما ورا النهر وفي المحيط انه المشهور عن ابي حنيفة وفي كثير من الكتب وعليها الفتوى من غير تفصيل بين المحدث
والجنب والمذكور في فتاوى الولوالجي والتجنيس في مواضع ان الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب وقد ذكر النووي
ان الصحيح من مذهب الشافعي انه طاهر غير طهور وبه قال احمد وهو رواية عن مالك وكذا ذكر ابن المنذر عنه غيرها وهو
قول جمهور السلف والخلف انتهى وجه رواية النجاسة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه
من الجنابة كذا في الهداية وكثير من الكتب قال في البدايع وجه الاستدلال به حرم الاغتسال في الما القليل لاجماعنا على ان
الاغتسال في الما الكثير ليس بحرام فلولا ان القليل من الما ينجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي معنى لان القا الطاهر في الطاهر
ليس بحرام اما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا نهيا عن تنجيس الما الطاهر بالاغتسال وذا يقتضي التنجيس به ولا يقال يحتمل انه نهي لما فيه من هر

اخراج الماء ان يكون مطهرا من غير قصد [illegible] وذلك جواب لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا
كان الغير غالبا عليه كماء الورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل
من غير المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا فاما ملاقاة النجس الطاهر يوجب تنجس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر
لاختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل انه نهى لان اعضاء
الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية وذا يوجب تنجس الماء القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان النهي عن الاغتسال
ينصرف الى الاغتسال المسنون لانه هو المتعارف بين المسلمين والمسنون منه ازالة النجاسة قبل الاغتسال على ان النهي
عن ازالة النجاسة الحقيقية التي على البدن استفيد بالنهي عن البول فيه فوجب حمل النهي على الاغتسال فيه لما ذكرنا صيانة
لكلام صاحب الشرع عن الاعادة الخالية عن الافادة انتهى وقد حصل من الجواب الاول دفع ما للنووي في شرح المهذب تبعا
ومن الجواب الثاني دفع ما في السراج الوهاج كما لا يخفى على من يراجعهما وفي معراج الدراية فان قيل القران في النظم لا يوجب
القران في الحكم فلا يلزم تنجس الماء بالاغتسال قلنا قد بينا ان مطلق النهي للتحريم خصوصا اذا كان موكدا بنون التوكيد
لا باعتبار القران انتهى ويستدل لابي حنيفة وابي يوسف ايضا بالقياس واصله الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع
المستعمل في الحكمية بجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقية ليس
الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف لا ان وصف النجاسة حقيقة لا تقوم الا بجسم كذلك
وفي غيره مجاز بل معناه الحقيقي واحد في ذلك الجسم وفي الحدث وهذا لانه ليس المتحقق لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي
منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قيامه لمن قام به الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كل
ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا عقليا او محسوسا فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى ويدل على
انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الا ترى ان الخمر محكوم بنجاستها في شريعتنا وبطهارتها في غيرها فعلم انها ليست سوى
اعتبار شرعي الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي هذا لا تفاوت بين الدم والحدث فانه ايضا ليس الا ذلك الاعتبار فظهر
ان المؤثر نفس النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فتثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه في الفرع وهو
المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا انما ينتهض على من يسلم كون حكم الاصل ذلك كمالك واكثر العلماء واما من يشترط
في نجاسته خروجه من الثوب متغيرا بلون النجاسة كالشافعي فلا فعنده الماء الذي يستعمل في الحقيقية التي لا لون لها [illegible]
الماء فالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عنده مستعمل وهو لا يتصور وصف الاستعمال على رافع
الحدث فانما ينتهض عليه بعد الكلام معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا الان لا نبعد توجيه رواية نجاسة الماء
المستعمل عن ابي حنيفة على اصولنا فان قيل لو تم ما ذكرت كان للبلوى تاثير في اسقاط حكمه فالجواب الضرورة لا تعدو
حكمها محلها والبلوى فيه انما هي في الثياب فيسقط اعتبار نجاسته في ثوب المتوضي ويبقى حرمة شربه والطبخ به وغسل الثوب
منه ونجاسته من نصيبه كذا افاد وجه القياس العلامة المحقق كمال الدين ابن همام الدين رحمه الله على النجاسة واستدل
في الغاية للشيخ جلال الدين الخبازي باشارة قوله تعالى عقيب الامر بالوضوء والتيمم ولكن يريد ليطهركم فذا اطلاق التطهير
على ثبوت النجاسة في اعضاء الوضوء ودل الحكم بزوالها بعد التوضي على انتقالها الى الماء فيجب الحكم بالنجاسة ثم ان ابا يوسف
جعل نجاسته خفيفة لعموم البلوى فيه لتعذر صيانة الثياب عنه ولكونه محل اجتهاد فاوجب ذلك خفة في حكمه والحسن
جعل نجاسته غليظة لانها نجاسة حكمية وانها اغلظ من الحقيقية الا ترى انه عفي عن القليل من الحقيقية دون الحكمية
ووجه رواية محمد ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن جابر قال مرضت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر
يعوداني فوجداني قد اغمي علي فتوضا النبي صلى الله عليه وسلم ثم صب وضوءه علي فافقت وفي البخاري ايضا ان الناس
كانوا يتمسحون بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه انه اذا توضا كادوا يقتتلون على وضوئه وكذا استدل مشايخنا
لرواية الطهارة منهم البيهقي في الشامل وكذا استدل به النووي في شرح المهذب ولكن للقائل ان يقول ان هذا لا يصلح دليلا
للمدعي لان الذي تمسحوا به ليس الا [illegible] من اعضائه عليه السلام فانه يجوز ان يكون هو ما فضل من وضوئه فان في بعض

رواية

رواية الصحيح فجعل الناس ياخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به [illegible] وضوئه بانه
الناس وليس المراد به المتساقط من وضوئه عليه السلام وكذا حديث جابر فصب عليه من وضوئه بان جعل الوضوء اسما
لمطلق الماء فلا دلالة فيه على طهارة الماء المستعمل وان اريد بوضوئه فضل مائه الذي توضا ببعضه استعمله في اعضائه فلا
دلالة فيه ايضا وان جعل اسما للماء المعد للوضوء فلا دلالة فيه ايضا لتحقيقه لا تدافع مع هذه الاحتمالات كذا ذكره العلامة
العيني ولهذا والله اعلم لم يستدل المحقق ابن الهمام بهذه الدلائل لرواية الطهارة وانما استدل بالقياس فقال المعلوم
من جهة الشارع ان الالة التي يسقط الفرض وتقام بها القربة تتدنس واما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان [illegible]
مال الزكوة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ في لفظه عليه السلام فحرم على بني شريف بقرابته الناصرة ثم لم
يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكاة صحت فكذا يجب في الماء ان يتغير على وجه لا يصل الى التنجس وهو سلب
الطهورية الا ان يقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس انتهى لكن قد علمت الدليل الذي ذكرناه لابي حنيفة انفا فلا يدفع به
هذا القياس وبه ترجح القول بالنجاسة ولهذا والله اعلم ذكر صاحب الهداية في التجنيس ان الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى
الا في الجنب كما نقلناه عنه وعن الولوالجي انفا فانه لما كان دليل النجاسة قويا كان هو المختار الا ان البلوى عمت في الماء المستعمل
في الحدث الاصغر فافتى المشايخ بالطهارة بخلاف المستعمل في الاكبر لم يوجد فيه عموم البلوى فكان على المختار من النجاسة
ويؤيده ما ذكره شمس الائمة السرخسي في المبسوط ان قوله في الاصل اذا اغتسل الطاهر في البير افسده دليل على ان الصحيح من
قول ابي حنيفة ان الماء المستعمل نجس لان الفاسد من الماء هو النجس انتهى لكن رجح في موضع اخر رواية ابي يوسف القائلة بالتخفيف
واستبعد رواية الحسن القائلة بالتغليظ فقال ما رواه الحسن بعيد فان للبلوى تاثيرا في تخفيف النجاسة ومعنى البلوى في الماء المستعمل
ظاهر فان صون الثياب عنه غير ممكن وهو مختلف في نجاسته فلذلك خف حكمه انتهى وفي فتاوى قاضي خان المشهور عن ابي حنيفة
وابي يوسف نجاسة الماء المستعمل لكن قال في الذخيرة الظاهر ان الماء المستعمل طاهر للجنب والمحدث وقد قدمناه في الغسل فليراجع
ثم اعلم ان الماء المستعمل على قول القائلين بنجاسته نجاسة عينية عند البعض حتى لا يجوز الانتفاع به بوجه ما وعند البعض نجاسة
بالمجاورة حتى يجوز الانتفاع به بسائر الوجوه سوى الشرب لانه عندهم ازيلت به النجاسة الحكمية فصار كما ازيلت به النجاسة
الحقيقية ووجه الاول ان المجاورة انما تكون بانتقال شيء من عين الى عين ولم يوجد حقيقة الا انه تنجس الماء باستعماله شرعا فيكون
نجسا عينيا كذا ذكره الامام صاحب الهداية وفي الخلاصة ويكره شرب الماء المستعمل واما الماء اذا وقعت فيه نجاسة فان تغير
وصف الماء لم يجز الانتفاع بحال وان لم يتغير الماء جاز الانتفاع به كبل الطين وسقي الدواب انتهى ولا يخفى ان الكراهة على
رواية الطهارة واما على رواية النجاسة فحرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجس منها وفي البدائع ويكره التوضي في المسجد
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا باس به لانه عنده طاهر واما ابو يوسف فلانه يقول بنجاسته وكذا ما روي عن
ابي حنيفة واما على رواية الطهارة عنه فلانه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم انتهى
وفي فتاوى قاضي خان وان توضا في اناء في المسجد جاز عندهم الرابع وحكمه قال قاضي خان في فتاواه اتفق اصحابنا في الروايات الظاهرة
ان الماء المستعمل في البدن لا يبقى طهورا انتهى وقال في الهداية انه لا يزيل الاحداث قال الشارحون ان هذا حكمه وقالوا
قيد بالاحداث لانه يزيل الانجاس على ما روي عن محمد عن ابي حنيفة ان الماء المستعمل طاهر غير طهور لان ازالة النجاسة الحقيقية
تجوز بالمائعات عند ابي حنيفة صرح به القوام الاتقاني والكاكي في المعراج وصاحب النهاية وغيرهم هذا وان كان الماء المستعمل
طاهرا عند محمد لكن لا تجوز به ازالة النجاسة الحقيقية عنده لان عنده لا تجوز ازالتها الا بالماء المطلق وقد قدمنا ان الماء
المستعمل ليس بمطلق وبهذا اندفع ما توهمه بعض الطلبة في عصرنا ان الماء المستعمل يزيل الانجاس عند محمد لانه يقول بطهارته
فهو حفظ شيئا وغابت عنه اشياء واندفع ايضا ما توهمه بعض المشتغلين ان الماء المستعمل لا يزيل الانجاس اتفاقا لما انه عند ابي
حنيفة وابي يوسف نجس فلا يزيل ومحمد وان كان يقول بطهارته فعنده لا يزيل الا الماء المطلق كما قدمناه لانه حفظ رواية
النجاسة عن ابي حنيفة ونسي رواية الطهارة عنه التي اختارها المحققون وافتوا بها وذكر في المجتبى عن القدوري وشرح
الارشاد وصلاة الجلابي انه تجوز ازالة النجاسة بالماء المستعمل على الرواية الظاهرة وما ذكرنا من حكمه عندنا فهو مذهب الشافعي

والحذر وابتغي من طلب وذهب الزيلعي والطحاوي والقرافي الى [illegible] عندنا وابو ثور الى انه مطهر واختاره ابن المنذر
واحتجوا بقوله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا لان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى ولا يحتج اصحابنا ومن تبعهم ان النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه احتاجوا في مواطن من اسفارهم الكثيرة الى الما ولم يجمعوا المستعمل لاستعماله مرة اخرى
فانه قيل تركوا الجمع لانه لا يجتمع منه شي فالجواب انه لا يسلم وان سلم في الوضو لا يسلم في الغسل فان قيل
لا يلزم من عدم جمعه منع الطهارة به ولهذا لم يجمعوه للشرب والطبخ والعجن والتبرد ونحوها فالجواب ان ترك
جمعه للشرب ونحوه للاستقذار فان النفوس تعافه للعادة وان كان طاهرا كما استقذر النبي صلى الله عليه وسلم الضب
وتركه فقيل اهو حرام فقال لا ولكني اعافه واما الطهارة مرة ثانية فليس فيه استقذار فتركه يدل على امتناعه واما الجواب
عن احتجاجهم فيعلم مما قدمناه في اول بحث المياه من ان الطهور ليس هو المطهر لغيره فضلا عن التكرار وبما ذكرناه اندفع
ما ذكره صدر الشريعة بقوله ونحن نقول لو كان طاهرا لجاز في السفر الوضوء به ثم الشرب ولم يفعل احد بذلك انتهى
لما علمت ان عدم شربه للاستقذار مع طهارته لا لعدمها **قوله** ومسيلة البير جحط اي ضابط حكم مسيلة البير
جحط وصورتها جنب انغمس في البير للدلو او للتبرد ولا نجاسة على بدنه فعند ابي حنيفة الرجل والما نجسان وعند ابي
يوسف الرجل جنب على حاله والما طاهر على حاله وعند محمد الرجل طاهر والما طاهر طهور فالجيم من النجس علامة نجاستهما والحا
من الحال اي بحالهما على حالهما والطا من الطاهر فرتب حروفه على ترتيب الايمة فالحرف الاول للامام الاعظم والثاني للثاني
والثالث للثالث ووجه قول ابي حنيفة ان الفرض قد سقط عن بعض الاعضا باول الملاقاة لان النية ليست بشرط
لسقوط الفرض فاذا سقط الفرض صار الما مستعملا عنده فيتنجس الما والرجل باق على جنابته لبقا الحدث في بقية الاعضا
وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الما المستعمل وصحح في شرح الهداية انه نجس بالجنابة عنده وفايدة الخلاف تظهر في تلاوة
القران ودخول المسجد اذا تمضمض واستنشق وفي فتاوى قاضي خان الاظهر انه يخرج من الجنابة ثم يتنجس بالما النجس حتى لو
تمضمض واستنشق حل له قراة القران انتهى ووجه قول ابي يوسف ان الصب شرط لاسقاط الفرض عنده في غير
الما الجاري وما هو في حكمه ولم يوجد فكان الرجل جنبا بحاله فاذا لم يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا نية القربة
لا يصير الما مستعملا فكانا بحالهما ووجه قول محمد على ما هو الصحيح عنه ان الصب ليس بشرط عنده فكان الرجل طاهرا
ولا يصير الما مستعملا وان ازيل به حدث للضرورة واما على ما خرجه ابو بكر الرازي فانما لا يصير الما مستعملا عنده
لفقد نية القربة وهي شرط عنده في صيرورته مستعملا وهذه المسيلة اخذ منها ابو بكر الرازي الاختلاف في سبب استعمال
الما بين الاصحاب وقد تقدم ان اخذه منها غير لازم كما ذكره شمس الايمة وقال الخبازي في حاشية الهداية قال القدوري
كان شيخنا ابو عبد الله الجرجاني يقول الصحيح عندي من مذهب اصحابنا ان ازالة الحدث توجب استعمال الما ولا معنى لهذا
الخلاف اذ لا نص فيه وانما لم ياخذ الما حكم الاستعمال في مسيلة طلب الدلو لمكان الضرورة اذ الحاجة الى الانغماس
في البير لطلب الدلو مما يكثر فلو احتاجوا الى الغسل عند نزح ما البير كل مرة لحرجوا حرجا عظيما وصار كالمحدث اذا
اغترف الما بكفه لا يصير مستعملا بلا خلاف وان وجد اسقاط الفرض لمكان الضرورة بخلاف ما اذا ادخل غير اليد
فيه صار مستعملا انتهى وعن ابي حنيفة ان الرجل طاهر لان الما لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال من العضو قال
الزيلعي والهندي وغيرهما تبعا لصاحب الهداية وهذه الرواية اوفق الروايات اي للقياس وفي فتح القدير وشرح
المجمع انها الرواية المصححة انتهى وتعليلهم هذا يفيد انه لو تمضمض واستنشق داخل البير قبل انفصاله لا يخرج عن
الجنابة لصيرورة الما مستعملا قبل الانفصال وقد صرح به في السراج الوهاج فعلم بما قررناه ان المذهب المختار في هذه
المسيلة ان الرجل طاهر والما طاهر غير طهور اما كون الرجل طاهرا على الصحيح فقد علمته واما كون الما مستعملا كذلك على
الصحيح فقد علمته ايضا مما قدمناه وقيدنا اصل المسيلة بالجنب لان الطاهر اذا انغمس لطلب الدلو ولم يكن على اعضايه
نجاسة لا يصير الما مستعملا اتفاقا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة وحكم المحدث حكم الجنب ذكره في البدايع وكذا حكم الحايض
والنفسا اذا انقطع لا بعد الانقطاع اما قبل الانقطاع وليس على اعضايهما نجاسة [illegible] فهما كالطاهر اذا انغمس للتبرد لانها

بعدم ازالة الحدث و اقامة القربة والانغماس لطلب الدلو لا يصير مستعملا اتفاقا

لا تخرج

لا تخرج من الحيض بهذا الانغماس [illegible] فلا يصير الما مستعملا كذا في فتاوى قاضي خان وفي الخلاصة وقيدنا بكونه انغمس لطلب الدلو او التبرد
لانه لو انغمس بقصد الاغتسال للصلاة قالوا صار الما مستعملا اتفاقا لوجود ازالة الحدث ونية القربة لكن ينبغي ان
لا يتوارد نقد عند ابي يوسف لما نقلوه عنه ان الصب شرط عنده في غير الما الجاري وما هو في حكمه لاسقاط الفرض ولم ار
من صرح بهذا وقد علمت فيما قدمناه في الكلام على ما الفساقي ان قولهم بان ما البير يصير مستعملا عند الكل مبني على
قول ضعيف عن محمد والصحيح من مذهب محمد ان ما البير لا يصير مستعملا مطلقا لان المستعمل هو ما سقط عن
الاعضا وهو مغلوب بالنسبة الى الما الذي لم يستعمل فاحفظ هذا وكن على ذكر منه ينفعك ان شا الله تعالى ثم رايت
بعد هذا العلامة ابن امير حاج في شرح منية المصلي ذكر نحوه وقال الما المستعمل هو الما الذي لاقى الرجل الذي ان احدثه
فيجب نزح جميع الما على رواية نجاسة الما المستعمل ولا يجب نزح شي منها على رواية طهارته بل هو باق على طهوريته وقد
عرفت ان رواية الطهارة هي المختارة انتهى فعلى هذا قولهم صار الما مستعملا معناه صار الما الملاقي للبدن مستعملا لا
ان جميع ما البير صار مستعملا وقيدنا بقولنا ليس على اعضايه نجاسة حقيقية لانه لو كان كذلك لتنجس الما اتفاقا وقيد
المسيلة في المحيط بقوله ولم يتدلك فيه ولم يبين مفهومه وكذا في الخلاصة والظاهر منه انه اذا تدلك وتدلك في الما
صار الما مستعملا اتفاقا لان التدلك فعل منه قايم مقام نية الاغتسال فصار كالنوي للاغتسال وقيد المسيلة بعضهم
بان لا يكون استنجى بالاحجار فمفهومه انه لو كان مستنجيا بالاحجار تنجس الما اتفاقا لكن هذا ينبني على ان الحجر في الاستنجا
مخفف لا مطهر وفيه خلاف ذكره في التجنيس وذكر ان المختار انه مخفف لا مطهر وسنذكره ان شا الله تعالى في موضعه فان قلت
لم قال ابو يوسف بان الصب شرط في العضو لا في الثوب وما الفرق بينهما قلت روي عن ابي يوسف روايتان في رواية
ان الصب شرط فيهما وجهه ان القياس يابى التطهير بالغسل لان الما يتنجس باول الملاقاة وانما حكمنا بالطهارة
ضرورة ان الشرع كلفنا بالتطهير والتكليف بحسب القدرة وسمى الما طهورا وذلك يقتضي حصول الطهارة به والضرورة
تندفع بطريق الصب فلا ضرورة الى طريق اخر مع ان الما حالة الصب بمنزلة ما جار وفي غير حالة الصب راكد والراكد
اضعف من الجاري وفي رواية ان الصب شرط في العضو لا الثوب وهو المشهور عنه ووجهه ان غسل الثياب بطريق
الصب لا يتحقق الا بكلفة ومشقة لانها لا تغسلها الا النسا عادة وكل امراة لا تجد خادما يصب الما عليها ولا ما جاريا واما
غسل البدن فيتحقق بطريق الصب من غير كلفة كذا في النهاية وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي جنب
اغتسل في بير ثم في بير الى عشرة قال ابو يوسف يتنجس الابار كلها وقال محمد يخرج من الثالثة طاهرا ثم ينظر ان كان على
بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة صارت المياه كلها مستعملة ثم بعد الثالثة ان وجدت
منه النية يصير مستعملا وان لم توجد منه النية لا يصير مستعملا عنده ولو انه غسل الثوب النجس في اجانة وغيره
في اجانة الى العشرة فان الثوب يخرج من الثالثة طاهرا والمياه الثلاثة نجسة في قولهم جميعا وابو يوسف فرق بين الثوب
والبدن فقال لان في الثوب ضرورة ولا ضرورة في البدن انتهى ولا يخفى انه ينقض مذهب ابي يوسف في اشتراط الصب
ان لا يتنجس المياه كلها عنده لما ان الحدث لم يزل ونية الاغتسال وان وجدت لكن لا اعتبار بها اذ لم يصح الغسل عنده وقد
علمت فيما قدمناه عند الكلام على ما الفساقي ان ما ذكره الاسبيجابي وغيره من كون ما الابار يصير مستعملا عند محمد مبني
على القول الضعيف لا على الصحيح فارجع اليه تجده لك ربحا كبيرا ان شا الله وقد ظهر لي ان قولهم بنجاسة ما الابار عند
ابي يوسف وقولهم بنجاسة ما البير اذا نزل للاغتسال عنده مفرع على رواية عن ابي يوسف ان من نزل البير وهو جنب
كان الما نجسا والرجل نجس وقد ذكر هذه الرواية عنه الاسبيجابي وذكر هذه الفروع بعدها فالظاهر انها مفرعة عليها
لا على قول المشهور عنه ان الرجل بحاله والما بحاله **قوله** وكل اهاب دبغ فقد طهر لما كان تتعلق بدباغ الاهاب ثلاثة
مسايل طهارته وهي تتعلق بكتاب الصيد والصلاة فيه وهي تتعلق بكتاب الصلاة والوضو منه بان يجعل قربة وهي تتعلق
بالمياه ذكره في بحث المياه لانا قد [illegible] جواز الوضو منه بطريق الاستطراد فاندفع بهذا ما قيل ان هذا الموضع ليس لبيان
هذه المسيلة والاهاب الجلد غير المدبوغ والجمع اهب بضمتين وبفتحتين اسم له واما الاديم فهو الجلد المدبوغ وجمعه ادم

بتحقيق كذا في المغرب ويسمى ما وجد كذا في النهاية قوله كل اهاب يتناول كل جلد يحتمل الدباغة اما ما لا يحتمله فلا حاجة الى استثنائه وبه يندفع ما ذكره العيني انه كان ينبغي استثناء جلد الحية فانه لا يطهر جلد الحية والفارة به كاللحم وكذا لا يطهر بالذكاة لان الذكاة انما تقام مقام الدباغ فيما يحتمله كذا في التجنيس وفيه اذا اصلح امعاء شاة ميتة فصلى وهي معه جازت صلاته لانه يتخذ منها الاوتار وهو كالدباغ وكذلك العقب والعصب وكذا الودج والمثانة فجعل فيها اللبن جاز ولا يفسد اللبن وكذلك الكرش ان كان يقدر على اصلاحه وقال ابو يوسف في الاملاء ان الكرش لا يطهر لانه كاللحم انتهى واما قميص الحية فطاهر كذا في السراج الوهاج ثم الدبغ ما يمنع عود الفساد الى الجلد عند حصول الماء فيه والدباغ على ضربين حقيقي وحكمي فالحقيقي هو ان يدبغ بشيء له قيمة كالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحاء الشجر والملح وما اشبه ذلك وضبط بعضهم الشب بالباء الموحدة وذكر الازهري ان غيره تصحيف وضبطه بعضهم بالثاء المثلثة وهو نبت طيب الرائحة مر الطعم يدبغ به ذكره الجوهري في الصحاح واياما كان فالدباغ به جائز واما القرظ فهو بالظاء لا بالضاد ورق شجر السلم بفتح السين واللام ومنه اديم مقروظ اي مدبوغ بالقرظ قال والقرظ ينبت بنواحي تهامة كذا ذكره النووي في شرح المهذب وانما نبهنا عليه لانه يوجد مصحفا في كثير من كتب الفقه ويقرا بالضاد والحكمي ان يدبغ بالتشميس والتتريب والالقاء في الريح لا بمجرد التجفيف والنوعان مستويان في سائر الاحكام الا في حكم واحد وهو انه لو اصابه الماء بعد الدباغ الحقيقي لا يعود نجسا باتفاق الروايات وبعد الحكمي فيه روايتان وسنتكلم على المجازة مع نظايرها ان شاء الله تعالى **قوله** الا جلد الخنزير والادمي يعني كل اهاب دبغ جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسة عينه وجلد الادمي لكرامته وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الاستثناء من الطهارة بنجاسته وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الادمي فقد ذكر في الغاية انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كساير اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء وقيل جلد الخنزير والادمي لا يقبلان الدباغ لان لهما جلودا مترادفة بعضها فوق بعض وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا كما لا يخفى وانما استثنى الجلد ولم يستثن الاهاب مع كونه مناسبا للمستثنى منه وهو قوله كل اهاب دبغ لما ان الاهاب هو الجلد قبل ان يدبغ فكانه مهيا للدباغ فناسب ان يعبر به اذا تهيا له واستعد وجلد الخنزير والادمي لا يتهيان للدبغ فلذا استثنى بلفظ الجلد دون الاهاب وانما قدم الخنزير على الادمي في الذكر لان الموضع موضع اهانة لكونه في بيان النجاسة فاخر الادمي في ذلك والحاصل ان من المشايخ من قال انما لا يطهر جلد الخنزير بالدباغ لانه لا ينذبغ لان شعره ينبت من لحمه ولو تصور دبغه لطهر وقال بعضهم لا يطهر وان اندبغ لانه نجس العين كذا في معراج الدراية وفي المبسوط روي عن ابي حنيفة انه لا يطهر بالدباغ وفي ظاهر الرواية لا يطهر اما لانه لا يحتمل الدباغ او لان عينه نجس انتهى واما الادمي فقد قال بعضهم ان جلده لا يحتمل الدباغة حتى لو تبلا طهر لانه ليس بنجس العين لكن لا يجوز الانتفاع به ولا يجوز دبغه احتراما له وعليه اجماع المسلمين كما نقله ابن حزم وقال بعضهم ان جلده لا يطهر بالدباغة اصلا احتراما له فالقول بعدم طهارة جلده تعظيم له حتى لا يتجرى احد على سلخه ودبغه واستعماله ويدخل في عموم قوله كل اهاب جلد الفيل فيطهر بالدباغ خلافا لمحمد في قوله ان الفيل نجس العين وعندهما كسائر السباع قال في المبسوط من باب الحدث وهو الاصح فقد جاء في حديث ثوبان ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى لفاطمة سوارا من عاج فظاهر استعمال الناس العاج من غير نكير يدل على طهارته انتهى واخرج البيهقي انه صلى الله عليه وسلم كان يتمشط بمشط من عاج قال الجوهري العاج عظم الفيل قال العلامة في فتح القدير وهذا الحديث يبطل قول محمد بنجاسة عين الفيل وسياتي تمامه في عظم الميتات ويدخل ايضا في عموم قوله كل اهاب جلد الكلب فيطهر بالدباغ بناء على انه ليس بنجس العين وقد اختلفت روايات المبسوط فيه فذكر في بيان سؤره ان الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب بقوله وليس الميت باخبث من الكلب والخنزير ثم قال وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون عليه بطهارة جلده بالدباغ وقال في باب الحدث وجلد الكلب يطهر عندنا بالدباغ خلافا لمالك والشافعي لان عينه نجس عندهما ولكنا نقول الانتفاع به مباح حالة الاختيار فلو كان عينه نجسا لما ابيح الانتفاع به وهذا صريح في مخالفة الاول وذكر ايضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب في التعليل قال وبهذا تبين انه ليس بنجس العين وذكر في الايضاح اختلاف الرواية فيه وفي مبسوط شيخ الاسلام

اما جلد

اما جلد الكلب فعن اصحابنا فيه روايتان في رواية يطهر بالدبغ وفي رواية لا يطهر وهو الظاهر من المذهب وذكر في البدائع ان فيه اختلاف المشايخ فمنهم من قال انه نجس العين جعله كالخنزير ومنهم من جعله طاهر العين جعله مثل ساير الحيوانات سوى الخنزير والصحيح انه ليس بنجس العين وقد صححه في موضع اخر وقال انه اقرب القولين الى الصواب ولذلك قال مشايخنا فيمن صلى وفي كمه جرو انه تجوز صلاته وقيده الفقيه ابو جعفر الهندواني الجواز بكونه مسدود الفم انتهى وقد صحح في الهداية طهارة عينه وتبعه شراحها كالاتقاني والكاكي والسغناقي واختار قاضي خان في الفتاوى نجاسة عينه وفرع عليها فروعا والحاصل انه قد اختلف التصحيح فيها والذي يقتضيه عموم ما في المتون كالقدوري والمختار والكنز طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها فوجب تصحيح عدم نجاستها الا ترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا وقد صرح في عقد الفرائد شرح منظومة ابن وهبان بان الفتوى على طهارة عينه واما ما استدل به في المبسوط من قول محمد وليس الميت باخبث من الكلب والخنزير فقد قال في غاية البيان لا نسلم ان نجاسة العين تثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولم يرد نص عن محمد في نجاسة العين وما اورد من انه لا يلزم من الانتفاع به طهارة عينه فان السرقين ينتفع به ايقادا وتقوية للزراعة مع نجاسة عينه اجاب عنه في النهاية وغيرها بان هذا الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين كالاقتراب من الخمر للاراقة وقال في القنية رامزا لمجد الائمة وقد اختلف في نجاسة الكلب والذي صح عندي من الروايات في النوادر والامالي انه نجس العين عندهما وعند ابي حنيفة ليس بنجس العين انتهى ومشى عليه ابن وهبان في منظومته وذكر في عقد الفرائد شرحها وذكر الناطفي عن محمد اذا صلى على جلد كلب او ذيب قد ذبح جازت صلاته ولا يخفى ان هذه الرواية تفيد طهارة عينه عند محمد فيجوز ان يكون عن محمد روايتان انتهى وقال القاضي الاسبيجابي واما الكلب فيحتمل الذكاة والدباغة في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن انتهى ما ذكره فعلى هذا فاعلم ان الجلد لا يطهر بالدباغ على القول بنجاسته ويطهر به على القول بطهارته واذا وقع في بير واستخرج حيا ينجس الماء كله مطلقا على القول بنجاسته كما لو وقع الخنزير وعلى القول بطهارته لا ينجس الا اذا ادخل فمه الماء واذا ذكي لا يطهر جلده ولحمه على القول بالنجاسة كالخنزير ويطهر على القول بالطهارة واذا صلى وهو حامل جرو صغير لا تصح صلاته على القول بنجاسته مطلقا وتصح على القول بطهارته اما مطلقا او بكونه مسدود الفم كما قدمناه عن البدائع وتقييده بكونه جروا صغيرا ليظهر ان في الكبير لا يصح مطلقا لما انه وان لم يكن نجس العين فهو متنجس لان ماواه النجاسات وقد قال ينبغي انه لا تصح صلاة من حمل جروا صغيرا اتفاقا اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما على القول بطهارة عينه فلان لحمه نجس بدليل انهم اتفقوا على ان سؤره نجس لما انه مختلط بلعابه ولعابه متولد من لحمه وهو نجس ولهذا قال في الفتح نجاسة السور دليل نجاسة اللحم وقال العلامة في فتح القدير نجاسة سؤره لا تستلزم نجاسة عينه بل تستلزم نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب انتهى ونجاسة لحمه لاختلاط الدم المسفوح باجزايه حالة الحياة مع حرمة الاكل كما سنوضحه في بيان الاسآر ان شاء الله تعالى وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم اشكالا وهو ان يقال كيف يكون سؤره نجسا على القول بطهارة عينه فان هذه غفلة عظيمة عن فهم كلامهم فان قولهم بطهارة عينه لا يستلزم طهارة كل جزء منه ولهذا علل في البدائع نجاسة سؤر الكلب وساير السباع بان سؤر هذه الحيوانات متحلب من لحومها ولحومها نجسة وقد قالوا ان حرمة الشي اذا لم تكن للكرامة كحرمة الادمي ولا لفساد الغذاء كالذباب والتراب ولا للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة ولا للمجاورة كالماء النجس كانت علامة النجاسة اي نجاسة اللحم فثبت بهذا انه لا خلاف في نجاسة لحمه عندنا وانما الخلاف في نجاسة عينه فظهر بهذا ان الكلب طاهر العين بمعنى طهارة عظمه وشعره وعصبه وما ابين منه لا بمعنى طهارة لحمه لكن قد اجاب في المحيط فقال وان كان فمه مشدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا يتنجس الا بالموت ونجاسة باطنه في معدنه فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي وفي شرح منية المصلي لا يخفى ان هذا على القول بطهارة عينه واما على القول بانه نجس العين فلا يظهر ان الصلاة لا تصح لحامله مطلقا كما في حق حامل الخنزير واذا دخل الماء فانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو اصابه ماء المطر لم يفسد لان في الوجه الاول الماء اصاب الجلد وجلده نجس وفي الوجه الثاني اصاب شعره وشعره طاهر كذا ذكر الولوالجي وغيره ولا يخفى ان هذا على القول بنجاسة عينه ويستفاد منه ان الشعر طاهر على القول بنجاسة عينه كما ذكر في السراج الوهاج ان جلده

الكلب نجس [illegible] عليه [illegible] ذكرناه انما هو على القول [illegible] فاصاب ثوبا
لا ينجسه مطلقا سواء اصاب شعره او جلده ويدل عليه ايضا ما في البدائع وكذا هذا الفرع شاهد للقول بنجاسة عينه
فقال من جعله نجس العين استدل بما ذكر في العيون عن ابي يوسف ان الكلب اذا وقع في الماء ثم خرج منه الى اخر ما ذكرناه
من التفصيل عن الولوالجي ويدل عليه ايضا ان صاحب التجنيس ذكر هذا الذي ذكرناه من التفصيل مع جملة مسائل
ثم قال بعدها وهذه المسائل تشير الى نجاسة عينه ويدل عليه ايضا ما ذكره في فتح القدير في اخر باب الانجاس من مسائل
شتى بالقطع وما ذكر في الفتاوى من التنجس من وضع رجله موضع رجل كلب في الثلج او الطين ونظائر هذه مبني على روا ية
نجاسة عين الكلب وليست بالمختارة انتهى فقوله ونظائر هذه اراد به مثل المسئلة التي ذكرناها عن الولوالجي كما لا يخفى
لكن ذكر قاضي خان في فتاواه هذه المسئلة متفرعة على القول بنجاسة عينه وعلل النجاسة في مسئلة ما اذا اصاب
الماء جلده بتعليل اخر وهو ان ما وراه النجاسات فما استفيد منه ان الماء اذا اصاب جلده وانتفض فاصاب الثوب نجسه ايضا
على القول بطهارة عينه لانه لما كان ما وراه النجاسات صار جلده متنجسا وعلم بما قررناه انه لا يدخل في قول من قال بنجاسة عين
الكلب الشعر بخلاف قولهم بنجاسة عين الخنزير فانه يدخل فيه شعره ايضا فاذا انتفض الخنزير فاصاب ثوبا نجسه مطلقا
سواء اصاب الماء جلده او شعره كما صرح به في السراج الوهاج وقال الولوالجي ايضا الكلب اذا اخذ عضو انسان او ثوبه ان
اخذ في حالة الغضب لا ينجس لانه يأخذه بالاسنان ولا رطوبة فيها وان اخذه في حالة المزاح تنجس لانه يأخذه بالاسنان
والشفتين وشفتاه رطبة فتنجس انتهى وكذا ذكر غيره وفي القنية امر اللوبري عضه الكلب ولا يرى بللا لا بأس به يعني [illegible]
ولا يخفى ان ما في القنية انما نظر الى وجود المقتضي للنجاسة وهو الريق سواء كان ملاعبا او غضبانا وهو الفقه وقد
صرح في الملتقط بانه لا تنجس بالدبر البلل سواء كان راضيا او غضبانا وفي الصيرفية هو المختار وكذا في التتارخانية ووا قعات
الناطفي وغيرها كذا في عقد الفوايد وفي خزانة الفتاوى وعلامة الانبلال انه لو اخذه بيده تبتل يده ولا يخفى ان هذه
المسئلة على القولين اما على القول بالنجاسة فظاهر واما على القول بطهارة عينه فلان لعابه نجس لتولده من لحم نجس كما قدمناه
وفي التجنيس امراة صلت وفي عنقها قلادة فيها سن كلب او اسد او ثعلب فصلاتها تامة لانه يقع عليها الذكاة وكل ما يقع
عليه الذكاة فعظمه لا يكون نجسا بخلاف الادمي والخنزير انتهى وكذا ذكر الولوالجي وذكر في السراج الوهاج معزيا الى الذ خيرة
اسنان الكلب طاهرة واسنان الادمي نجسة لان الكلب تقع عليه الذكاة بخلاف الخنزير والادمي انتهى ولا يخفى ان
هذا كله على القول بطهارة عينه لان عينه تطهر بالذكاة اما على القول بنجاسة عينه فلا تعمل فيه الذكاة فتكون اسنانه
نجسة كالخنزير وسياتي الكلام على اسنان الادمي ان شاء الله تعالى قريبا واما اذا اكل من شيء يغسل ثلثا ويؤكل كذا في المنتقى
بالغين المعجمة وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق كما لا يخفى ولا يقال ينبغي ان يطهر بالجفاف قياسا على الكلا اذا تنجس فانه يطهر
به كما في الخلاصة والخانية لانا نقول الطهارة في الكلا بالجفاف حصلت استحسانا بالاثر لكونه في معنى الارض لاتصاله بها
وما نحن فيه ليس كذلك واما بيعه وتمليكه فهو جائز هكذا اطلقوا اطلاقا لكن ينبغي ان يكون هذا على القول بطهارة عينه
اما على القول بالنجاسة فهو كالخنزير فبيعه باطل في حق المسلمين كالخنزير لكن المنقول في فتاوى قاضي خان من البيوع
ان بيع الكلب المعلم جائز فيضمن متلفه وان غير المعلم لا يجوز بيعه وفي التجنيس من باب ما يجوز بيعه وما لا يجوز رجل ذبح كلبه ثم
باع لحمه جاز لان اللحم طاهر بخلاف ما لو ذبح خنزيره ثم باعه انتهى والظاهر منهما ان هذا الحكم على القول بطهارة عينه
وذكر السراج الهندي في شرح الهداية معزيا الى التجريد ان الكلب لو اتلفه انسان ضمنه ويجوز بيعه وتمليكه وفي عمدة
المفتي لو استأجر الكلب يجوز والسنور لا يجوز لان السنور لا يعلم ونقل عن التجريد لو استأجر كلبا معلما او بازيا ليصيد
بهما فلا اجر له قال العلة لفقد العرف والحاجة اليه انتهى وهذا ما تيسر التكلم عليه في المسائل المتعلقة بالكلب
وهذا البيان ان شاء الله تعالى من خواص هذا الكتاب ثم اعلم ان في قول المصنف في اصل المسئلة دبغ اشارة الى انه
يستوي ان يكون الدابغ مسلما او كافرا او صبيا او مجنونا او امراة اذا حصل به مقصود الدباغ فان دبغه الكافر غلب على
الظن انهم يدبغون بالسمن النجس فانه يغسل كذا في السراج الوهاج وفيه مسئلة جلد الميتة بعد الدباغ هل يجوز اكله اذا كان

جلد

جلد حيوان [illegible] جلد الشاة المذكاة [illegible]
وهذا اجزت منها قال عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها مع امره بالطهر بالدباغ والانتفاع [illegible] اذا كان جلد ما لا
يؤكل كالحمار فانه لا يجوز اكله اجماعا لان الدباغ فيه ليس باقوى من الذكاة وذكاته لا تبيحه فكذا دباغه انتهى وهذا الذي قدمنا
في جلود الميتات كله مذهبنا والعلماء فيه سبعة مذاهب ذكرها الامام النووي في شرح المهذب نقتصر منها على ما تيسر
من المذاهب منها ما ذهب اليه الشافعي ان كل حيوان تنجس بالموت طهر جلده بالدباغ ما عدا الكلب والخنزير وما تولد منهما او من
احدهما قال لا يدخل الادمي في هذا العموم عنده لان الصحيح عنده ان الادمي لا ينجس بالموت فجلده طاهر من غير دبغ لكن لا يجوز استعما له
لحرمته وتكريمه ومنها ما ذهب اليه احمد انه لا يطهر بالدباغ شيء وهو رواية عن مالك ومنها مذهب انه يطهر الجميع حتى
الكلب والخنزير الا انه لا يطهر ظاهره دون باطنه فيستعمل في اليابس دون الرطب ووجه قول احمد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
وهو عام في الجلد وغيره وحديث عبد الله بن حكيم قال اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا
من الميتة باهاب ولا عصب رواه ابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم قال الترمذي هو حديث حسن ووجه قول مالك ان الد باغ
انما يؤثر في الظاهر دون الباطن ووجه قول الشافعي ما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من رواية ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وفي صحيح مسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهو حديث حسن صحيح وما
رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في شاة ميتة هلا اخذتم اهابها فدبغتموه
فانتفعتم به فقالوا يا رسول الله انها ميتة قال انما حرم اكلها وفي الباب احاديث اخر ذكرها النووي في شرح المهذب وانما خرج
الكلب والخنزير لان الحياة اقوى من الدباغ بدليل انها سبب لطهارة الجملة والدباغ انما يطهر الجلد فاذا كانت الحياة لا تطهر
فالدباغ اولى ولنا ما ذكرناه من الاحاديث في دليل الشافعي وهو كما تراه عام فاخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب اياه وهو قوله
تعالى او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى المضاف اليه لانه صالح لعوده وعند صلاحيته كل من المتضايفين لذلك
يجوز كل من الامرين وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين
عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام والى المضاف في قولك رايت
ابن زيد فكلمته لانه المحدث عنه بالرؤية ورتب على الحديث الاول عنه الحديث الثاني فتعين هو مرادا به والا اختل النظم
واذا جاز كل منهما لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته على ما فيه الاحتياط وهو ما قلنا كذا قرره العلامة في فتح القدير
اخذا من النهاية ومعراج الدراية وفي غاية البيان وما ظهر لي في هذا هو من الانوار الربانية والاجوبة الالهامية ان الها[ء]
لا يجوز ان ترجع الى اللحم لان قوله فانه رجس خرج في مقام التعليل فلو رجع اليه لكان تعليل الشيء بنفسه وهو فاسد لكونه
مصادرة وهذا لان نجاسة لحمه عرفت من قوله او لحم خنزير لان حرمة الشيء مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة اية النجاسة فحينئذ
يكون معناه كانه قال لحم خنزير نجس فان لحمه نجس اما اذا رجع الضمير الى الخنزير فلا فساد لانه حينئذ يكون حاصل الكلام
لحم خنزير نجس لان الخنزير نجس يعني ان هذا الجزء من الخنزير نجس لان كله نجس هذا هو التحقيق في الباب لاولي الالباب انتهى
وتعقبه شارح متاخر بانه عند التامل يعزل عن الصواب وكيف لا والجري على هذا المنوال مما يسد باب التعليل بالاو صاف
المناسبة للاحكام ولا شك انه لا يلزم من كون الشيء علامة على شيء انه لا يصح التصريح بكون الشيء الثاني علة للشيء الاول بجعل
الشارع لما فيه من الوصف المناسب لذلك اذ لا يصح التصريح بكونه علة والا يلزم منه تعليل الشيء بنفسه قطعا ولنوضحه
فنقول بعد ذلك ونقول قوله انه رجس تعليل للتحريم وكون التحريم للمتكرر علامة على نجاسة المحرم لا يمنع صحة التصريح
بكونه نجسا علة لتحريمه لانه يمنع منه وليس تعليل النجاسة بالنجاسة بل تعليل التحريم الكائن للتكريم بوصف مناسب
له فابي ما يعين الحرمة وهو القذارة حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروة بمجانبة الاقذار والتزاهة عنها ونظيره قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فقوله انه كان فاحشة ومقتا تعليل
لتحريم نكاح منكوحات الاباء مع ان تحريم نكاحهن علامة على قبحه وكونه ممقوتا عند الله ولم يمنع ذلك من التصريح به علة له
انتهى وهو كما ترى في غاية الحسن والتحقيق واما الجواب عن احتجاج احمد اما على الاية فهو انها عامة خصتها السنة كذا اجاب

النووي في شرح المهذب واما حديث عبد الله بن عكيم فالاضطراب في متنه وسنده ... على حديث ابن عباس رضي الله عنهما
بان الناسخ اي متاخر ... فلا بد من ... وكذا قال به احمد وقال هو اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم تركه للاضطراب فيه اما في السند فروى عن عبد الرحمن عن ابن عكيم كما قدمناه وروى ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن
عتيبة بالتاويل عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا وقعدت على الباب فخرجوا الي
فاخبروني ان عبد الله بن عكيم اخبرهم انه عليه السلام كتب الى جهينة الحديث ففي هذا انه سمع من الذين دخلوا عليه وهم مجهولون
واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخرى باربعين يوما وفي اخرى بثلاثة ايام هذا مع الاختلاف في صحبته ثم كيف كان يوازي
حديث ابن عباس الصحيح في جهة رجحانات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبعده
يسمى شنا وادما وما رواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث بلفظ رخصت لكم في الجلود الميتة فلا تنتفعوا من
الميتة بجلد ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل ضعف والحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب المذكور
فان من المعلوم انما هو الانتفاع بجلد الميتة قبل الدباغ لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا كذا في فتح القدير وفيه
كلام من وجوه الاول انه ذكر ان الترمذي حسنه وقد قدمناه ايضا والحسن لا اضطراب فيه الثاني ان قوله مع الاختلاف في صحبته
ابن عكيم لا يقدح في صحته لانه على تقدير كونه ليس صحابيا يكون الحديث مرسلا وانتم تعملون به الثالث ان قوله الحق ان حديث ابن
عكيم ظاهر في النسخ الى اخره اخذا من قول الحازمي كما نقله الزيلعي المخرج عنه انه قال وطريق الانصاف ان حديث ابن عكيم
ظاهر الدلالة في النسخ لكنه كثير الاضطراب غير مسلم لان اخبارنا مطلقة فيجوز ان يكون بعضها قبل وفاته صلى الله عليه وسلم
بدون المدة المذكورة في حديث ابن عكيم على الاختلاف فيها وبهذا صرح النووي في شرح المهذب ويمكن الجواب عن الاول بما
ذكره النووي بان الترمذي انما حسنه بناء على اجتهاده وقد بين هو وغيره وجه ضعفه وعن الثاني بان هذا اعني كونه مرسلا
صالح للاحتجاج به على مذهب من الائمة العمل بالمرسل لانه جواب عن حديث ابن عكيم على مقتضى مذهبنا واما الجواب عن احتجاج
مالك فهو مخالف للنصوص الصحيحة التي قدمناها فانها عامة في طهارة الظاهر والباطن واصرح من ذلك ما رواه البخاري من حديث
سودة قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وهو حديث صحيح فانه استعمل في مايع
وهم لا يجيزونه وان كانوا يجيزون شرب الماء منه لان الماء لا ينجس عندهم الا بالتغير واما الجواب عن احتجاج الشافعي ان قلنا بان
الكلب ليس بنجس العين وان جلده يطهر بالدباغ فهو عموم الاحاديث المتقدمة الصحيحة فانه يدخل في عمومها الكلب الا ان اي
في الحديث نكرة وصفت بصفة عامة فتعم كما عرف في الاصول واما الخنزير فانما خرج عن العموم بعارض ذكرناه ولقد انصف النووي
حيث قال في شرح المهذب واحتج اصحابنا باحاديث لا دلالة فيها فتركتها لاني التزمت في خطبة الكتاب الاعراض عن الدلائل
الواهية انتهى وان قلنا ان الكلب كالخنزير فلا احتياج الى الجواب وقد قدمنا ان الدباغ حاصل بكل ما يمنع النتن والفساد ولو ترابا
او ملحا وقال الشافعي لا يجوز بالشمس والتراب والملح لما رواه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عباس في شاة ميمونة قال اليس حرم
اكلها اذ ليس في الماء والقرظ ما يطهرها وهو حديث حسن ذكره النووي في شرح المهذب ورواه ابو داود والنسائي في سننهما معناه
عن ميمونة قال يطهرها الماء والقرظ ولنا ما تقدم من الاحاديث الصحيحة فان اسم الدباغ يتناول ما يقع بالتشميس والتتريب فلا
يتقيد بشيء ولان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره وليس الحديث الذي استدل به الشافعي مما يقتضي الاختصاص
بل المراد به ما في معناه بالاجماع والتخصيص بما ذكر في الحديث ثم عندنا يجوز بيع الجلد المدبوغ وينتفع به وهو قول الشافعي في الجديد
وجمهور العلماء واما بيعه قبل الدباغ فقد نقل النووي في شرح المهذب ان ابا حنيفة يقول بجواز بيعه ورهنه كالثوب النجس
وهو سهو منه فان مذهب ابي حنيفة عدم جواز بيع جلود الميتة قبل الدباغ ذكره في المحيط وشرح الطحاوي وكثير من الكتب
وفي بعض الكتب ذكر خلافا فقال بعضهم انه ملحق بالميتة وبعضهم الحقه بالثوب النجس والظاهر منه الاتفاق على عدم الجواز واعلم
ان ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة لحمه وجلده سواء كان ماكولا او لا اما طهارة جلده فهو ظاهر المذهب كذا في البدائع
وفي النهاية انه اختيار بعض المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلده بالذكاة اذا لم يكن سؤره نجسا انتهى واما طهارة لحمه اذا
كان غير ماكول فقد اختلف فيه فصحح في البدائع والهداية والتجنيس طهارته وصحح في الاسرار والكفاية والتبيين نجاسته وفي المعراج

بيع جلود الميتة قبل الدباغ لا يجوز

انه قول

انه قول المحققين من اصحابنا وفي الخلاصة ... واختاره قاضي خان وفي التبيين ... اكثر المشايخ ... فقد
اختلف كلامه فصحح في الكافي نجاسته واختار في الكنز في الذبائح طهارته وسنتكلم عليه ثمة ان شاء الله
تعالى لكن في كثير من الكتب ان الذكاة انما توجب الطهارة في الجلد واللحم اذا كانت من الاهل في المحل وهو ما بين اللبة واللحيين
وقد سمي بحيث لو كان ماكولا لحل اكله بتلك الذكاة فذبيحة المجوسي لا توجب الطهارة لانها اماتة وقد قدمنا عن معراج الدراية
معزيا الى المجتبى ان ذبيحة المجوسي وتارك التسمية عمدا توجب الطهارة على الاصح وان لم يكن ماكولا وقد انتقل صاحب المعراج
في نقله المسئلة الطهارة عن القنية ايضا عنا وصاحب القنية هو صاحب المجتبى وهو الامام الزاهدي المشهور علمه وفقهه
ويدل على ان هذا هو الاصح ان صاحب النهاية ذكر هذا الشرط الذي قدمناه بصيغة قيل معزيا الى فتاوى قاضي خان وفي منية
المصلي السنجاب اذا خرج من دار الحرب وعلم انه مدبوغ بودك الميتة لا تجوز الصلاة ما لم يغسل وان علم انه مدبوغ بشيء
طاهر جاز وان لم يغسل وان شك فالافضل ان يغسل انتهى **قوله** وشعر الانسان والميتة وعظمهما طاهر انما ذكرها
في بحث المياه للافادة انه اذا وقع في الماء لا ينجسه لطهارته عندنا والاصل ان كل ما لا تحله الحياة من اجزاء الحيوان محكوم بطهارته
بعد موت ما هي جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة
لا خلاف بين اصحابنا في ذلك وانما الخلاف بينهم في الانفحة واللبن هل هما متنجسان فقالا نعم لمجاورتهما الغشاء النجس فان
كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر طهرها وقال ابو حنيفة ليسا بمتنجسين وعلى قياسهما قالوا في السخلة اذا سقطت
من امها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الماء لا تنجسه لانها كانت في معدنها كذا في فتح القدير وفي ادخال العصب في المسائل التي
لا خلاف فيها نظر فقد صرح ان في العصب روايتين وصرح في السراج الوهاج ان الصحيح نجاسته الا ان صاحب الفتح تبع
صاحب البدائع فالتحرير ما في غاية البيان ان اجزاء الميتة لا تخلو اما ان كان فيها دم او لا فالاولى كاللحم نجسة والثانية
في غير الخنزير والادمي ليست بنجسة ان كانت صلبة كالشعر والعظم بلا خلاف واما الانفحة المائعة واللبن فكذلك
عند ابي حنيفة وعندهما نجس واما الادمي ففيه روايتان في رواية نجسة فلا يجوز بيعها ولا الصلاة معها اذا كانت اكثر من
قدر الدرهم وزنا او عرضا وفي رواية طاهرة لعدم الدم وعدم جواز البيع للكرامة واما العصب ففيه روايتان احديهما
انه طاهر لانه عظم والاخرى انه نجس لان فيه حياة والحس يقع به انتهى واما الخنزير فشعره وعظمه وجميع اجزائه نجسة
ورخص في شعره للخرازين للضرورة لان غيره لا يقوم مقامه عندهما وعن ابي يوسف انه كره لهم ذلك ايضا ولا يجوز بيعه
في الروايات كلها وان وقع شعره في الماء القليل نجسه عند ابي يوسف وعند محمد لا ينجسه وان صلى معه جاز عند محمد وعند ابي
يوسف لا يجوز اذا كان اكثر من قدر الدرهم واختلفوا في قدر الدرهم قيل وزنا وقيل بسطا كذا في السراج الوهاج وذكر
السراج الهندي ان قول ابي يوسف بنجاسته هو ظاهر الرواية وتحقيق البدائع وصحح في الاختيار وفي التجنيس لا باس
ببيع عظام الموتى لانه لا تحل العظام الموت وليس في العظام دم فلا تتنجس فيجوز بيعها الا عظم الادمي والخنزير انتهى وفي
المحيط ان عظم الميتة اذا كان عليه دسومة ووقع في الماء نجسه وفي السراج الوهاج شعر الميتة انما يكون طاهرا اذا كان محلوقا
او مجزوزا وان كان منتوفا فهو نجس وكذا شعر الادمي على هذا التفصيل وعن محمد في نجاسة شعر الادمي وظفره وعظمه
روايتان الصحيح منهما الطهارة وفي النهاية واختلف في السن هل هو عظم او طرف عصب يابس لان العظم لا يحدث في الانسان
بعد الولادة وقيل هو عظم وما وقع في الذخيرة وغيرها من ان اسنان الكلب اذا كانت يابسة طاهرة واسنان الادمي نجسة بناء
على ان الكلب يطهر بالذكاة وما يطهر بها فعظمه طاهر بخلاف الادمي فضعيف فان المصرح به في البدائع والكافي وغيرهما
بان سن الادمي طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح وعلله في البدائع بانه لا دم فيها والمنجس هو الدم ولانه يستحيل ان تكون
طاهرة من الكلب نجسة من الادمي المكرم الا انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للادمي كما اذا طحن سن الادمي مع
الحنطة او عظمه لا يباح تناول الخبز المتخذ منه لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير متناولا من اجزاء الادمي كذا هذا وكذا
ذكر في المبسوط والنهاية والمعراج وعلى هذا ذكر في التجنيس رجل قطعت اذنه او قلعت سنه فاعاد اذنه الى مكانها او سنها
الساقطة الى مكانها فصلى او اذنه او سنه في كمه تجزيه لان ما ابين من الحي لا تحله الموت فلا يتنجس بالموت انتهى لكن ما ذكره في السن

مسلم اما الاذن [...] البدايع [...] من الحي من الجزء الذي كانت فيه حياة وفيه دم كاليد والاذن والانف ونحو ذلك فهو نجس بالاجماع
وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر فهو طاهر عندنا خلافا للشافعي انتهى لكن في فتاوى قاضي خان والخلاصة ولو
قلع انسان سنه او قطع اذنه ثم اعادها الى مكانها وصلى وسنه او اذنه في كمه تجوز صلاته في ظاهر الرواية انتهى فهذا يقوي
ما في التجنيس وفي السراج الوهاج وان قطعت اذنه قال ابو يوسف لا باس بان يعيدها الى مكانها وعند غيره لا يجوز انتهى ومما ذكرنا
عن الفتاوى يندفع ما ذكر في بعض الحواشي انه لو صلى وهو حامل سن نفسه ولم يضعها في مكانها تفسد صلاته اتفاقا كما في النخعي (?)
وكذا ذكر في المعراج انه لو صلى وهو حامل سن غيره لا يجوز اتفاقا وفيه من النظر ما علمت وفي الخلاصة وفتاوى قاضي خان
والتجنيس والمحيط جلد الانسان اذا وقع في الماء او قشره ان كان قليلا مثل ما يتناثر من شقوق الرجل ونحوه لا يفسد الماء وان
كان كثيرا بعضهم قدر الظفر يفسد والظفر لا يفسد الماء انتهى وعلل في التجنيس بان الجلد والقشر من جملة لحم الادمي والظفر
عصب وهذا الكل مذهبنا وقال الشافعي الكل نجس الا شعر الادمي لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام للشعر وغيره
ولنا ان المعهود فيها حالة الحياة الطهارة وانما يؤثر الموت النجاسة فيما تحله ولا تحلها الحياة فلا يحلها الموت واذا لم يحلها
وجب الحكم ببقاء الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل وفي السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله عليه السلام في شاة مولاة ميمونة
حين مر بها ميتة انما حرم اكلها في الصحيحين بلفظ انما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها وفي الباب حديث الدارقطني انما
حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا باس وهو وان اعله بتضعيف عبد الجبار
ابن مسلم فقد ذكره ابن حبان في الثقات فهو لا ينزل عن درجة الحسن واخرجه الدارقطني من طريق اخرى وضعفها ومن طريق
اخرى بمعناه ضعيفة واخرج البيهقي انه عليه السلام كان يتمشط بمشط من عاج وضعفه فهذه عدة احاديث لو كانت ضعيفة
حسن المتن فكيف ومنها ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الاول كذا في فتح القدير مختصرا وفي البدايع ولاصحابنا طريقان احدهما
ان هذه الاشياء ليست بميتة لان الميتة من الحيوانات في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع احد من العباد او بصنع
غير مشروع ولا حياة في هذه الاشياء فلا تكون ميتة والثاني ان نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها من الدماء السايلة
والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الاجزاء انتهى وقد اقتصر في الهداية على الطريقة الاولى وفي غاية البيان على الثانية
ولا يخفى ان الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري في العصب لان فيه حياة لما فيه من الحركة الا ترى انه يتالم بقطعه بخلاف
العظم فان قطع قرن البقرة لا يولمها فلذا انه ليس في العظم حياة كذا في النهاية ولهذا كان فيه روايتان فالاولى هو الطريقة
الثانية وعليها لا يحتاج الى الجواب عن قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان هذه
الاشيا من الميتات الا ان نجاسة الميتات انما هي لما فيها من الدماء والرطوبات والعصب مثل لا يتصور فيه ذلك وكذا في العظم
والشعر واما الجواب عن الاية على الطريقة الاولى فمن ثلاثة اوجه الاول ما ذكر في الكشاف بقوله ولقد استشهد بهذه الاية
من يثبت الحياة في العظم ويقول ان عظام الموتى نجسة لان الموت يوثر فيها من قبل ان الحياة تحلها واما اصحاب ابي حنيفة فهي
عندهم طاهرة وكذلك الشعر والعصب ويزعمون ان الحياة لا تحلها فلا يوثر فيها الموت ويقولون المراد باحياء العظام في الاية
ردها الى ما كانت عليه غضة رطبة في بدن حي حساس انتهى والتبيع يعلم ان صاحب الكشاف لم يرتض بما ذكر عن الحنفية
بدليل قوله يزعمون لان الزعم مطية الكذب كما يقول الا انا لا نسلم ان الزعم خاص في الباطل بل يستعمل تارة فيه وتارة في الحق
فمن الاول قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا ومن الثاني قوله في حديث مسلم زعم رسولك ان الله افترض علينا خمس
صلوات صرح به النووي في شرح مسلم واطال فيه الكلام الثاني ان المراد بالعظام النفوس كما في معراج الدراية وحينئذ
يعود الضمير في قوله وهي رميم الى العظام الحقيقية على طريق الاستخدام لانه من اقسامه كما عرف في علم البديع انه اراد بلفظ له
معنيان احدهما ثم يؤتى بعده بضمير يعود في اللفظ عليه وفي المعنى على معناه الاخر كقول معاوية بن ابي مالك

اذا نزل السماء بارض قوم ۝ رعيناه وان كانوا غضابا

فانه اراد بالسماء المطر واراد بالضمير في رعيناه النبات والنبات احد معنيي السماء لانه مجاز عنه باعتبار ان المطر سببه
ولم يعد الضمير الى النبات وان لم يكن تقدم له ذكر لتقدم ذكر سببه وهو السماء التي اريد به المطر وكذلك ما نحن فيه فان العظام

له معنيان

له معنيان احدهما مراد وهو النفوس مجازا من اطلاق البعض وارادة الكل والمعنى الاخر وهو العظام الحقيقية غير مراد ثم الضمير
في قوله وهي رميم يعود الى العظام بالمعنى الغير المراد لا بالمعنى المراد وهو النفوس فكان من باب الاستخدام [...] الى
الثالث ما ذكره في غاية البيان والعناية ان المراد اصحاب العظام على تقدير مضاف فان قلت المفهوم من
الاية احياوها في الاخرة واحوالها لا تناسب احوال الدنيا قلنا سوق الكلام صريح في الرد على من انكر اعادتها في الاخرة الى
ما كانت عليه في الدنيا بعد ان صارت بالية خالية عن استعداد العود اليها في زعمهم وقد استدل بعض مشايخنا بقوله العظيم
ونحوه بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ووجه الدلالة عموم الاية فان الله تعالى من علينا
بان جعل لنا الانتفاع ولم يخص شعر الميتة من المذكاة فهو عموم الا ان يمنع منه دليل وايضا فان الاصل كونها طاهرة قبل
الموت بالاجماع ومن زعم انه انتقل الى نجاسته فعليه البيان فان قيل حرمت عليكم الميتة وذلك عبارة عن الجملة قلنا نخصه بما
ذكرنا فانه منصوص عليه في ذكر الصوف وليس في اية التحريم ذكر الصوف مصرحا فكان دليلنا اولى كذا ذكر القرطبي في تفسيره
وذكر ان الصوف للغنم والوبر للابل والشعر للمعز وقد اجاب الاتقاني في غاية البيان ايضا عن استدلال الخصم بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة بانا لا نسلم ان المراد منه حرمة الانتفاع فلم لا يجوز ان يكون المراد منه حرمة الاكل بدليل ما روينا من حديث
مولاة ميمونة ولئن قال الشافعي في بعض هذه الاشياء رطوبة فنقول نحن نقول ايضا بنجاسته اذا ثبتت الرطوبة وكلامنا
فيما اذا لم تبق الرطوبة في العظم والحافر والظلف ونحوه واذا غسل الشعر ونحوه وازيل عنه الدم المتصل والرطوبة النجسة
ولئن قال الشعر ينمو بنماء الاصل فنقول نعم ينمو لكن لا نسلم ان النماء يدل على الحياة الحقيقية كما في النبات والشجر وقوله بنماء
الاصل غير مسلم ايضا لانه قد ينمو مع نقصان الاصل كما اذا هزل الحيوان بسبب مرض وطال شعره انتهى وقد وقع في الهداية
تعريف الموت بزوال الحياة فقال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام في باب الاهلية الموت عند اهل السنة امر وجودي
لانه ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وعند المعتزلة هو زوال الحياة فهو امر عدمي فتفسير صاحب الهداية بزوال
الحياة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري انتهى ومثله في الكافي وذكر في معراج الدراية ان
الموت ضد الحياة والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما
وزوال الحياة ليس بضد الحياة كما ان زوال السكون ليس بضد السكون فكان هذا تعريفا بلازمه انتهى وتعقبه في غاية
البيان بانا لا نسلم ان زوال الحياة ليس بضد لها وكيف يقال بضد وزوال الحياة مع الحياة لا يجتمعان وليس مع التضاد الا هذا ولا
نسلم ان زوال الحياة ليس بوجودي فهل زوال الحياة وجود ام لا فان قلت نعم فيكون زوال الحياة وجوديا وان قلت
لا فيكون حينئذ زوال الحياة حياة وهو محال لان عدم زوال الحياة عبارة عن الحياة انتهى ولا يخفى ضعفه لان الموت نفس زوال
الحياة لا عدم زوالها ولا يلزم من كون نقيض الشيء عدميا ان يكون عدم عدمه حتى يكون نفي النفي فيكون اثباتا واما جعله
زوال الحياة ضدا لها فغير مسلم لان التضاد الحقيقي ان يكون بين الموجودين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الاخر يتعاقبان على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهي ما يكون مقتضى كل منهما مغايرا لمقتضى الاخر كالسواد
والبياض فان مقتضى احدهما قبض البصر ومقتضى الثاني تفريقه ولا شك ان زوال الحياة عدمي فلا يكون ضدا لها
وانما يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد ذكر بعض الاصوليين في شرح المغني ان هذا الفرق انما هو على اصطلاح اهل
المعقول اما على اصطلاح الاصوليين فالضد ما يقابل الشيء ويكون بينهما غاية الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما
وجودي والاخر عدمي وقد اختار صاحب الكشاف ان الموت عدمي فقال والحياة ما يصح بوجوده الاحساس وقيل
ما يوجب كون الشيء حيا وهو الذي يصح منه ان يعلم ويقدر والموت عدم ذلك فيه ومعنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك
المصحح واعدامه قال الطيبي رحمه الله في حاشيته قوله والموت عدم ذلك فيه الانتصاف لمذهب القدرية ان الموت
عدم واعتقاد السنة انه امر وجودي يضاد الحياة وكيف يكون عدما وقد وصف بكونه مخلوقا وعدم الحوادث ازلي ولو
كان المعدوم مخلوقا للزم وقوع الحوادث ازلا وهو ظاهر البطلان وقال صاحب الفوايد لو كان الموت عدم الحياة لاستحال
ان يكون مخلوقا وقد قال بعضهم ذلك معنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك المصحح واعدامه وهذا ايضا منظور فيه وقال

الامام هي الصفة التي يكون الموصوف بها بحيث يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في الموت فقيل انه عبارة عن عدم هذه الصفة وقيل
صفة وجودية مضادة للحياة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والعدم لا يكون مخلوقا هذا هو التحقيق الي هنا
كلام الطيبي وقال الامام القرطبي في تفسيره قال العلماء رضي الله عنهم الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو تعلق
الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما وتبدل حال وانتقال من دار الي دار والحياة عكس ذلك ونقل اقوال اخر
لا نطيل بذكرها والحاصل ان مذهب اهل السنة ان الموت امر وجودي كالحياة ومذهب المعتزلة كما في الكشف او
القدرية كما في الحاشية انه عدمي وعلى كل منهما لا نزاع في ان الموت يكون بعد الحياة اذ لم يسبق له حياة لا يوصف
بالموت حقيقة في اللغة والعرف ولهذا قال السيد الشريف في شرح المواقف بعد تفسير الموت بعدم الحياة عما من شانه
ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها انتهى لكن قد يقال يحتاج حينئذ الي الجواب عن قوله تعالى
وكنتم امواتا فاحياكم وفي الكشاف فان قلت كيف قيل لهم امواتا في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه
الحياة من البنية قلت بل يقال ذلك في حال كونهم جمادا لعدم الحياة كقوله بلدة ميتا وآية لهم الارض الميتة اموات
غير احياء ويجوز ان يكون استعارة في اجتماعهما في ان لا روح ولا احساس انتهى وقرر القطب في حاشيته الاستعارة بانه
يشبه الجماد بالميت في عدم الروح ثم استعير اللفظ والله اعلم **فرع** نافجة المسك طاهرة مطلقا على الاصح **قوله**
وتنزح البير بوقوع نجس لما ذكر حكم ما القليل بانه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه ما البير نقضا
في انه لا ينزح كله في بعض الصور فذكر احكامه قال الشارح ومنه وسكت المصنف في المستصفى ان المراد تنزح البير تنزح
ماوها اطلاقا لاسم المحل على الحال كقولهم جرى الميزاب وسال الوادي واكل القدر والمراد ما حل فيها للمبالغة في اخراج
جميع الماء والمراد بالبير هنا هي التي لم تكن عشرا في عشر اما اذا كانت عشرا في عشر لا تتنجس بوقوع نجس الا بالتغير كما بعيد
ما سنذكره والمراد بالنجس هنا هو الذي ليس حيوانا كالدم والبول والخمر واما احكام الحيوان الواقع فيها فسنذكرها
مفصلة وبهذا ظهر ضعف ما في التبيين من ان المصنف اطلق والبير تقدر بشي لانه لم يبين ما وقع فيها من النجاسة
فاي نجس وقع فيها يوجب نزحها وانما نجس ما البير بعلة تعليل النجاسة لان البير عندنا بمنزلة الحوض الصغير تفسد بما
يفسد به الحوض الصغير الا ان تكون عشرا في عشر كذا في فتاوى قاضي خان وفي التتارخانية عن ابي حنيفة وابي يوسف
البير لا تنجس كالماء الجاري البير اذا لم يكن عريضة وكان عمق مايها عشرة اذرع فصاعدا اذا وقعت النجاسة فيها لا يحكم بنجاستها
في اصح الاقاويل انتهى وعزاه في الغنية الي شرح صدر القضاة وذكر ابن وهبان انه مخالف لما اطلقه جمهور الاصحاب
كذا في شرح منية المصلي ولا يخفى ان هذا التصحيح لو ثبت لانهدمت مسايل اصحابنا المذكورة في كتبهم وقد علموا بان
البير لما وجب اخراج النجاسة منها ولم يمكن اخراجها منها الا بنزح كل ما بها وجب نزحه ليخرج النجاسة معه حقيقة لكن
قال في السراج الوهاج لو وقعت في البير خشبة نجسة او قطعة من ثوب نجس وتعذر اخراجها وتغيبت فيها طهرت
الخشبة والقطعة من الثوب تبعا لطهارة البير وعزاه الي الفتاوى وفي المجتبى ومعراج الدراية وترجح ان يقال حتى
لا يملي الدلو منه او الكثرة انتهى اي وتنزح ما البير لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كانت البير معينا لا تنزح واخرج منها
المقدار المعروف اما اذا كانت غير معين فانه لا بد من اخراجها لوجوب نزح جميع الماء ثم البير مونثة مهموزة ويجوز
تخفيف همزها وهي مشتقة من بارت اي حفرت وجمعها في القلة ابور واابار بهمزة بعد الباء فيهما ومن العرب من تقلب
الهمزة في ابار وينقل فيقول آبار وجمعها في الكثرة بيار بكسر الباء بعدها همزة كذا ذكر النووي في شرح مسلم من كتاب
الايمان والاسلام واعلم ان مسايل الابار مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان القياس فيها اما ان لا تطهر
اصلا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والماء ينبع شيئا فشيئا واما ان لا تتنجس اسقاطا
لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز او التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي وراي ابي يوسف ان ما البير في حكم
الجاري لانه ينبع من اسفله ويوخذ من اعلاه فلا يتنجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء اخذا بالآثار ومن
الطريق ان يكون الضمان في يد النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد القايد كذا في فتح القدير وغيره من الشروح

وفي البدايع

وفي البدايع بعد ما ذكر القياسين قال الا انا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفي اما الخبر فما روى ابو جعفر
الاستروشني باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة تموت في البير ينزح منها عشرون وفي رواية ثلاثون وعن
ابي سعيد الخدري انه قال في دجاجة ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا وعن ابن عباس وابن الزبير انهما امرا بنزح جميع
ماء زمزم حين مات فيها زنجي وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فانعقد الاجماع عليه واما الفقه الخفي فهو ان في هذه
الاشياء دما مسفوحا وقد تشرب في اجزايها عند الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشياء الماء والماء يتنجس او يفسد بمجاورة
النجس لان الاصل ان ما جاور النجس نجس بالشرع قال صلى الله عليه وسلم في الفارة تموت في السمن الجامد يقور ما حولها
ويلقى ويوكل البقية فقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة جار النجس وفي الفارة ونحوها ما يجاورها من الماء بمقدار
ما قدره اصحابنا وهو عشرون دلوا او ثلاثون لصغر جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الماء لان ما وراء هذا القدر لم
يجاور الفارة بل جاور ما جاور الفارة والشرع ورد بتنجيس جار النجس لا بتنجيس جار جار النجس الا ترى ان النبي صلى الله عليه
وسلم حكم بطهارة جار السمن الذي جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا لان جار النجس لو حكم بنجاسته لحكم
ايضا بنجاسة ما جاور جار النجس ثم هكذا الي ما لا نهاية له فيودي الي ان قطرة من بول او فارة لو وقعت في بحر عظيم ان
تنجس جميع ماوه لاتصال بين اجزايه وذلك فاسد وفي الدجاجة والسنور واشباه ذلك المجاورة اكثر لزيادة ضخامة
في جثتها فقدر بنجاسة ذلك القدر والآدمي وما كان جثته مثل جثته كالشاة ونحوها يجاور جميع الماء في العادة لعظم جثته
فيوجب تنجيس جميع الماء وكذا اذا تفسخ شي من هذه الواقعات او انتفخ لان عند ذلك تخرج البلة منها لرخاوة فيها فتجاور جميع اجزاء
الماء وقبل ذلك لا تجاور الا قدر ما ذكرنا لصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا وقع في البير ذنب فارة ينزح جميع الماء لان موضع القطع
لا ينفك عن بلة فتجاور اجزاء الماء فيفسدها انتهى وهذا التقرير حسن لو لم يكن مخالفا لما نقله اصحابنا قاطبة من ان مسايل
الآبار ليس للراي فيها مدخل وما ذكره خلافه كذا افاده شارح المنية والذي ظهر لي ان ما ذكره في البدايع لا يخالف ما صرحوا به لانه
ذكر ان هذا معنى خفي فيسمى القياس جليا ولا يكون من قبيل الراي الا القياس الجلي واما القياس الخفي فهو المسمى بالاستحسان قال في التو
القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس
الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي الي اخر ما ذكر في اصول
الفقه وكذا في كثير من كتب الاصول فظهر بهذا ان طهارة الآبار بالنزح انما تثبت بالقياس الخفي الذي ثبت بالضرورة
قوله لا ببعر ابل وغنم اي لا تنزح ما البير بوقوع بعر ابل وغنم فيها وهذا استحسان والقياس ان تتنجس الماء مطلقا لوقوع
النجاسة في الماء القليل كما اثبتنا وذكر للاستحسان طريقتان الاولى واختارها صاحب الهداية تقتصر عليها ان آبار الفلوات
ليس لها رووس حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير ولا فرق على
هذا بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والبعر والخثي لان الضرورة تشمل الكل وقد صرح في غاية البيان بانه
ظاهر الرواية ويعارضه ما ذكره السرخسي ان الروث المتفتت من البعر مفسد في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان قليله
عفو قال وهو الاوجه وظاهر هذه الطريقة ان هذا الحكم مختص بآبار الفلوات واما الآبار التي في المصر فتتنجس بالقليل منه
لان لها رووسا حاجزة فيمتنع الامر عن الوقوع فيها وقد صرح به في البدايع لكن في غاية البيان ذكر انه لا فرق بينهما على هذه
الطريقة قال واختلف المشايخ في البير اذا كانت في المصر والصحيح عدم الفرق لشمول الضرورة في الجملة انتهى ما عشر والعثر
في الجملة وكذا في التبيين والطريقة الثانية ان لليابس صلابة فلا يختلط شي من اجزايه باجزاء الماء فهذه تقتضي ان الرطب والمنكسر
والروث والخثي ينجس الماء وظاهرها عدم الفرق بين آبار الفلوات والامصار كما هو مذكور في البدايع وكذا ظاهرها ان الكثير
من اليابس الصحيح لا ينجس كالقليل وبه قال الحسن بن زياد لكن الصحيح ان الكثير ينجس الماء على الطريقتين اما على الاولى
فلما بينا انه لا ضرورة في الكثير واما على الثانية فلانها اذا كثرت تقع المماسة بينها فيصطك البعض بالبعض فتتفتت

مطلب طهارة الآبار بالنزح انما ثبت بالقياس الخفي الذي ثبت بالضرورة

احترازا عما نتن اليه تنجس اشار في البدائع وظاهرها ايضا انه لا فرق بين البير والاناء في عدم التنجس بالقليل وعلى الطريقة الاولى بينهما فرق
لان الضرورة في البير لا في الاناء كذا في الكافي بخلاف بعر الشاة اذا وقع منها في المحلب وقت الحلب فانه يرمي البعرة ويشرب
اللبن على الطريقتين اما على الثانية فظاهر واما على الاولى فلمكان الضرورة كذا في الهداية وقيده في النهاية وغاية البيان
والمعراج بكونها رطبة على الفور والرمي بلونها على اللبن وكذا في فتح القدير معللا له بان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع
لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراءه وذلك كمراى منه واختلفوا في حد الكثير على اقوال منها قولان فصحح في النهاية
انه ما لا يخلو دلو عن بعرة وعزاه الى المبسوط وصحح في البدائع والكافي للمصنف وكثير من الكتب ان الكثير ما يستكثره
الناظر والقليل ما يستقله وفي معراج الدراية هو المختار وفي الهداية وعليه الاعتماد قال في العناية وانما قال عليه
الاعتماد لان ابا حنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه انتهى
فظهر بهذا ان ما ذكره في المتن من ان البعرتين لا ينجسان للاشارة الى ان الثلاث تنجس انما هو على قول ضعيف مبني على ما وقع
في الجامع الصغير من قوله فان وقعت فيه بعرة او بعرتان لم تفسد الماء فدل ان الثلاث تفسد بناء على ان مفهوم العدد في الرواية
معتبر وان لم يكن معتبرا في الدلائل عندنا على الصحيح وهذا الفهم انما يتم لو اقتصر محمد في الجامع الصغير على هذه العبارة
ولم يقتصر عليها فانه قال اذا وقعت بعرة او بعرتان في البير لا تفسد ما لم يكن كثيرا فاحشا والثلاث ليس بكثير فاحش
كذا نقل عبارة الجامع في المحيط وغيره ولو جعل قائل الحد الفاصل بين القليل والكثير ان ما غير احد اوصاف الماء كان
كثيرا وما لم يغيره يكون قليلا لكان له وجه كذا في شرح منية المصلي والبعر بعر من حد منع والروث للفرس والحمار من
راث يروث من حد نصر والخثي بكسر الخاء واحد الاخثاء للبقر يقال من باب ضرب كذا في فتح القدير وغيره **قوله** وخرء
حمام وعصفور اي لا ينجس ماء البير بوقوع خرء حمام وعصفور فيها والخرء بالفتح واحد الخروء بالضم مثل قرء وقروء وعن الجوهري
انه بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط كذا في المغرب وانما لا ينجس ماؤها منه لانه ليس بنجس عندنا على ما اختاره
في الهداية وكثير من الكتب وذكر في النهاية ومعراج الدراية اختلاف المشايخ في نجاسته وطهارته مع اتفاقهم على سقوط
حكم النجاسة لكن عند البعض السقوط لان الاصل الطهارة وعند آخرين للضرورة انتهى ولم يذكروا فائدة هذا الاختلاف
وقال الشافعي نجس وهو القياس لانه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاج ولنا الاجماع العملي فانها في المسجد الحرام
مقيمة من غير نكير من احد من العلماء مع العلم بما يكون منها مع ورود الامر بتطهير المساجد فيما رواه ابن حبان في صحيحه
واحمد وابو داود وغيرهم عن عائشة رضي الله عنها قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف
وتطيب وعن سمرة رضي الله عنه انه كتب الى بنيه اما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا ان نضع المساجد في دورنا
ونصلح صنعتها ونطهرها رواه ابو داود وسكت عليه ثم المنذري بعده كذا ذكر الحافظ الزيلعي وروى ابو امامة الباهلي ان
النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار حتى جزاها الله تعالى بان جعل المساجد مأواها فهذا
دليل طهارة خرئها وعن ابن مسعود انها خريت حمامة عليه فمسحه باصبعه وكذلك عمر رضي الله عنه ذرق عليه طاير فمسحه
بحصاة ثم صلى كذا في معراج الدراية والنهاية واما ما ذكره من الاستحالة فهي لا الى نتن رائحة فاشبه الطين الذي في بعر
البير فان فيه الفساد ايضا وليس بنجس لانه لا الى نتن رائحة ويشكل هذا بما مني على قوله قال في النهاية ثم الاستحالة الى
فساد لا توجب النجاسة لا محالة فان سائر الاطعمة اذا فسدت لا تتنجس لان التغير الى الفساد لا يوجب النجاسة
انتهى وبهذا يعلم ضعف ما ذكر في الخزانة من ان الطعام اذا تغير واشتد تغيره تنجس وان حمل ما في النهاية على ما اذا لم
يشتد تغيره ليجمع بينهما فهو بعيد والظاهر ما في النهاية لانه لا موجب لتنجيسه وانما حرم اكله في هذه الحالة للايذاء لا للنجاسة
كاللحم اذا انتن قالوا يحرم اكله ولم يقولوا بنجس بخلاف السمن واللبن والدهن والزيت اذا انتن لا يحرم والاشربة لا تحرم بالتغير
كذا في الخزانة واشار المصنف بقوله خرء حمام وعصفور الى خرء ما يؤكل لحمه من الطيور احترازا عما لا يؤكل لحمه منها فان
خرءه نجس وسيذكره صريحا في باب الانجاس والصحيح انه طاهر كخرء ما يؤكل اللحم منها ذكره في المبسوط وصحح قاضي خان في شرح
الجامع الصغير نجاسته وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى في باب الانجاس **قوله** وبول ما يؤكل نجس انما ذكرها وان

كان

كان محلها باب الانجاس لبيان انه اذا وقع في البير نجس ماءها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد طاهر فلا ينزح الماء من
وقوعه الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا لما رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث انس ان ناسا من عرينة اجتووا
المدينة فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأتوا ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها فقتلوا الراعي واستاقوا
الذود فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم بالحرة يعضون الحجارة وفي
رواية مسلم في الحدود وتركهم في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية كذا في فتح القدير
وعرينة واد بحذاء عرفات وينسب اليه العرنيون وعكل بضم العين قبيلة تنسب اليها العكليون وانما سقطت الياء في النسبة عند
ان فعيلة وفعيلة يسقطان عند النسبة قياسا مطردا فيقال حنفي ومدني وجهني وعقلي في حنيفة ومدينة وجهينة
وعقيلة كذا في المغرب وغيره وقوله اجتووا هو بالجيم والتاء فوق ومعناه استوخموها كما فسرها في الرواية الاخرى اي لم
توافقهم وكرهوها لسقم اصابهم قالوا وهو مشتق من الجوى وهو داء في الجوف ومعنى سمر اعينهم بالراء كحلها بمسامير وفي بعض
الروايات سمل باللام يعني فقأها واذهب ما فيها كذا ذكر النووي في شرح مسلم من القصاص ولهما قوله صلى الله عليه وسلم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة وقال صحيح على شرط الشيخين ولا اعرف له علة
كذا ذكره الزيلعي المخرج وفي معراج الدراية وفي بعض نسخ الاحاديث عن بمكان من وفي المغرب واما قولهم استنزهوا البول فلحن
وفي معراج الدراية وجه مناسبة عذاب القبر بترك استنزاه البول هو ان القبر اول منزل من منازل الآخرة والطهارة اول
منزل من منازل الصلاة والاستنزاه اول منزل من منازل الطهارة والصلاة اول ما يحاسب به المرء يوم القيامة فكانت الطهارة اول
ما يعذب بتركها في اول منزل من منازل الآخرة وفي غاية البيان وجه التمسك به ان البول يشمل كل بول بعمومه وقد الحق النبي
عليه السلام الوعيد بعذاب القبر بترك استنزاه البول من غير فصل فدل على ان بول ما يؤكل لحمه نجس لان الحلال لا يتحقق بما شربه
وعيد انتهى واجاب في الهداية عن حديث العرنيين بانه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا وزاد شارحوها كالاتقاني والكاكي
جوابا آخر بان ذلك كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ بعد ان نزلت الحدود الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايديهم وارجلهم
وسمل اعينهم حين ارتدوا واستاقوا الابل وليس جزاء المرتد الا القتل فعلم ان اباحة البول انتسخت كالمثلة انتهى وذكر الاصوليون
منها ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام عندنا كحديث العرنيين ورد في ابوال الابل
وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول لان البول عام لان الكلام فيه للجنس في ضمن المنسوخات فيحمل على جميعها اذ
لا عهد وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام انتهى وهذا كله مبني
على ان قصة العرنيين تضمنت مثلة وقد صرح به في الهداية من كتاب الجهاد فقال والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة
بالنهي المتأخر واراد بالنهي المتأخر ما ذكره البيهقي عن انس قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك خطبة الا نهى فيها
عن المثلة وقد انكر بعضهم كون الواقع في قصتهم مثلة كما روى ابن سعد في خبرهم انهم قطعوا يد الراعي ورجله وغرزوا الشوك
في لسانه وعينيه حتى مات فليس هذا بمثلة والمثلة ما كان ابتداء على غير جزاء وقد جاء في صحيح مسلم انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم
اعينهم لانهم سملوا اعين الرعاة وسيأتي تتمته في كتاب الجهاد ان شاء الله تعالى واما ما اجاب به قاضي خان في شرح الجامع
الصغير وتبعه عليه صاحب معراج الدراية من ان الصحيح انه امرهم بشرب الالبان يعني دون الابوال فلا يخفى ضعفه لما
علمت ان رواية شرب الابوال ثابتة في الكتب الستة **قوله** لا ما لم يكن حدثا عطف على بول اي ما لا يكون حدثا لا يكون
نجسا وهذا عند ابي يوسف فالدم الذي لم يسل كما اذا اخذ بقطنة ولو كان كثيرا في نفسه والقيء القليل اذا وقع في الماء لا ينجسه
وكذا اذا اصاب ثيابا وقال محمد انه نجس كذا في كثير من الكتب وظاهر ما في شرح الوقاية ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة انه ليس
بنجس وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر للسيلان في النجاسة فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الى قوله او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا
والدم الذي لم يسل عن رأس الجرح دم غير مسفوح فلا يكون نجسا فان قيل هذا فيما يؤكل لحمه كالآدمي فغير المسفوح حرام ايضا
فلا يمكن الاستدلال بحله على طهارته قلت لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على اصله وهو الحل ويلزم منه

الطهارة سواء كان مما يوكل لحمه او لا لاطلاق النص ثم حرمته غير المسفوح في الآدمي بناء على حرمة لحمه وحرمة لحمه لا توجب نجاسته
اذ هذه الحرمة للكرامة لا للنجاسة فغير المسفوح في الآدمي يكون على طهارته الاصلية فيصح كونه طاهرا والفرق بين المسفوح وغيره
مبني على حكمة فامعنه وهي ان غير المسفوح دم انتقل عن العروق وانفصل عن النجاسات وحصل له نضج آخر في الاعضاء
وصار مستعدا لان يصير عضوا فاخذ طبيعة العضو فاعطاه الشرع حكمه بخلاف دم العروق فاذا سال عن راس الجرح
علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو هذا في الدم اما في القيء فالقليل
هو الماء الذي كان في اعالي المعدة وهي ليست محل النجاسة فحكمه حكم الريق كذا في شرح الوقاية وكان الاسكاف والهندواني
يفتيان بقول محمد وصحح صاحب الهداية وغيره قول ابي يوسف وقال في العناية قول ابي يوسف ارفق خصوصا في حق
اصحاب القروح وفي فتح القدير انه الاوجه بساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج
لا يثبت شرعا والا لم يحصل للانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا انتهى
وذكر في السراج الوهاج ان الفتوى على قول ابي يوسف فيما اذا اصاب الجامدات كالثياب والابدان وعلى قول محمد فيما اذا
اصاب المايعات كالماء وغيره انتهى وفي معراج الدراية ثم قوله ما لا يكون حدثا الى آخره لا ينعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا
لا يكون حدثا فان النوم والجنون والاغماء وغيرها حدث وليست بنجس انتهى لكن قد يقال انه مطرد منعكس لان المراد ان
ما يخرج من بدن الانسان وليس بحدث لا يكون نجسا وكذا ما يخرج من البدن وليس بنجس لا يكون حدثا واما النوم ونحوه فلم يرد خللا
في العكس في قولنا ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا لانه ليس بخارج من بدن الانسان. **قوله** ولا يشرب اصلا. اي بول ما يوكل
لحمه لا يشرب اصلا للتداوي ولا لغيره وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجوز للتداوي لانه لما ورد الحديث به في قصة
العرنيين جاز التداوي به وان كان نجسا وقال محمد يجوز شربه مطلقا للتداوي وغيره لطهارته عنده ووجه قول ابي حنيفة
انه نجس والتداوي بالطاهر المحرم كلبن الاتان لا يجوز فما ظنك بالنجس ولان الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها الا بتيقن
الشفاء وتاويل ما روي في قصة العرنيين انه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا ولم يوجد تيقن شفاء غيرهم لان المرجع
فيه الاطباء وقولهم ليس بحجة قطعية وجاز ان يكون شفاء قوم دون قوم لاختلاف الامزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك
الان يحل كالميتة والخمر عند الضرورة ولانه عليه السلام علم موتهم مرتدين وحيا ولا يبعد ان يكون شفاء الكافرين في نجس دون
المومنين بقوله تعالى الخبيثات للخبيثين ويدل عليه ما روى البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان
الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم فاستفيد من كاف الخطاب ان الحكم مختص بالمومنين هذا وقد وقع الاختلاف
بين مشايخنا في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن الذخيرة الاستشفاء بالحرام يجوز اذا علم ان فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر انتهى
وفي فتاوى قاضي خان معزيا الى ابي نصر بن سلام معنى قوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم انما قال
ذلك في الاشياء التي لا يكون فيها شفاء فاما اذا كان فيها شفاء فلا باس به الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر للضرورة
انتهى وكذا اختار صاحب الهداية في التجنيس فقال اذا سال الدم من انف انسان يكتب فاتحة الكتاب بالدم على جبهته وانفه
يجوز ذلك للاستشفاء والمعالجة ولو كتب بالبول ان علم ان فيه شفاء لا باس بذلك لكن لم ينقل وهذا لان الحرمة ساقطة
عند الاستشفاء الا ترى ان العطشان يجوز له شرب الخمر والجائع يحل له اكل الميتة انتهى وسياتي لهذا زيادة بيان في باب
الكراهية قال في التبيين وقول محمد مشكل لان كثيرا من الطاهر لا يجوز شربه وقول ابي يوسف اشد اشكالا انتهى وقد
يقال انه لا اشكال فيه اصلا لانه قال بنجاسته على حدة استنزهوا من البول وقال يجوز شربه للتداوي على حديث
العرنيين. **قوله** وعشرون دلوا وسطا بموت نحو فارة قال في التبيين اي ينزح عشرون اذا ماتت فيها فارة ونحوها
وقوله عشرون معطوف على البير وفيه اشكال وهو انه يصير معناه ينزح البير وعشرون دلوا واربعون ولهذا فسد
المعنى لانه يقتضي نزح البير وعشرين دلوا وليس هذا بمراد وانما المراد ان تنزح البير اذا وقع فيها نجس ثم ذلك النجس
ينقسم الى ثلاثة اقسام منه ما يوجب نزح عشرين ومنه ما يوجب نزح اربعين ومنه ما يوجب نزح الجميع وليس هذا
من باب عطف البعض على الكل لانه لا يقال انه اراد بالاول ما يوجب الجميع وبالمعطوف ما يوجب نزح البعض لانه ذكر بعد

ذلك

ذلك ما يوجب نزح الجميع ايضا فلو كان مراده الجميع لما ذكر ثانيا لكونه تكرارا محضا ولان الاول لا يجوز ان يحمل على نوع من هذه
الانواع الثلاثة لعدم الاولوية فبقي على اطلاقه الى هنا كلام الزيلعي رحمه الله واقول لا حاجة الى هذه الاطالة مع امكان
كلامه على وجه صحيح فان قوله عشرون معطوف على البير يعني ما البير كما تقدم والواو فيه كبقية المعطوفات بمعنى او والتقدير
ينزح ما البير كله بوقوع نجس غير حيوان او ينزح عشرون دلوا من ما البير بموت نحو فارة واربعون منه بنحو دجاجة او كله بنحو
شاة الى آخره وبهذا علم ان قوله وينزح البير بوقوع نجس ليس معناه ان المراد منه نجس غير حيوان وانه اندفع به ما ذكره من لزوم
التكرار لو اريد بالاول نزح الجميع فان قلنا اريد بالاول نزح الجميع لوقوع غير حيوان واريد بالثاني نزح الجميع لوقوع حيوان
مخصوص فلا تكرار وقوله ولان الاول لا يجوز ان يحمل الى آخره مسلم لكن يمنع قوله فبقي على اطلاقه لانه لا يلزم من انتفاء
جواز حمله على الانواع الثلاث بقاؤه مطلقا لجواز حمله على نوع رابع غير الثلاثة كما حملناه على النجس الذي ليس حيوانا وهو
ليس واحدا من الانواع واعلم انه لا فرق بين ان تموت الفارة في البير او خارجها وتلقى فيها وكذا سائر الحيوانات الا الميت الذي
تجوز الصلاة عليه كالمسلم المغسول او الشهيد نعم في خزانة الفتاوى والفارة اليابسة لا تنجس الماء لان اليبس دباغة انتهى
ولا يخفى ضعفه لانا قد قدمنا ان ما لا يحتمل الدباغة لا يطهر وان اليبس ليس بدباغة ويدل عليه ما في الذخيرة لان الفارة
الميتة اذا كانت يابسة وهي في الخابية وجعل في الخابية الزيت فطهرت على راس الخابية فالزيت نجس انتهى ثم اعلم
ان الواقع في البير اما نجاسة او حيوان وحكم النجاسة قد تقدم في قوله وينزح البير بوقوع نجس على ما اسلفناه والحيوان اما
آدمي او غيره وغير الآدمي اما نجس العين او غيره وغير نجس العين اما ماكول اللحم او غيره والكل اما ان خرج حيا او ميتا والميت
اما منتفخ او غيره فالآدمي ان خرج حيا ولم يكن في بدنه نجاسة حقيقية او حكمية وكان مستنجيا لم يفسد الماء وان كان
مسلما جنبا او محدثا ففيه تفصيل الغسل او الطلب الدلو فقد تقدم حكمه وان كان كافرا روي عن ابي حنيفة انه ينزح ماوها
لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية او حكمية وان اخرج ميتا وكان مسلما ووقع بعد الغسل لم يفسد الماء وان كان قبله فسد
والكافر يفسد قبل الغسل وبعده وغير الآدمي ان كان نجس العين كالخنزير والكلب على القول بانه نجس العين نجس البير مات او
لم يمت اصاب فمه الماء او لم يصب وعلى القول بان الكلب ليس بنجس العين لا ينجس اذا لم يصل فمه الى الماء وهو الاصح وقيل
دبره منقلب الى الخارج فلهذا ينجس الماء بلا خلاف وغيره من الحيوانات واما سائر الحيوانات فان علم ببدنه نجاسة تنجس الماء
وقيدنا بالعلم لانهم قالوا في البقر ونحوه يخرج لا يجب نزح شيء وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها
بان سقطت عقب دخولها ماء كثيرا هذا مع ان الاصل الطهارة وان لم يصل فمه الى الماء وان لم يعلم ولم يصل فمه الى الماء
فان كان مما يوكل لحمه فلا يجب النزح اصلا وان كان مما لا يوكل لحمه من السباع والطيور ففيه اختلاف المشايخ والاصح عدم
النزح وكذلك في الحمار والبغل والصحيح انه لا يصير الماء مشكوكا فيه وقيل ينزح ما البير كله وان وصل لعابه فحكم الماء حكمه
فيجب نزح الجميع اذا وصل لعاب البغل او الحمار الى الماء كذا في فتاوى قاضي خان وغيرها لكن في المحيط ولو وقع سؤر الحمار في الماء
يجوز التوضي به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور كالماء المستعمل عند محمد انتهى وظاهر كلام صاحب الهداية في التجنيس
ان معنى قولهم يجب نزح الجميع انه لا لاجل النجاسة بل لانه كان غير طهور والا يجب النزح اذا وقع في البير ما يكره سؤره ووصل
لعابه الى الماء لكن في فتاوى قاضي خان ينزح منها دلاء عشرة او اكثر احتياطا وثقة وفي التبيين يستحب نزح الماء كله ولا
يخفى ما فيه وهذا كله اذا اخرج حيا فان مات وانتفخ او تفسخ فالواجب نزح الجميع في الجميع وان لم ينتفخ ولم يتفسخ فالمذكور
في ظاهر الرواية انه على ثلاث مراتب كما دل عليه كلام المصنف والقدوري وصاحب الهداية وغيرهم ففي الفارة ونحوها
عشرون او ثلاثون وفي الدجاجة ونحوها اربعون او خمسون او ستون وفي الشاة ونحوها ينزح ما البير كله وفي رواية
الحسن عن ابي حنيفة جعله على خمس مراتب ففي الحلمة واحد الحلم وهي القراد الضخم العظيم والفارة الصغيرة عشر دلا وفي
الفارة الكبيرة عشرون وفي الحمامة ثلاثون وفي الدجاجة اربعون وفي الآدمي ما البير كله وقد قدمنا ان مسائل الآبار مبنية
على اتباع الآثار فنذكر مشايخنا حجتهم آثارا الاول عن انس رضي الله عنه انه قال في الفارة ماتت في البير واخرجت من ساعتها
ينزح منها عشرون دلوا الثاني عن ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا قال في الغاية

لم يذكر احد من اهل الحديث فيما علمته حديث انس وانما ذكره اصحابنا في كتب الفقه على عادتهم وفي فتح القدير ذكر مشايخنا
ما عن انس والخدري لا يعتبر انه قصور بنظرنا اخفاه عنا وقال الشيخ علاء الدين ان الطحاوي رواهما من طرق وتعقبه تلميذه الامام م
الزيلعي المخرج بانه لم اجدهما في شرح الاثار للطحاوي ولكنه اخرج عن حماد بن ابي سليمان انه قال في دجاجة وقعت في البير
فماتت قال ينزح منها قدر اربعين دلوا او خمسين واجاب عنه المحقق السراج الهندي بانه يجوز ان يكون الطحاوي
ذكرهما في كتاب اختلاف العلماء له او في احكام القران له او في كتاب اخر ولا يلزم من عدم الوجدان في الاثار عدم الوجود
مطلقا الثالث حديث الزنجي الواقع في بير زمزم وسنتكلم عليه ان شا الله تعالى واختلف في تفسير الدلو الوسط فقيل
هي الدلو المستعملة في كل بلد وقيل المعتبر في كل بير دلوها لان السلف لما اطلقوا انصرف الى المعتاد واختاره في المحيط
والاختيار والهداية وغيرها وهو ظاهر الرواية لانه مذكور في الكافي للحاكم وقيل ما يسع صاعا وهو ثمانية ارطال وقيل عشرة
ارطال وقيل غير ذلك والذي يظهر ان البير اما ان يكون لها دلو او لا فان كان لها دلو اعتبر به والا اتخذ لها دلو يسع صاعا
وهو ظاهر ما في الخلاصة وشرح الطحاوي والسراج الوهاج وحينئذ فينبغي ان يحمل قول من قدر الدلو على ما اذا لم يكن
للبير دلو كما لا يخفى فلو نزح القدر الواجب فيما يجب دلوها او دلو صغير بدلو واحد كبير اجزا وحكم بطهارته وهو ظاهر المذهب تم
وكان الحسن بن زياد يقول لا تطهر الا بنزح الدلا المقدرة الواجبة لان عند تكرار النزح ينبع الماء من اسفله ويوخذ من اعلاه
فيكون كالجاري وبهذا لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما كذا في البدايع ونقله في التبيين والنهاية عن زفر ايضا قد حصل
المقصود وهو اخراج القدر الواجب واعتبار معنى الجريان ساقط ولهذا لا يشترط التوالي في النزح حتى لو نزح في كل يوم
دلو جاز وتفرع على عدم اشتراط التوالي انه اذا نزح البعض ثم ازداد في الغد قيل ينزح كله وقيل مقدار البقية هذا مع
ان في اشتراط التوالي خلافا نقله في معراج الدراية لكن المختار عدم اشتراطه وانه اذا ازداد في اليوم الثاني لا ينزح الا ما بقي
اليه اشار في الخلاصة واشار المصنف بقوله تموت نحو فارة الى ان ما يعادل الفارة في الجثة حكمه حكمها واورد عليه سوالا
وهو ابا في المستصفى فقال فان قيل قد مر ان مسايل الابار مبنية على اتباع الاثار والنص ورد في الفارة والدجاجة والادمي مي
وقد قيس ما عادلها بها قلنا بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التفريع عليه كما في الاجارة
وساير العقود التي تابى القياس جوازها ثم لا يخفى ما فيه فانه ظاهر في ان للراي مدخلا في بعض مسايل الابار وليس
كذلك فالاولى ان يقال ان هذا الحاق بطريق الدلالة لا بالقياس كما اختاره في معراج الدراية **قوله** واربعون نحو
حمامة اي ينزح اربعون دلوا وسطا في نحو حمامة وقد تقدم دليله قريبا وقد ذكر المصنف في هذين النوعين القدر دجاجة
الواجب ولم يذكر المستحب ولم يتعرض له الشارح الزيلعي ايضا والمذكور في غيرها ان المستحب في نحو الفارة عشرة وفي نحو
الدجاجة اختلف كلام محمد في الاصل والجامع الصغير ففي الاصل ما يفيد ان المستحب عشرون وفي الجامع الصغير عشرة
قال في الهداية وهو الاظهر وعلله في غاية البيان بان الجامع الصغير صنف بعد الاصل فافاد ان الظهور من جهة
الرواية لا من جهة الدراية وقد يقال من جهة الدراية ان الذي يضعف بسبب كبر الحيوان انما هو الواجب لا المستحب واعلم
ان القدر المستحب المذكور لم يصرح به في ظاهر الرواية وانما فهمه بعض المشايخ من عبارة محمد حيث قال ينزح في الفارة عشرون
او ثلاثون وفي الهرة اربعون او خمسون فلم يرد به التخيير بل اراد به بيان الواجب والمستحب وليس هذا الفهم بلازم بل
يحتمل انه انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات في الصغر والكبر ففي الصغير ينزح الاقل وقد اختار هذا بعضهم كما نقله في البدا ع
ولعل هذا هو السبب في ترك التعرض للمستحب في الكتاب ثم هذا اذا كان الواقع واحدا اما اذا تعدد فالفارتان اذا لم يكونا كهيئة دفي الكبير ينزح الاكثر ع
الدجاجة كفارة واحدة اجماعا وكذا اذا كان كهيئة الدجاجة الاقباري وعن محمد انه ينزح منها اربعون والهرتان كالشاة اجماعا
وجعل ابو يوسف الثلاث والاربع كفارة واحدة والخمسة كالهرة الى التسع والعشرة كالكلب وقال محمد الثلاث كالهرة
والست كالكلب ولم يوجد التصحيح في شي من الكتب لكن في المبسوط ان ظاهر الرواية ان الثلاث كالهرة فيفيد ان الست كالكلب
وبه يترجح قول محمد وما كان بين الفارة والهرة فحكمه حكم الفارة وما كان بين الهرة والكلب فحكمه حكم الهرة وهكذا يكون حكم الاصغر
والهرة مع الفارة كالفارة ويدخل الاقل في الاكثر كذا في التجنيس وغيره وظاهره يخالف قول من قال ان الفارة اذا كانت هاربة

من الهر

من الهرة فوقعت في البير وماتت ينزح جميع الماء لانها تبول غالبا فان على هذا القول يجب نزح الجميع في الهرة مع الفارة لانها تبول
خوفا وقد جزم به جماعة لكن قال في المجتبى وقيل بخلافه وعليه الفتوى انتهى والعلة وجهه ان في ثبوت كونها بالت شكا فلا
يثبت بالشك **قوله** وكله بنحو شاة اي ينزح ماء البير كله بموت ما عادل الشاة في الجثة كالادمي والكلب طاهرا كان او
نجسا لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بير زمزم كما رواه ابن سيرين وعطا وعمرو بن دينار
وقتادة وابو الطفيل اما رواية ابن سيرين فاخرجها الدارقطني في سننه باسناده عن محمد بن سيرين ان زنجيا مات في زمزم
فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جاءت من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها
فلما نزحوها انفجرت عليهم والقباطي جمع قبطية وهو ثوب من ثياب مصر رقيقة بيضاء وكانه منسوب الى القبط وهم اهل
مصر والمطارف اردية من خز مربعة لها اعلام مفردها مطرف بكسر الميم وضمها واما رواية عطا فرواها ابن ابي شيبة
في مصنفه والطحاوي في شرح الاثار ان حبشيا وقع في بير زمزم فمات فامر ابن الزبير فنزح ماوها فجعل الماء لا ينقطع
فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم واما رواية عمرو بن دينار فرواها البيهقي والامر فيها
بالنزح ابن عباس واما رواية قتادة فرواها ابن ابي شيبة في مصنفه والامر ابن عباس واما رواية ابي الطفيل فرواها
البيهقي والامر ابن عباس فان قالوا رواية ابن سيرين مرسل لانه لم يلق ابن عباس بل سمعها من عكرمة وكذا قتادة لم يلق
ابن عباس واما رواية ابن دينار ففيها ابن لهيعة لا يحتج به واما رواية ابي الطفيل ففيها جابر الجعفي ولا يحتج به واما عطا
فهو وان سمع من ابن الزبير بلا خلاف لكن وجد ما يضعف روايته وهو ما رواه البيهقي عن سفيان بن عيينة انه قال انا بمكة
منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في بير زمزم ولا سمعت احدا يقول نزحت
زمزم ثم اسند عن الشافعي انه قال لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الماء لا ينجسه
شي ويتركه وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء او نزحها للتنظيف لا للنجاسة فان زمزم للشرب فالجواب
ان ابن سيرين لما ارسل عن ابن عباس وكان الواسطة بينهما ثقة وهو عكرمة كان الحديث صحيحا محتجا به وفي التمهيد لابن عبد البر
مراسيل ابن سيرين عندهم حجة صحاح كمراسيل سعيد بن المسيب واما الجعفي فقد وثقه الثوري وشعبة واحتمله الناس
ورووا عنه ولم يختلف احد في الرواية عنه ورواه الطحاوي عنه ايضا واما ابن لهيعة فقال ابن عدي هو حسن الحديث يكتب حديثه
وقد حدث عنه الثقات الثوري وشعبة وعمرو بن الحارث والليث بن سعد واما عدم علم سفيان والشافعي بذلك فلا يصلح دليلا في دين
الله تعالى والاثبات مقدم على النفي فان لم يعرفا فقد عرف غيرهما ممن ذكرناه من الاعلام الايمة واثباتهم مقدم على نفي غيرهم مع
ان بينهما وبين ذلك الوقت قريبا من مائة وخمسين سنة واما رواية ابن عباس الماء لا ينجسه شي فيجوز ان يكون وقع عنده ما
اوجب تخصيصه فان روايته كعلمه المخالف به فكما قال تخصيصه بما دون القلتين بدون تغير لدليل اخر وقع عنده اوجب تخصيص
هذا الحديث فلا يستبعد مثله لابن عباس واما تجويزه ان النزح لنجاسة ظهرت او للتنظيف فمخالف لظاهر الكلام لان الظاهر
من قول القايل مات فامر بنزحها انه للموت لا لنجاسة اخرى كقولهم زنا ماعز فرجم وسهى فسجد وسرق فقطع على ان عندهم لا تنزح
ايضا للنجاسة ولو كان للتنظيف لم يامر بنزحها ولم يبالغوا هذه المبالغة العظيمة وسد العين بثوب الخز ونحوه كيف يجهل
هذا الخبر اهل الكوفة ويجهله اهل مكة وسفيان بن عيينة كبير اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بان
جمهور الصحابة كعلي واصحابه وابن مسعود واصحابه وابي موسى الاشعري واصحابه وابن عباس وجماعة من اصحابه وسلمان الفارسي
وعامة اصحابه والتابعين انتقلوا الى الكوفة والبصرة ولم يبق بمكة الا القليل وانتشروا في البلاد للجهاد والولايات وسمع
الناس منهم وانتشر العلم في جميع البلاد الاسلامية منهم حتى قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسماية من الصحابة ونزل
قرقيسيا ستماية فيجوز ان يعرف اهل الكوفة اكثر من اهل مكة ولا ينكر هذا الا مكابر وما ذكره ايضا مخالف لقول امامه فقد حكى
ابن عساكر عن الشافعي انه قال لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحاح منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان
او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل الى اهل الكوفة والبصرة والشام ويجهله اهل مكة والمدينة مع ان الغالب ان البير
اذا نزحت لا يحضر عامة اهل البلد ولا اكثرهم وانما يحضر من له بمعارة او من يستعان به **قوله** وانتفاخ حيوان او تفسخه

اي نزح ما البير كله لاجل انتفاخ الحيوان الواقع فيها او تفسخه مطلقا صغر الحيوان او كبر كالفارة والادمي والفيل لانتشار البلة
في اجزا الما لان عند انتفاخه ينفصل بلته وهي نجسة مايعة فصارت كقطرة من خمر ولهذا لو وقع ذنب فارة نزح الما
كله لان موضع القطع منه لا ينفك عن نجاسة بخلاف ما لو اخرجت قبل الانتفاخ لان شيا من اجزايها لا يذوب في الما بعد
اخراجها والانتفاخ ان تتلاشى اعضاوه والتفسخ ان تتفرق عضوا عضوا وكذا ان تمعط شعره فهو كالمتفسخ قال
في السراج الوهاج فان جعل على موضع القطع شمعة لم يجب الا ما يجب في الفارة **فروع** لا يفيد النزح قبل اخراج
الواقع لانه سبب النجاسة ومع بقايها لا يمكن الحكم بالطهارة الا اذا تعذر اخراجه وكان متنجسا كما قدمناه واذا لم
يوجد في البير القدر الواجب نزح ما فيها فاذا جا الما بعده لا ينزح منه شي ولو غار الما قبل النزح ثم عاد يعود نجسا لانه
لم يوجد المطهر وان صلى رجل في قعرها وقد جفت تجزيه كذا في التجنيس لكن اختار في فتح القدير انه لا يعود نجسا
وصرح في باب الانجاس بان فيه روايتين كنظايره والاصح عدم العود لانه بمنزلة النزح كذا في المعراج وسياتي بيانه
لكن انما يكون الاصح عدم العود فيما اذا جف اسفله اما اذا غار ولم يجف اسفله فالاصح العود كما افاده السراج الوهاج
واذا طهرت البير يطهر الدلو والرشا والبكرة ونواحي البير ويد المستقي لان نجاسة هذه الاشيا بنجاسة البير فتطهر
بطهارتها للحرج كدن الخمر يطهر تبعا اذا صار خلا وكيد المستنجي تطهر بطهارة المحل وكعروة الابريق اذا كان في يده نجاسة
رطبة فجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلاثا طهرت العروة بطهارة اليد ولو سال النجس على الاجر ثم وصل
الى الما فنزح طهارة للكل وقيل الدلو طاهر في حق هذه البير لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه ولا يجب نزح الطين
فاني من العمر لان الاثار انما وردت بنزح الما وفي المجتبى وكلما نزح من البير شي طهر من الدلو بقدره ولهذا امكن فيه
وفي فتاوى قاضي خان ولا يطين المسجد بطين البير التي نزحت احتياطا ثم نجاسة البير بعد اخراج الفارة وغيرها
مغلظة ثم بقدر ما ينزح تخف فلو صب الدلو الاول من بير وجب فيها نزح عشرين في بير طاهرة ينزح من الثانية عشرون
ولو صب الثاني ينزح تسعة عشر وكذا الثالث على هذا ولو صب الدلو الاخير ينزح دلو مثله والاصل في هذا ان البير
الثانية تطهر بما تطهر به الاولى ولو اخرجت الفارة والقيت في بير طاهرة وصب ايضا فيها عشرون من الاولى يجب اخراج الفارة
ونزح عشرين دلوا لان الاولى تطهر به فكذا الثانية ولو صب الدلو العاشر في بير طاهرة ينزح منها عشر دلا في رواية ابي
سليمان وفي رواية ابي حفص احد عشر وهو الاصح قال الاسبيجابي ووفق بين الروايتين فالاولى بسوى المصبوب والثانية
مع المصبوب فلا خلاف ولو صب ما بير نجسة في بير اخرى وهي نجسة ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فيها فايهما
كان اكثر اغنى عن الاقل فان استويا فنزح احدهما يكفي مثاله بيران ماتت في كل منهما فارة فنزح من احديهما عشرة مثلا وصب
في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بير ثالثة فصب من احدى البيرين عشرون ومن اخرى عشرة
ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون ينزح اربعون وينبغي ان ينزح المصبوب ثم الواجب فيها على رواية ابي حفص ولو نزح
دلو من الاربعين وصب في العشرين ينزح اربعون لانه لو صب في بير طاهرة ينزح كذلك فكذا هذا وهذا كله قول محمد
وعن ابي يوسف روايتان في رواية ينزح جميع الما وفي رواية ينزح الواجب والمصبوب جميعا فقيل له ان محمدا روى عنك الاكثر
فانكر ولذا قال ابو يوسف في بيرين وقع في كل واحد منهما سنور فنزح من احديهما دلو وصب في الاخرى ينزح ماوها كله
على الرواية الاولى لان الدلو الذي ينزح اخذ حكم النجاسة ولهذا لو اصاب الثوب نجسه ويجب غسله فصار كما اذا وقع في البير
نجاسة اخرى واقتصر على هذه الرواية في التجنيس وجزم في فتح القدير بان هذا انما يظهر وجهه في المسلة السابقة وهي
ما اذا كان المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة فلا لان اثر نجاسة هذا الدلو انما يظهر فيها اذا ورد على طاهر وقد
ورد هنا على نجس فلا يظهر اثر نجاسته فتبقى الموردة على ما كانت فتطهر باخراج القدر الواجب ووجه دفعه عن المسلة
السابقة ما في المبسوط من انا نتيقن انه ليس في هذا البير الا نجاسة فارة ونجاسة فارة يطهرها عشرون دلوا انتهى وفي المحيط
معزيا الى النوادر فارة ماتت في حب فاريق الما في البير قال محمد ينزح الاكثر من المصبوب ومن عشرين دلوا وهو الاصح لان
الفارة لو وقعت فيها نزح عشرون فكذا اذا صب فيها ما وقعت فيه الا اذا زاد المصبوب على ذلك فينزح الزيادة مع العشرين

وقال ابو يوسف

وقال ابو يوسف ينزح المصبوب وعشرون دلوا لانه يصير بمنزلة ما لو وقعت الفارتان في البير يجب نزحها ونزح عشرون دلوا
كذا في الكافي والمستصفى والبدايع ان الفارة اذا وقعت في الحب بالحا المهملة يهراق الما كله ولم يعلله ووجهه ان
الاكتفا بنزح البعض مخصوص بالابار ثبت بالاثار على خلاف القياس فلا يلحق به غيره فعلى هذا اذا وقعت الفارة في الصهريج
والفسقية ولم يكونا عشرا في عشر فان الما كله يهراق كما لا يخفى ولا يحكم بطهارة البير ما لم ينفصل الدلو الاخير عن راس البير
عندهما لان حكم الدلو حكم المتصل بالما والبير وعند محمد يطهر بالانفصال عن الما ولا اعتبار بما يتقاطر للضرورة وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا انفصل الدلو الاخير عن الما ولم ينفصل عن راس البير واستقى من مايها رجل ثم عاد الدلو فعندهما
الما الماخوذ قبل العود نجس وعنده طاهر كذا في التبيين وظاهره ان عود الدلو قيد وليس كذلك بل الما الماخوذ قبل الانفصال
عن راس البير نجس عندهما مطلقا عاد الدلو او لا ولهذا لم يذكر هذا القيد في فتح القدير ومعراج الدراية والمحيط وكثير من
الكتب فكان زايدا وفي البدايع لم يذكر في ظاهر الرواية قول ابي حنيفة وانما ذكره الحاكم وفي التجنيس اذا نزح الما النجس من البير
يكره ان يبل به الطين ويطين به المسجد او ارضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعل في الطين لان في ذلك ضرورة لانه
لا يتهيا الا بذلك انتهى والبعد بين البالوعة والبير المانع من وصول النجاسة الى البير خمسة اذرع في رواية ابي سليمان
وسبعة في رواية ابي حفص وقال الحلواني المعتبر الطعم او اللون او الريح فان لم يتغير جاز والا لا ولو كان عشرة اذرع
قال في الخلاصة وفتاوى قاضي خان وصححه في المحيط والتعويل عليه وان ماتت الفارة في غير الما فان كان مايعا تنجس جميعه
وجاز استعماله في غير الابدان كذا قالوا وينبغي ان لا يستصبح به في المساجد لكونه ممنوعا من ادخال النجاسة المسجد ويجوز
بيعه وللمشتري الخيار ان لم يعلم به وان كان جامدا القيت الفارة وما حولها وكان الباقي طاهرا وجاز الانتفاع بما حولها في غير
الابدان وفي المبسوط وحد الجمود والذوب انه اذا كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوي من ساعته فهو جامد وان كان
يستوي من ساعته فهو ذايب وذكر الاسبيجابي ان الجلد اذا دبغ بذلك السمن يغسل الجلد بالما ويطهر والمتشرب فيه معفو
عنه ولمن اشتراه الخيار ان لم يعلم به وفي السراج الوهاج وان ماتت الفارة في الخمر فصار خلا قال بعضهم الخل مباح وقيل
لا يحل شربه وقيل اذا لم يتفسخ فيه جاز وان تفسخت لم يجز لانه قد صار فيه جزء منها وهذا القول احسن وهذا اذا اخرجت
منه قبل ان يصير خلا اما اذا صار خلا والفارة فيه لا يحل شربه سواء كانت متفسخة او لا لانه تنجس انتهى وفي المحيط والتجنيس
بالوعة حفروها وجعلوها بيرا فان حفروها مقدار ما وصلت اليه النجاسة فالما طاهر وجوانبها نجسة وان حفروا
اوسع من الاول طهر الما والبير كله انتهى وذكر الولوالجي ولو نزح ما بير رجل بغير اذنه حتى يبست لا شي عليه لان صاحب البير
غير مالك للما ولو صب ما رجل كان في الحب يقال له املا الما لان صاحب الحب مالك للما وهو من ذوات الامثال فيضمن مثله
وفي الخلاصة والاوز كالدجاج ان كان صغيرا وان كان كبيرا فهو كالجمل العظيم ينزح كل الما وفي فتح القدير ولو تنجست بير
فاجري ماوها بان حفر لها منفذ فصار الما يخرج منه حتى خرج بعضه طهرت لوجود سبب الطهارة وهو جريان الما
وصار كالحوض اذا تنجس فاجري فيه الما حتى خرج بعضه وقد ذكرناه انتهى **قوله** وما بيناه لو لم يمكن نزحها اي نزح ما بها لو
ان كانت البير معينة لا يمكن نزحها بسبب انهم كلما نزحوا نبع من اسفله مثل ما نزحوا او اكثر وقد اختلفت الروايات فيها
ففي الكتاب مروي عن محمد قالوا انما افتى به بنا على ما شاهد في بغداد لان الغالب من ابارها كان لا تزيد على ثلاث
مايه وروي عن ابي حنيفة التقدير بمايه دلو قالوا افتى بذلك بنا على قلة المياه في ابار الكوفة وفي الهداية وعن ابي حنيفة
في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الما ولم يقدر الغلبة بشي كما هو دابه في مثله انتهى وانما لم يقدرها لانها
متفاوتة والنزح الى ان يظهر العجز امر صحيح في الشرع لان الطاعة بحسب الطاقة وقيل على قول ابي حنيفة يجب قدر
ما يغلب على ظنهم انه جميع الما عند ابتدا النزح والاصح تفسير الغلبة بالعجز كذا ذكر قاضي خان وعن ابي يوسف وجهان
احدهما ان تحفر حفيرة بقدر عمقها ودورها مثل موضع الما منها وتجصص ثم ينزح فيصب فيها فاذا امتلات
فقد نزح ماوها والثاني ان ترسل قصبة في الما ويجعل علامة لمبلغ الما ثم ينزح عشر دلا مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم
انتقص فان انتقص العشر فهو مايه قالوا ولكن هذا لا يستقيم الا اذا كان دور البير من اوله الى قعر البير متساويا

والا لا يلزمه اذا انتقص شبر نزح عشر من اعلى الماء ان نقص شبر نزح مثله من اسفله وعن ابي نصر محمد بن سلام انه يؤتى
برجلين لهما بصارة بامر الماء فاذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر وهو الاصح والاشبه بالفقه وفي معراج الدراية
انه المختار لكونه نصاب الشهادة الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالماء باعتبار ان الاحكام انما تستفاد ممن له علم
اصله قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر ما في الهداية الاكتفاء بواحد لانه امر ديني فيكتفى بالواحد
لكن اكثر الكتب على الاثنين وقد صحح هذا القول جماعة واختاروه وصحح الامام حسام الدين في شرح الجامع الصغير
اعتبار الغلبة ونزح العجز وذكر ان الفتوى على انه يفوض الى راي المبتلى به وفي الخلاصة ان الفتوى على انه ينزح ثلثمائة
وكذا في معراج الدراية معزيا الى فتاوى العتابي ان المختار ما عن محمد فالحاصل انه قد اختلف التصحيح في المسئلة واهل
الفتوى بقول محمد والافتاء بما عن محمد اسهل على الناس والعمل بما عن ابي نصر احوط ولهذا قال في الاختيار وما روي عن محمد ايسر
على الناس لكن لا يخفى ضعفه فانه اذا كان الحكم الشرعي نزح جميع الماء للحكم بنجاسته فالقول بطهارة البئر بالاقتصار
على نزح عدد مخصوص من الدلاء يتوقف على سمع يفيده واين ذلك بل المأثور عن ابن عباس وابن الزبير خلافه واختار
بعض المتاخرين ان الاظهر ان امكن سد منابع الماء بغير عسر سدت واخرج ما فيها من الماء وان عسر ذلك فان علموا ان
كون محل الماء منها على منوال واحد طولا وعرضا في سائر اجزائه ارسلوا الى الماء قصبة وعلموا ذلك بما قدمناه وان لم يمكن العلم
بذلك فان امكن العمل بمقداره من عدلين لهما بصارة بمياه الآبار اخذ بقولهما وان تعذر العلم بمقدار الماء بعدلين بصيرين
بذلك نزح حتى يظهر لهم العجز حسبما غلب على ظنهم انتهى وهذا تفصيل حسن لكن المتأخرين لم يكن العمل عليه **قوله** ونجسها
منذ ثلاث فأرة منتفخة جهل وقت وقوعها والا منذ يوم وليلة اي نجس البئر منذ ثلاثة ايام بلياليها فأرة ميتة منتفخة
لا يدرى وقت وقوعها وان لم تكن منتفخة نجسها منذ يوم وليلة قال المصنف في المصفى اي منذ ثلاث ليال اذ لو اريد به الايام
لقال منذ ثلاثة لكن الليالي تنتظم ما بازائها من الايام كما ان الايام تنتظم ما بازائها من الليالي كقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا
اي وعشر ليال بايامها انتهى فعلم انه لا حاجة الى ما ذكره الزيلعي هنا اعلم ان البئر تنجس من وقت وقوع الحيوان الذي
وجد ميتا فيها ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم فقد صار الماء مشكوكا في طهارته ونجاسته فاذا توضؤا منها وهم متوضؤن او
غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون اجماعا لان الطهارة لا تبطل بالشك وان توضؤا منها وهم محدثون او اغتسلوا
من جنابة او غسلوا ثيابهم عن نجاسة ففي الثالث لا يعيدون وانما يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها في الحال من غير
اسناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب ومن وجد في ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يدر متى اصابته لا يعيد
شيئا من صلاته بالاتفاق وهو الصحيح كذا في المحيط والتبيين وتعقبه شارح منية المصلي بانه اذا كان يلزمهم غسلها لكونها
مغسولة بماء البئر فيما تقدم من حال العلم بنجاسة البئر على الفارة بدون يوم وليلة او بدون ثلاثة ايام كيف يكون الحكم بنجاسة
الثياب من باب الاقتصار على التنجس في الحال لا مستندا الى ما تقدم بل ما تنجس بهذا على قوله لانه يوجب مع الغسل
الاعادة واما على قولهما لانهما لا يوجبان غسل الثوب اصلا انتهى وفي الاول والثاني خلاف فعند ابي حنيفة التفصيل المذكور
في الكتاب وقالا لا يحكم بنجاستها الا وقت العلم بها ولا يلزمهم اعادة شيء من الصلوات ولا غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم وهو القياس
لان اليقين لا يزول بالشك الا انا تيقنا بطهارتها فيما مضى وقد شك في النجاسة لاحتمال انها ماتت في غير البئر ثم القتها الريح
العاصف فيها او بعض السفهاء او الصبيان او بعض الطيور كما حكي عن ابي يوسف انه كان يقول بقوله الى ان راى حدأة
في منقارها فارة ميتة فالقتها في البئر فرجع عن قوله الى هذا القول وقياسا على النجاسة اذا وجدها في ثوبه وعلى ما اذا رأت
المرأة في كرسفها دما ولا تدري متى نزل وعلى ما لو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت
قبل موته وقالت الورثة بعده فالقول لهم والجامع بينهما ان الحادث يضاف الى اقرب اوقاته ولابي حنيفة وهو الاستحسان
ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند خفاء المسبب والكون في الماء قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت والموت
فيه في نفس الامر قد خفي فيجب اعتباره مات فيه احالة على السبب الظاهر عند خفاء المسبب ولهذا يحيل على الغرق الى ثلاثة
ايام على ما قيل غير ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلاث دون الموهوم وهو الموت بسبب اخر كمن جرح انسانا ولم

بزل

بزل صاحب فراش حتى مات يضاف موته الى الجرح حتى يجب القصاص وان احتمل موته بسبب اخر وكذا اذا وجد قتيل في محلة
يضاف القتل الى اهلها حتى تجب القسامة والدية عليهم وان احتمل انه قتل في موضع اخر وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد
فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها لتفاوتها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى بن منصور الرازي
تلميذهما انها على الخلاف فان كانت يابسة يعيد صلاة ثلاثة ايام وان كانت طرية يعيد صلاة يوم وليلة فلا يحتاج
الى الفرق ولو سلم انها على الوفاق كما قدمنا انه الاصح فالفرق له واضح وهو ان الثوب مرأى عينه يقع عليه بصره فلو كانت النجاسة
اصابته قبل ذلك لعلمها بخلاف البئر فانها غائبة عن بصره فكان معنى القياس وما ذكره المعلى يحتمل كونه رواية عن الامام وهو
ما ذكره القاضي الاسبيجابي وصاحب البدائع ويحتمل انه تفقه منه بطريق القياس على مسئلة البئر وهو ظاهر ما في المحيط
وهو الحق فقد قال الحاكم الشهيد ان المعلى قال ذلك من ذات نفسه واما مسئلة الميراث فالمرأة تحتاج الى الاستحقاق
والظاهر لا يصلح حجة لها وانما يصلح للدفع والورثة هم الدافعون وفي المجتبى وحكم ما عجن به حكم الوضوء والغسل ولان الفتوى يبتني
بقول ابي حنيفة فيما يتعلق بالصلاة وبقولهما فيما سواه كذا في معراج الدراية وفي غاية البيان وما قاله ابو حنيفة احتياط في امر
العبادة وما قالاه عمل باليقين ورفق بالناس وفي تصحيح الشيخ قاسم وفي فتاوى العتابي المختار قولهما قلت هو خلاف
لعامة الكتب فقد رجح دليله في كثير من الكتب وقالوا انه الاحتياط فكان العمل عليه وذكر الاسبيجابي ان ما عجن به قال بعضهم
يلقى الى الكلاب وقال بعضهم يعلف المواشي وقال بعضهم يباع من شافعي المذهب او داودي المذهب انتهى واختار الاول
في البدائع وجزم به بصيغة قال مشايخنا يطعم للكلاب ... ابن رستم في نوادره عن ابي حنيفة من وجد في ثوبه منيا
اعاد من اخر ما احتلم وان كان دما لا يعيد لانه دم غيره قد يصيبه والظاهر ان الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما مني غيره
لا يصيب ثوبه فالظاهر انه منيه فيعتبر وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي
فيه حكم الدم والمني ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من اخر ما بال وفي الدم من اخر ما رعف وفي المني من اخر ما احتلم او
جامع كذا في البدائع ومراده بالاحتلام النوم لانه سببه بدليل ما نقله في المحيط عن ابن رستم انه يعيد من اخر نومة نامها
فيه واختار في المحيط انه لا يعيد شيئا في الدم والمني ولو فتق جبة فوجد فيها فارة ميتة ولم يعلم متى دخلت فيها فان لم يكن
للجبة ثقب يعيد الصلاة من يوم حشى القطن فيها وان كان فيها ثقب يعيد صلاة ثلاثة ايام ولياليها عند ابي حنيفة كما في البئر
كذا في التجنيس والمحيط وفي الذخيرة ولا بأس برش الماء النجس في الطريق ولا يسقى للبهائم وفي خزانة الفتاوى لا بأس بان
يسقى الماء النجس للبقر والابل والغنم وحيث وجبت الاعادة على قوله فالمعاد الصلوات الخمس والوتر وسنة الفجر كذا
في شرح منية المصلي **قوله** والعرق كالسؤر لما فرغ من بيان فساد الماء وعدمه باعتبار وقوع نجس الحيوانات فيه ذكر ما باعتبار
ما تولد منهما والسؤر بضم السين بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء او في الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره والجمع
الاسآر والفعل اسأر اي ابقى مما شرب اي عرق كل شيء معتبر بسؤره طهارة ونجاسة وكراهة لان السؤر مختلط باللعاب
وهو والعرق متولدان من اللحم فاخذ كل واحد منهما حكمه لانه متحلب من اللحم فاخذا حكمه ولا ينتقض بعرق الحمار فانه طاهر
مع ان سؤره مشكوك فيه لانا نقول خص بركوبه صلى الله عليه وسلم الحمار معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد ان
يعرق الحمار قال في المغرب فرس عري لا سرج عليه ولا لبد وجمعه اعراء ولا يقال فرس عريان كما لا يقال رجل عري واعرورى
الدابة ركبها عريا ومنه كان عليه السلام يركب الحمار معروريا وهو حال من ضمير الفاعل كما يكون ولو كان من المفعول لقيل
معرورى انتهى او لانه لا فرق بين عرقه وسؤره فان سؤره طاهر على الاصح والشك انما هو في طهوريته وقد ذكر قاضي خان
في شرح الجامع الصغير ثلاث روايات في لعابه وعرقه اذا اصاب الثوب او البدن في رواية مقدر بالدرهم وفي رواية
بالكثير الفاحش وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلواني ان عرقه نجس لكن عفي عنه للضرورة
فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسده وهكذا روي عن ابي يوسف انتهى وذكر الولوالجي رحمه الله ان عرق الحمار والبغل اذا
اصاب الثوب لا يفسده ولو وقع في الماء افسده يعني به لم يبق طهورا لان عرقهما اذا وقع في الماء صار الماء مشكلا كما في لعابهما
والماء المستعمل طاهر لكن كونه طهورا مشكل فلا يزول الحدث الثابت بيقين بالشك انتهى وهكذا في التجنيس والحاصل انه

لا فرق بين العرق والسور على ما هو المعتمد من ان كلا منهما طاهر واذا اصاب الثوب او البدن لا ينجسه واذا وقع في الماء صار
مشكلا واعلم ان تفسير الفساد بعدم الطهورية فيه نظر لانه اذا كان كل من العرق واللعاب طاهرا كيف يخرج الماء
به عن الطهورية مع انه عرض قليل والماء غالب عليه فلعل الاشبه ما ذكره قاضي خان في تفسير قول شمس الائمة انه يخس
وعفي عنه في الثوب والبدن للضرورة ولا ضرورة في الماء كما لا يخفى **قوله** وسور الادمي والفرس وما يوكل لحمه طاهر اما
الادمي فلان لعابه متولد من لحم طاهر واما ما يوكل لحمه فكذلك ولا فرق بين الجنب والطاهر والحايض والنفساء والصغير
والكبير والمسلم والكافر والذكر والانثى كذا ذكر الزيلعي يعني ان الكل طاهر طهور ولهذا قال في المصفى ظاهر المذهب ان
العرق واللعاب مشكوك فيهما انتهى فظهر بهذا كله ان قولهم العرق كالسور على اطلاقه من غير استثناء وظهر به ايضا
ان ما نقله الاتقاني في شرح البزدوي من الاجماع على طهارة عرقه فليس مما ينبغي وكانه بناه على انها هي التي استقر عليها الحال من
غير كراهة وفيه نظر فقد صرح في المجتبى في باب الحظر والاباحة انه يكره سور المراة للرجل وسوره لها ولهذا لم يذكر
الذكر والانثى في كثير من الكتب لكن قد يقال الكراهة المذكورة انما هي في الشرب لا في الطهارة واستثنوا من هذا العموم سور
شارب الخمر اذا شرب من ساعته فان سوره نجس لا لنجاسة لحمه بل لنجاسة فمه كما لو ادمى فوه اما لو مكث قدر ما يغسل
فمه بلعابه ثم شرب لا ينجس كذا في كثير من الكتب وفي الخلاصة والتجنيس رجل شرب الخمر ان تردد في فمه من البزاق بحيث
لو كان ذلك الخمر على ثوب طهر بها ذلك البزاق طهر فمه انتهى وهذا هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وابي يوسف
ويسقط اعتبار الصب عند ابي يوسف للضرورة ونظيره لو اصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى لم يبق اثرها او قاء الصغير
على ثدي امه ثم مصه حتى زال الاثر طهر خلافا لمحمد في جميعها بناء على عدم جواز ازالة النجاسة بغير الماء المطلق كما سياتي ان شاء الله
وفي بعض شروح القدوري بانه ان كان شارب الشارب طويلا ينجس الماء وان شرب بعد ساعات لان الشعر الطويل المتنجس
لا يطهر باللسان انتهى وكانه لانه لا يتمكن اللسان من استيعابه بامراره بلعه اياه بريقه ثم اخذ ما عليه من البلة النجسة مرة بعد
اخرى والا فهو ليس دون الشفتين والفم في تطهيره بالريق تفريعا على قول ابي حنيفة وابي يوسف في جواز التطهير من
النجاسة بغير الماء كذا في شرح منية المصلي فان قلت ينبغي ان ينجس سور الجنب على القول بنجاسة المستعمل لسقوط
الفرض به قلنا ما يلاقي الماء من فمه مشروب سلمنا انه ليس بمشروب لكن للحاجة فلا يستعمل به كادخال يده في الحب لاخراج كوزه
على ما قدمناه في المياه وقد نقلوا روايتين في رفع الحدث بهذا الشرب وظاهر كلامهم ترجيح انه رافع والتعبير بالماء مستعمل
المخرج لكن صرح يعقوب باشاه بان الصحيح ان الفرض لا يسقط به ويدل على طهارة سور الادمي مطلقا ما رواه مالك من
طريق الزهري عن انس بن ملك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي بلبن قد شيب بماء وعن يمينه اعرابي وعن يساره ابو
بكر فشرب ثم اعطى الاعرابي وقال الايمن فالايمن وروى مسلم وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت اشرب وانا حايض
فاناوله النبي صلى الله عليه وسلم فيضع فاه على موضع في ولما انزل النبي صلى الله عليه وسلم بعض المشركين في المسجد ومكنه
من المبيت فيه على ما في الصحيح علم ان المراد بقوله تعالى انما المشركون نجس النجاسة في اعتقادهم وقد روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم لقي حذيفة فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال اني جنب فقال عليه السلام المؤمن ليس بنجس ذكره البغوي في المصابيح
واما سور الفرس ففيه روايتان عن ابي حنيفة وظاهر الرواية عنه طهوريته من غير كراهة وهو قولهما لان كراهة لحمه عنده
لاحترامه لانه آلة الجهاد لا لنجاسته فلا يؤثر في كراهة سوره وهو الصحيح كذا في البدايع وغيره واما سور ما يوكل لحمه فلانه
متولد من لحم طاهر فاخذ حكمه ويستثنى منه الابل الجلالة والبقر الجلالة والدجاجة المخلاة كما سياتي والجلالة التي تاكل
الجلة بالفتح وهي في الاصل البعرة وقد يكنى بها عن العذرة وهي ههنا من هذا القبيل كما اشار اليه في المغرب ويلحق بما يوكل ما ليس
له نفس سائلة مما يعيش في الماء وغيره كذا في التبيين **قوله** والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس اي سور هذه الاشياء
نجس والمراد بسباع البهائم نحو الاسد والفهد والنمر قال الزيلعي رحمه الله قوله والكلب اي اخره بالرفع اجود على انه حذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وذلك جائز بالاتفاق اذا كان الكلام مشعرا بحذفه وقد وجد هنا ما يشعر بحذفه
وهو تقدم ذكر السور والوجه على انه معطوف على ما قبله من المجرور الجر عند سيبويه لانه يلزم منه العطف على عاملين

وهو

وهو ممتنع عند البصريين ويجوز عند الفرا ولو قيل انه مجرور على انه حذف المضاف وترك المضاف اليه على اعرابه كان جائزا الا انه
قليل نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة ويشترط ان يتقدم في اللفظ ذكر المضاف انتهى وزاد الكمال رحمه الله الكلام
مع عدم التحرير لانه قوله لانه يلزم منه العطف على عاملين مجاز وانما يلزم منه العطف على معمولي عاملين لان الكلب معطوف
على الادمي وهو معمول للمضاف اعني سور ونجس معطوف على طاهر وهو معمول للمبتدا اعني سور فكان فيه العطف على معمولين
وهما الادمي وطاهر لعاملين وهما المضاف والمبتدا هذا اذا كان المضاف عاملا في المضاف اليه اما اذا كان العامل هو
الاضافة فلا اشكال انه من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين قال في المغني وقولهم على عاملين فيه تجوز قال الشمني يعني
بحذف المضاف قال الرضي معنى قولهم العطف على عاملين ان يعطف بحرف واحد معمولين مختلفين كانا في الاعراب كالمنصوب
والمرفوع او متفقين كالمنصوبين على معمولي عاملين مختلفين نحو ان زيدا ضرب عمرا وبكرا خالدا فهذا عطف متفقي الاعراب
على معمولي عاملين مختلفين وقولك ان زيدا ضرب غلامه وبكرا اخوه عطف مختلفي الاعراب والعطف المعمول لا يسمى على عاملين
بل على معمولي عاملين فهذا القول منهم على حذف المضاف انتهى وفي المغني الحق جواز العطف على معمولي عاملين في نحو في الدار
زيد والحجرة عمرو انتهى اما سور الكلب فهو طاهر عند مالك ومن تبعه ولكن يغسل الاناء منه سبعا تعبدا وقال الشافعي انه نجس
ويغسل الاناء منه سبعا احداهن بالتراب لما رواه ابو هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه
الكلب سبع مرات اولاهن بالتراب رواه الائمة الستة في كتبهم وفي لفظ لمسلم وابو داود طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسل سبع مرات وروى ايضا مسلم من حديث ابي هريرة اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات وروى
مالك في الموطا عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم
فليغسله سبع مرات قال ابن عبد البر انه حديث ابي هريرة تواترت طرقه وكثرت عنه والامر بالاراقة دليل التنجس وكذا الطهور
لانه مصدر بمعنى الطهارة فيستدعي سابقة الحدث او الخبث ولا حدث في الاناء فتعين الثاني والاوجه متى دار الحكم بين كونه تعبدا
ومعقول المعنى كان جعله معقول المعنى هو الوجه لندرة التعبد وكثرة التعقل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ
الكلب ثلاثا روي عن ابي هريرة فعلا وقولا مرفوعا وموقوفا من طريقين الاول اخرجه الدارقطني باسناد صحيح عن عطاء عن ابي هريرة
اذا ولغ الكلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات واخرجه بهذا الاسناد عن ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء
اهراقه وغسله ثلاث مرات قال الشيخ تقي الدين في الامام هذا اسناد صحيح الطريق الثاني اخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسين بن
علي الكرابيسي بسنده الى عطا عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله
ثلاث مرات ولم يرفعه غير الكرابيسي قال ابن عدي قال لنا احمد الحسين الكرابيسي يسال عنه وله كتب مصنفة ذكر فيها اختلاف
الناس من المسايل وذكر فيها اخبارا كثيرة وكان حافظا لها ولم اجد له منكرا غير هذا الحديث والذي حمل احمد بن حنبل عليه انما
هو من اجل اللفظ بالقران فاما في الحديث فلم ار به باسا انتهى ومن المعلوم ان الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر اما في نفس الامر
فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك كما تقدم بالسند الصحيح قرينة تفيد ان هذا مما اجاده الراوي
المضعف وحينئذ يعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر
الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها والتشديد في سورها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينة معارض
كانت التقدمة له ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل ابي هريرة على خلاف حديث السبع وهو راويه كفاية لاستحالة
ان يترك القطعي للراي منه وهذا لان ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من
في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم انه لا يتركه الا لقطعي
اذ القطعي لا يترك الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة
روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا بالضرورة كذا في فتح القدير وقال الطحاوي ولو وجب العمل برواية السبع ولا
يجعل منسوخا لكان ما روي عبد الله بن المغفل في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اولى مما روى ابو هريرة لانه زاد عليه
وعفروا الثامنة بالتراب والزايد اولى من الناقص فكان ينبغي للمخالف ان يعمل بهذه الزيادة فان تركها لزمه ما لزم خصمه في تركه

السبع ومالك لم يأخذ بالتعفير الثابت في الصحيح مطلقا فثبت انه منسوخ انتهى وحديث عبد الله بن المغفل مجمع على صحته
ورواه مسلم وابو داود فكان الاخذ بروايته احوط وقد روي عن ابي هريرة اذا ولغ السنور في الاناء يغسل سبع مرات ولم
يعملوا به وكل جواب لهم عن ذلك فهو جوابنا لكن ان اراد على الثلاث او يحمل ما زاد على الثلاث على الاستحباب ويؤيده ما روى
الدارقطني عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الاناء انه يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا فخيره ولو كان
التسبيع واجبا لما خير ثم اعلم ان الطحاوي والزيلعي نقلا ان اصحابنا لم يحدوا الغسل الا انه منه حد ابل العبرة لاكبر
الرأي ولو مرة كما هو الحكم في غسل غيره من النجاسات ذكره الطحاوي في كتاب اختلاف العلماء وهو مخالف لما في الهداية
وغيرها انه يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا وهو ظاهر الحديث الذي استدلوا به وسيأتي بيان ان الثلاث على هي شرط
في ازالة الانجاس اولا ان شاء الله تعالى وفي النهاية الولوغ حقيقة شرب الكلب المايعات باطراف لسانه وفي شرح
المهذب ان الماضي والمضارع بفتح اللام فيقول ولغ يلغ وقد قدمنا ان سور الكلب نجس عند اصحابنا جميعا اما على القول
بنجاسة عينه فظاهر واما على القول الصحيح بطهارة عينه فلان لحمه نجس ولعابه متولد من لحمه ولا يلزم من طهارة عينه
طهارة سوره لنجاسة لحمه ولا يلزم من نجاسة سوره نجاسة عينه وانما يلزم من نجاسة سوره نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب
كما صرح به في التجنيس وفتح القدير وغيرهما وسيأتي ايضاحه في الكلام على سور السباع والمذكور في كتب الشافعية
كالمهذب انه لا فرق بين الولوغ ووضع بعض عضوه في الاناء ولم ار بعد في كتبنا والذي يقتضيه كلامهم على القول
بنجاسة عينه تنجس الماء وعلى القول بطهارة عينه عدم تنجسه اخذا من قولهم اذا وقع الكلب في البير كما قدمناه لان ما
البير في حكم الماء القليل كما الانية كما قدمناه ولا فرق بين ولوغ كلب او كلبين في الاكتفاء بالثلاث لان الثاني لم يوجب تنجيسا
كالاخرى واذا ولغ الكلب في طعام فالذي يقتضيه كلامهم انه ان كان جامدا تقور ما حوله واكل الباقي وان كان مايعا انتفع
به في غير الابدان كما قدمناه واما سور الخنزير فلانه نجس العين لقوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس والرجس النجس
والضمير عائد اليه لقربه وقد بسطنا الكلام فيه في الكلام على جلده واما سور سباع البهائم فقد قال الشافعي بطهارته
محتجا بما رواه البيهقي والدارقطني عن جابر قال قيل يا رسول الله انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها
وبما رواه مالك في الموطا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو
ابن العاص يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع
وترد علينا وبما رواه ابن ماجه عن ابن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض اسفاره فسار ليلا فمروا على رجل
عند مقرأة له فقال عمر يا صاحب المقرأة اولغت السباع الليلة في مقرأتك فقال عليه السلام يا صاحب المقرأة لا تخبره
هذا متكلف لها ما حملت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع
والظاهر من الحرمة مع كونه صالحا للغذاء غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طبعا عملا انتا فيه بل ذلك يصلح مشيرا لحكم
النجاسة فليكن المشير للخبث حكما معللا مرتبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ولانه ليس فيه ضرورة وعموم بلوى فتخرج السنور
والفارة ولان لسانه يلاقي الماء فتخرج سباع الطير لانه يشرب بمنقاره كما سيأتي ولا تعارض ادلته فتخرج البغل والحمار
واما حديث جابر فقد اعترف النووي بضعفه واما اثر الموطا فهو وان صححه البيهقي وذكر انه مرسل فتحتج به على ابي حنيفة فقد
ضعفه ابن معين والدارقطني واما حديث ابن ماجه فقد ضعفه ابن عدي وعلى تسليم الصحة يحمل على الماء الكثير او على ما قبل
تحريم لحوم السباع او على الوحش وسباع الطير بدليل ما تمسكوا به من حديث القلتين فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء
قلتين لم يحمل خبثا جوابا لسؤاله عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع اعطى حكم الماء الذي ترده السباع وغيره فان
الجواب لا بد ان يطابق او يزيد فيندرج فيه المسؤول عنه وغيره وقد قال بمفهوم شرطه في تنجيس ما دون القلتين وان لم يتغير
وحقيقة مفهوم شرطه انه اذا لم يبلغهما تنجس من ولوغ السباع وهذا من الوجوه الالزامية له قال الزيلعي رحمه الله ثم اعلم
ان في مذهب اصحابنا في سور ما لا يؤكل لحمه من السباع اشكالا فانهم يقولون انه متولد من لحم نجس نجاسة عينية وجب ان لا
تطهر بالذكاة كالخنزير وان كانوا يعنون به لاجل مجاورة الدم فالماكول كذلك يجاوره الدم فلم يبق حال الاختلاف بينهما

في السور

في السور اذ الاكل واحد منهما يطهر بالذكاة وينجس بموته حتف انفه والفرق بينهما الا في المذكى في حق الاكل والحرمة لا توجب النجاسة
وكم من طاهر لا يحل اكله كالمدوم ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة الا جلده لان حرمته لا للكرامة اية نجاسته لكن بين الجلد واللحم
جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه لنجاسة السور الا بهذا الطريق انتهى وقد ذكر في العناية حاصل
هذا الاشكال وذكر انه تكلف لا بأس بالتنبيه عليه ثم قال وجوابه ان المراد باللحم الطاهر المتولد منه اللعاب ما يحل اكله
بعد الذبح والنجس ما يقابله وبعد الانتهاء اشتركا في النجاسة المجاورة الدم المسفوح قبل الذبح فان الشاة لا تؤكل اذا ماتت
حتف انفها فاشتركا في الطهارة بعده لزوال المنجس وهو الدم فلا فرق الا ان الشاة يؤكل بعد الذبح دون الكلب والفرق بينهما
ايضا في الظاهر الا اختلاط اللعاب المتولد من اللحم فعلم بعد ان اللعاب المتولد من لحم ماكول بعد الذبح طاهر بلا كراهة
دون غيره اضافة للحكم الى الفارق صيانة للحكم الشرعي عن المناقضة ظاهر بعد اما سنح لي انتهى والحق ما في فتح القدير من الجواب
فان قول الزيلعي والحرمة لا توجب النجاسة ممنوع بل الجواب الصحيح ما في شرح الوقاية وهو ان الحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها
اية النجاسة لكن فيه شبهة ان النجاسة لاختلاط الدم باللحم اذ لولا ذلك بل لنجاسته لذاته لكان نجس العين وليس كذلك
فغير ماكول اللحم اذا كان حيا فلعابه متولد من اللحم الحرام المختلط بالدم فيكون نجسا لاجتماع الامرين فلم يوجد الا احدهما
وهو الاختلاط بالدم فلم يوجب نجاسة السور لان بعض العلة باعتبار ذاتها ضعيفة اذ الدم المستقر في موضعه لم يعط له حكم
النجاسة في الحي واذا لم يكن حيا فان لم يكن مذكى كان نجسا سواء كان ماكول اللحم او غيره لانه صار حراما بالموت فالحرمة موجودة
مع اختلاط الدم فيكون نجسا واذا كان مذكى كان طاهرا اما في ماكول اللحم فلانه لم توجد الحرمة ولا اختلاط الدم واما في غير
ماكول اللحم فانه لم يوجد الاختلاط والحرمة المجردة غير كافية في النجاسة على ما مر انه لا تثبت الا باجتماع الامرين انتهى وحاصله
ان نجاسة اللحم لحرمته مع اختلاط الدم المسفوح به وقد فقد الثاني في المذكى من السباع فكان طاهرا واجتمعا في حالة الموت
والحياة فكان نجسا فتطهر من بعد الكل ان طهارة العين لا تستلزم طهارة اللحم لان السباع طاهرة العين باتفاق اصحابنا
كما نقله بعضهم مع ان لحمها نجس فثبت بهذا ما قدمناه من ان الكلب طاهر العين ولحمه نجس ونجاسة سوره لنجاسة لحمه
لكن تبقى هنا كلام وهو ان قولهم بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم مشكل فانه يقتضي طهارة الجلدة من غير
توقف على الذكاة او الدباغة كما لا يخفى وفي المبسوط لشيخ الاسلام ذكر محمد نجاسة سور السباع ولم يبين انها خفيفة
ام غليظة وعن ابي حنيفة في غير رواية الاصول غليظة وعن ابي يوسف ان سور ما لا يؤكل لحمه كبول ما يؤكل لحمه كذا في معراج
الدراية وبما سيأتي في سبب التغليظ والتخفيف يظهر وجه كل من الروايتين والذي يرجح ترجيح الاول لما تقرر من اصله
قوله والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه اي سور هذه الاشياء مكروه في التبيين
واعرابه بالرفع اجود على ما تقدم **قال** المصنف في المستصفى ويعني من السور المكروه انه طاهر لكن الاولى ان يتوضأ
بغيره انتهى واعلم ان المكروه اذا اطلق في كلامهم فالمراد منه التحريم الا ان ينص على كراهة التنزيه فقد قال
المصنف في المصفى لفظ الكراهة عند الاطلاق يراد بها التحريم ثم قال ابو يوسف قلت لابي حنيفة رحمه الله اذا قلت
في شيء اكرهه فما رأيك فيه قال التحريم انتهى وقد صححوا الخلاف في كراهة سور الهرة فمنهم كالطحاوي من مال الى انها
كراهة تحريم نظرا الى حرمة لحمها ومنهم كالكرخي من مال الى كراهة التنزيه نظرا الى انها لا تتحامى النجاسة قالوا وهو الاصح
وهو ظاهر ما في الاصل فانه قال وان توضأ بغيره احب الي لكن صرح بالكراهة في الجامع الصغير فكانت للتحريم كما تقدم
واما سور الدجاجة المخلاة فلم ار من ذكر خلافا في المراد من الكراهة بل ظاهر كلامهم انها كراهة تنزيه بلا خلاف
لانها لا تتحامى النجاسة وكذا في سباع الطير وسواكن البيوت اما سور الهرة فظاهر ما في شرح الهداية ان ابا يوسف
مع ابي حنيفة ومحمد في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا بأس بسورها فظاهر ما في المنظومة وغيرها ان ابا يوسف
مخالف لهما مستدلا بما عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة قالت دخل عليها ابو قتادة فسكبت له
وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فرآني انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخي فقلت
نعم فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه ابو داود والترمذي

اما في ماكول اللحم

الكلب طاهر العين نجس اللحم

وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك ومالك في الموطأ وابن خزيمة في صحيحه وقال الترمذي بحديث ابي قتادة حسن صحيح وهو
احسن شيء في الباب وقال البيهقي اسناده صحيح وعليه الاعتماد والتحقيق بتخفيف كما يستفاد قال النووي اما لفظ او الطوافات
فروي باو وبالواو وقال صاحب مشارق الانوار يحتمل ان يكون للشك ويحتمل ان يكون للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من
الذكور والاناث وهذا الذي قاله محتمل والاظهر انه للنوعين قال اهل اللغة الطوافون الخدم والمماليك وقيل هم الذين
يخدمون برفق وعناية ومعنى الحديث ان الطوافين من الخدم والصغار الذين سقط في حقهم الحجاب والاستئذان في غير
الاوقات الثلاثة التي هي قبل الفجر وبعد العشاء وحين الظهيرة التي ذكرها الله تعالى انما سقط في حقهم دون غيرهم للضرورة
وكثرة مداخلتهم بخلاف الاحرار البالغين فلهذا يعفى عن الهرة للحاجة انتهى وليعلم انه لا نزاع في سقوط النجاسة المفادة
بالحديث بعلة الطوف المنصوصة يعني انها تدخل المضايق ولازمه شدة المخالطة بحيث يتعذر معه صون الاواني منها
بل صون النفس فتعذر للضرورة اللازمة من ذلك فسقطت النجاسة انما الكلام بعد هذا في ثبوت الكراهة فان كانت
كراهة تحريم كما قاله الطحاوي لم ينتهض وجه فان قال سقطت النجاسة فثبتت كراهة التحريم منعت الملازمة اذ سقوط
وصف او حكم شرعي لا يقتضي ثبوت اخر الا بدليل والحاصل ان اثبات كل حكم شرعي يستدعي دليلا فاثبات كراهة التحريم
والحالة هذه بغير دليل وان كانت كراهة تنزيه على الاصح كما فيه انها لا تتحامى النجاسة فيكره كما غمس الصغير يده فيه
واصله كراهة غمس اليد في الاناء للمستيقظ قبل غسلها نهي عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا اصل صحيح منتهض
يتم به المطلوب من غير حاجة الى التمسك بالحديث وهو ما رواه الحاكم وصححه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم السنور سبع ووجه التمسك به على ما ذكره المصنف في المستصفى انه عليه السلام لم يرد الحقيقة لانه ما بعث لبيان
الحقائق فيكون المراد به الحكم والحكم انواع نجاسة السؤر وكراهته وحرمة اللحم لا يخلو اما ان يلحق به في حق جميع
الاحكام وهو غير ممكن لان فيه نفي نجاسة السؤر مع كراهته وانه لا يجوز او في حرمة اللحم وانه لا يجوز لانها ثابتة بنهي
النبي صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي ناب من السباع او في كراهة السؤر وهو المراد او في نجاسته وانه لا يجوز ايضا اذ
النجاسة منتفية بالاجماع او بالحديث او بالضرورة فتعينت الكراهة او في الاول مع الثاني او في الاول مع الثالث او في الثاني
مع الثالث وانه لا يجوز لما مر **قوله** انما يستقيم هذا الكلام ان لو كان هذا الحديث وارد بعد تحريم السباع فاما حرمة
لحم السباع قبل ورود هذا الحديث لا يخلو اما ان تكون ثابتة او لم يكن فان كانت قطعا فهو وان لم يكن ثابتة لا تكون الحرمة
من لوازم كونه سبعا فلا يمكن جعله مجازا عنها او نقول ابتداء لا يجوز ان تكون حرمة اللحم مرادة من هذا الحديث لان فيه حمل
كلام الرسول عليه الصلاة والسلام على الاعادة لا على الافادة سواء كان هذا الحديث سابقا او مسبوقا فتامل تدبر انتهى
تثبت بهذا كراهة سؤرها ويحمل صغا ابي قتادة الاناء على زوال ذلك التوهم بان كان تحت راسه في زمان ما يمكن فيه غسلها فيها
بلعابها واما على قول محمد فيمكن كونه بمشاهدة شربها من ماء كثير او مشاهدة قدومها عن غيبة يجوز معها ذلك فيعارض هذا
التجويز تجويز اكلها نجسا قبل شربها فيسقطه فتبقى الطهارة دون كراهة لانها ما جاءت الا من ذلك التجويز وقد سقط وعلى
هذا لا ينبغي اطلاق كراهة اكل فضلها والصلاة اذا لحست عضوا قبل غسله كما اطلقه شمس الائمة وغيره بل يقيد
ثبوت ذلك التوهم اما لو كان زايلا بما قلنا فلا وقد تسامح في غاية البيان حيث قال من الواجب على العوام ان يغسلوا
موضع لحس الهرة اذا دخلت تحت لحافهم للكراهة ما اصابه فيها فانا قدمنا ان الصحيح انها تنزيهية وترك المكروه
كراهة تنزيه مستحب لا واجب الا ان يراد بالواجب الثابت ولا يخفى ان كراهة اكل فضلها تنزيها انما هو في حق الغني لانه
يقدر على غيره اما في حق الفقير فلا يكره كما صرح به في السراج الوهاج وهو تعليل فان قالوا ان السؤر المكروه انما يكون عند
وجود غيره اما عند عدم غيره فلا كراهة اصلا واعلم ان توهم ان الاصل في سؤر الهرة ان يكون نجسا وانما سقطت
النجاسة لعلة الطوف يفيد ان سؤر الهرة الوحشية نجس وانه كان النص بخلافه لعدم العلة وهي الطواف لان العلة
اذا كانت ثابتة بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق بها فالحكم يدور على وجودها لا غير كعدم حرمة التافيف للوالدين اذا
لم يعلم الولد معناه او استعمله بجهة الاكرام ذكره في كشف الاسرار في بحث دلالة النص واما سؤر الدجاجة المخلاة

مطلب ٥

ه ز

ه م

فاهم

الحل قطعها ٥

قالوا لا يخالط النجاسة فمنقارها لا يخلو عن قذر وكذا البقرة الجلالة والابل الجلالة الا ان تكون محبوسة واختلفوا في تفسيرها
فقيل هي التي تحبس في بيت وتعلف بايدي وتعلف هناك لعدم النجاسة على منقارها لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار
لانها لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها وهي في عذرات نفسها لا تجول واليه ذهب شيخ الاسلام في مبسوطه وحكي عن الامام
الحاكم عبد الرحمن انه قال لم يرد بكونها محبوسة ان تكون محبوسة في بيتها لانها وان كانت محبوسة تجول في عذرات
نفسها فلا تامن من ان يكون على منقارها قذر فيكره كما لو كانت مخلاة وانما المراد ان تحبس في بيت لئلا يكون راسها وعنقها
وما وراءها خارج البيت فلا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها كذا في معراج الدراية واختار الثاني صاحب الهداية وغيره في فتح
القدير والحق انها لا تاكله بل تلتقط الحب بينه فتلتقطه واما سؤر سباع الطير كالصقر والبازي فالقياس نجاسته لنجاسة لحمه
لحرمة اكله كسباع البهائم ووجه الاستحسان ان حرمة لحمها وان اقتضت النجاسة لكنها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف لكنها
تاكل الميتات والجيف غالبا فاشبهت الدجاجة المخلاة فاورث الكراهة بخلاف سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب
بلعابها المتولد من لحمها وهو نجس فافترقا لان في سباع الطير ضرورة وبلوى فانها تنقض من الهوى فتشرب ولا يمكن صون الاواني
عنها خصوصا في البراري وعن ابي يوسف ان الكراهة لتوهم النجاسة في منقارها الوصول العاهة اليه حتى لو كانت محبوسة
علم صاحبها انه لا قذر في منقارها لا يكره التوضي بسؤرها واستحسن المشايخ المتاخرون هذه الرواية وافتوا بها كذا في النهاية
في التجنيس يجوز ان تعني بها واما سؤر سواكن البيوت كالحية والفارة فلان حرمة اللحم اوجبت النجاسة لكنها سقطت النجاسة
بعلة الطوف وبقيت الكراهة فالعلة المذكورة في الحديث في الهرة موجودة بعينها في سواكن البيوت وهي الطواف فتثبت
ذلك الحكم المترتب عليها وهو سقوط النجاسة وتثبت الكراهة لتوهمها **فرع** يكره مع حل ما سؤره مكروه كالهرة كذا
في التوشيح **نكته** قيل ست تورث النسيان سؤر الفارة والقاء القملة وهي حية والبول في الماء الراكد وقطع القطار ومضغ
العلك واكل التفاح ومنهم من ذكره حديثا لكن قال ابو الفرج الجوزي انه حديث موضوع **قوله** والحمار والبغل مشكوك
اي سؤرهما مشكوك فيه بهذه عبارة اكثر مشايخنا وابو طاهر الدباس انكر ان شيء من احكام الله تعالى مشكوكا فيه
وقال سؤر الحمار طاهر لو غمس فيه الثوب جازت الصلاة معه الا انه محتاط فيه فامر بالجمع بينه وبين التيمم ويمنع حالة القدرة
والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف لتعارض الادلة لا ان يعني بكونه مشكوكا الجهل بحكم الشرع لان حكمه معلوم وهو
وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه والقول بالتوقف عند تعارض الادلة دليل العلم وغاية الورع وبيان التعارض
على ما في المبسوط تعارض الاخبار في اكل لحمه فانه روي انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب
ابن ابجر قال لم يبق لي مال الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك **قال** شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه
وهذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم على المبيح كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة مجوسي
والاخر ذبيحة مسلم لا يحل اكله لغلبة الحرمة فكان لحمه حراما بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وقيل سبب الاشكال
اختلاف الصحابة به فانه روي عن ابن عمر انه كان يكره التوضي بسؤر الحمار والبغل وعن ابن عباس انه قال الحمار يعلف القت
والتبن فسؤره طاهر قال شيخ الاسلام وهذا لا يقوى ايضا لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسته لا يوجب الاشكال كما
في اناء اخبر عدل انه طاهر واخر انه نجس فالماء لا يصير مشكلا وقد استوى الخبران وبقي العبرة للاصل فكذا هنا ولكن الاصح في التمسك
انه دليل الشك هو التردد في الضرورة فان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة
كما في الهرة والفارة الا ان الضرورة في الحمار دون الضرورة فيهما لوجب الحكم باسقاط النجاسة فلما ثبت الضرورة من وجه
دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة تساقطا للتعارض فوجب المصير الى الاصل والاصل هنا شيئان الطهارة
في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما باولى من الاخر فبقي الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من
وجه فكان الاشكال عند علمائنا بهذا الطريق لا للاشكال في لحمه ولا لاختلاف الصحابة في سؤره وبهذا التقرير يندفع كثير من
الاسئلة منها ان المحرم والمبيح اذا اجتمعا يغلب المحرم احتياطا وجوابه ان القول بالاحتياط انما يكون في ترجيح الحرمة في غير هذا
الموضع اما هنا فالاحتياط في اثبات الشك لانا ان رجحنا الحرمة للاحتياط يلزم ترك العمل بالاحتياط لانه حينئذ لا يجوز استعمال

فلاحظه

طاهر ٥

الصلوة م

بكونه ٥

عنده م

لدخولهما مضايق البيت
بخلاف الحمار ولو لم يكن
الضرورة ثابتة اصلا
كما في الكلب والسباع
لوجب الحكم بالنجاسة بلا اشكال
ولو كانت الضرورة مثل
الضرورة فيهما م

سؤر الحمار مع احتمال كونه مطهرا باعتبار الشك فكان متيمما عند وجود الماء في احد الوجهين وذلك حرام فلا يكون عملا بالاحتياط
ولا بالمباح وما قيل انه في تغليب الحرمة تغليب النسخ فذلك في تعارض النصين لا في الضرورة ومنها انه قيل لما وقع التعارض
في سؤره وجب المصير الى الخلف وهو التيمم كمن له اناءان احدهما طاهر والاخر نجس فاشتبه عليه فانه يسقط استعمال الماء
ووجب التيمم فكذا هنا قلنا الماء هنا طاهر لما ذكرنا ان قضية الشك ان يبقى كل واحد على حاله ولم يزل الحدث لانه كان ثابتا
بيقين فيبقى الى ان يوجد المزيل بيقين واما طاهر يقينا لكنه عجز عن استعماله لعدم علمه فيصار الى الخلف ومنها ان التعارض
لا يوجب الشك كما في اخبار عدلين بالطهارة والنجاسة حيث يتوضأ به قلنا في تعارض الخبرين وجب تساقطهما فيحكم بكون
الماء مطهرا باستصحاب الحال والماء كان مطهرا قبله وههنا تعارضت جهتا الضرورة فتساقطتا فبقينا ما كان على ما كان
ايضا الا ان ههنا ما كان ثابتا على حاله قبل التعارض شيئان جانب الماء وجانب اللعاب واحدهما ليس باولى من الاخر فوجب الشك
ومنها ما قيل لم استعمل الماء ترك العمل بالاحتياط من وجه اخر لانه ان كان نجسا فقد تنجس العضو قلنا اما على القول بان الشك
في الطهورية فظاهر واما على القول المرجوح من ان الشك في كونه طاهرا فالجواب ان العضو طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك والحدث
ثابت بيقين فلا يزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه كذا في معراج الدراية وغيره في الكافي ولم يتعارض الخبران في سؤر الهرة اذ قوله صلى
الله عليه وسلم الهرة سبع لا يقتضي نجاسة السؤر لما قدمنا انتهى ثم اختلف مشايخنا فقيل الشك في طهارته وقيل في طهوريته
وقيل فيهما جميعا والاصح انه في طهوريته وهو قول الجمهور كذا في الكافي وهذا مع اتفاقهم انه على ظاهر الرواية لا ينجس الثوب والبدن
والماء ولا يرفع الحدث فلهذا قال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته
لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا لان الشك في طهوريته
انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته انتهى وبهذا التقرير علم ضعف ما استدل به في الهداية لقول
من قال الشك في طهوريته بانه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل راسه فان وجوب غسله انما ينبني على النجاسة والثابت
الشك فيها فلا يتنجس الراس بالشك فلا يجب وعلم ايضا ضعف ما في فتاوى قاضي خان تفريعا على كون الشك في طهارته انه لو وقع
في الماء القليل افسده لانه لا افساد بالشك وفي المحيط تفريعا على الشك في طهوريته انه لو وقع في الماء يجوز التوضي به ما لم يغلب
عليه لانه طاهر غير طهور كالماء المستعمل عند محمد انتهى وكان الوجه ان يقول ما لم يساوه لما علمت في مسئلة الفساقي وقد
قدمنا حكم عرقه واما لبنه فاختار في الهداية انه طاهر ولا يوكل وصححه في منية المصلي وبه اندفع ما في النهاية انه لم يرجحه احد
وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وصححه التمرتاشي وصحح بعضهم انه نجس نجاسة غليظة وفي المحيط انه نجس في ظاهر
الرواية ومقتضى القول بطهارته القول بحل اكله وشربه يدل عليه في المبسوط قيل لمحمد لم تقل بطهارة ما يوكل لحمه ولم تقل
بطهارته وقد قال كما قلت بطهارة بوله لا يجب شربه ولو قلت بطهارته لا يجب اكله واحد لا تقول به انتهى فانه ظاهره ان الطهارة
والحل متلازمان يلزم من القول باحدهما القول بالاخر ومن المشايخ من قال بنجاسة سؤر الحمار دون الاتان لان الحمار ينجس فمه
بالبول في البدايع وهذا غير سديد لانه امر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر في ازالة الثابت وقال قاضي خان والاصح
انه لا فرق بينهما ولو ثبتت الحرمة الحارثية في البغل لانه من نسله فيكون بمنزلته قال الزيلعي وهذا اذا كانت امه اتانا فظاهر
لان الام هي المعتبرة في الحكم وان كانت رمكة ففيه اشكال لما ذكرنا ان العبرة للام الا ترى ان الذئب لو نزى على شاة فولدت
ذيبا حل اكله ويجزئ في الاضحية فكان ينبغي ان يكون ماكولا عندهما وطاهرا عند ابي حنيفة اعتبارا للام وفي الغاية اذا
نزى الحمار على الرمكة لا يكره لحم البغل المتولد منهما عند محمد فعلى هذا لا يكون سؤره مشكوكا انتهى والرمكة هي الفرس
وهي البرذونة تتخذ للنسل كذا في المغرب ويمكن الجواب عن الاشكال بان البغل لما كان متولدا من الحمار والفرس فصار
سؤره كسؤر فرس اختلط بسؤر الحمار فصار مشكوكا ذكره في معراج الدراية وغيره وذكر مسكين في شرح الكتاب
سؤر الاتان فان قلت ابن ذهب ذلك الولد يتبع الام في الحل والحرمة قلت ذلك اذا لم يغلب شبهه بالاب اما
اذا غلب شبهه فلا انتهى وبهذا سقط اشكال الزيلعي كما لا يخفى وقال حميد الدين الرازي شارح الكتاب اربعة بغل يوكل
بالاجماع وهو المتولد من حمار وحشي وبقرة وبغل لا يوكل بالاجماع وهو المتولد من اتان اهلي وفحل وبغل يوكل عندهما وهو

تقليل

آنا آ احدهما طاهر والاخر نجس اشتبه عليه

درفع الشك في طهوريته فلا يسقط استعمال الماء بالشك بخلاف الانائين فان احدهما نجس يقينا والاخر طاهر

روثه

الرمكة محركة الانثى قاموس

بغل يوكل بالاجماع وهو المتولد من حمار وحشي وبقرة

المتولد

حماره

المتولد من فحل واتان وحشي وبغل ينبغي ان يوكل عندهما وهو المتولد من رمكة وحمار اهلي انتهى في النوازل لا يحل شرب
ما شرب منه الحمار وقال ابن مقاتل لا باس به قال الفقيه ابو الليث هذا اختلاف قول اصحابنا ولو اخذ انسان بهذا
القول ارجو ان لا يكون به باس والاحتياط ان لا يشرب كذا في فتح القدير وفرع في المحيط على كون سؤر الحمار مشكوكا
ما لو اغتسلت بسؤر الحمار تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج لانه مشكوك فيه فان كان طاهرا فلا رجعة وان كان نجسا
لم يكن مطهرا فله الرجعة فاذا احتمل انقطعت احتياطا ولا تحل لغيره احتياطا انتهى **قوله** توضأ به وتيمم اي فقد
تما اي توضأ بسؤرهما وتيمم ان لم يجد ماء مطلقا يعني يجمع بينهما والمراد بالجمع ان لا تخلو الصلاة الواحدة عنهما وان
لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى لو توضأ بسؤر الحمار وصلى ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلاة ايضا جاز لانه جمع
بين الوضوء والتيمم في حق صلاة واحدة وهو الصحيح كذا في فتاوى قاضي خان فافاد ان فيها اختلافا وفي الجامع الصغير
للمحبوبي وعن نصير بن يحيى في رجل لم يجد الا سؤر الحمار قال يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للماء ثم يتيمم فعرض
قوله هذا على القاسم الصفار فقال هو قول جيد وذكر محمد في نوادر الصلاة لو توضأ بسؤر الحمار وتيمم ثم اصاب ماء
نظيفا ولم يتوضأ به حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار فعليه اعادة التيمم وليس عليه اعادة الوضوء بسؤر الحمار لانه
اذا كان مطهرا فقد توضأ به وان كان نجسا فعليه الوضوء في المرة الاولى والا في الثانية كذا في النهاية وفي الخلاصة
ولو تيمم وصلى ثم اراق سؤر الحمار يلزم اعادة التيمم والصلاة لانه يحتمل ان سؤر الحمار كان طهورا انتهى فان قيل هذا
الطريق مستلزم اداء الصلاة بغير طهارة في احدى المرتين لا محالة وهو مستلزم للكفر لتاديها الى الاستخفاف
بالدين فينبغي ان لا يجوز ويجب الجمع في اداء واحد قلنا ذلك فيما ادى بغير طهارة بيقين فاما اذا كان اداؤه بطهارة من
وجه فلا لانتفاء الاستخفاف لانه عمل بالشرع من وجه وههنا كذلك لان كل واحد من السؤر والتراب مطهر من
وجه دون وجه فلا يكون الاداء بغير طهارة من كل وجه فلا يلزم منه الكفر كما لو صلى حنفي بعد الفصد او الحجامة لا يجوز
صلاته ولا يكفر لمكان الاختلاف وهذا اولى بخلاف ما لو صلى بعد البول كذا في معراج الدراية **قوله** وايا قدم صح
اي المذكورين وهما الوضوء والتيمم ايا بدا جاز حتى لو توضأ ثم تيمم جاز بالاتفاق وان عكس جاز عندنا خلافا لزفر لانه
لا يجوز المصير الى التيمم مع وجود ماء واجب الاستعمال فصار كالماء المطلق ولنا وهو الاصح ان الماء ان كان طهورا
فلا معنى للتيمم تقدم او تاخر وان لم يكن طهورا فالمطهر هو التيمم تقدم او تاخر ووجود هذا الماء وعدمه بمنزلة واحدة
وانما يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا فكان الاحتياط في الجمع دون الترتيب وهذا الاختلاف في الاغتسال به فعندنا
لا يشترط تقديمه خلافا له لكن الافضل تقديم الوضوء والاغتسال به عندنا وفي الخلاصة اختلفوا في النية على الوضوء
بسؤر الحمار والاحوط ان ينوي انتهى **تنبيه** فيه ثلاث مسائل الاولى ما قدمناه لو اخبر عدل بان هذا اللحم
ذبيحة مجوسي واخبر عدل اخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله الثانية ما قدمناه لو اخبر عدل بنجاسة الماء وعدل اخر بطهارته
فانه يحكم بطهارته الثالثة ما ذكره محمد في كتاب الاستحسان كما نقله في التوشيح لو اخبر عدل بحل طعام واخر بحرمته فانه يحكم
بحله وهذا التنبيه لبيان الفرق بين الثلاث فانه قد يشتبه والاصل فيها ان الخبرين اذا تعارضا تساقطا وبقي
ما كان ثابتا قبل الخبر على ما كان ففي الماء قبل الخبر الثابت اباحة شربه وطهارته فلما تعارض الدليلان تساقطا فبقي ما كان
من الاباحة والطهارة وفي الطعام كذلك لان الاصل هو الحل فوجب العمل به اذ لو ترجح جانب الحرمة لزم ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح مع ترك العمل بالاصل ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط لاستلزامه تكذيب المخبر بالحل من غير دليل
فاما تعارض ادلة الشرع في حل الطعام وحرمته فتوجب ترجيح الحرمة **قوله** الذي هو خلاف الاصل وعملا بالاحتياط
الذي هو الاصل في امور الدين عند عدم المانع واما مسئلة اللحم الاولى فانه لما تساقط الدليلان ايضا بالتعارض بقي
ما كان ثابتا قبل الذبح والثابت قبله حرمة الاكل لانه انما يحل اكله بالذبح شرعا واذا لم يثبت السبب المبيح لوقوع التعارض
في سبب الاباحة بقي حراما كما كان فظهر الفرق بين الثلاث لكن ذكر الامام جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية
تفصيلا حسنا في مسئلة الماء يميل اليه القلب فقال فان قيل اذا اخبر عدل بنجاسة الماء وعدل اخر بطهارته فلم يجر الماء

يعني [illegible]

مشكوكا مع وقوع التعارض بين الخبرين قلنا لا تعارض ثمة لانه امكن ترجيح احدهما فان المخبر عن الطهارة لو استقصى في ذلك
بان قال اخذت هذا الماء من النهر وسددت فم هذه الاناء ولم يخالطه شيء احتمل رجحنا خبره لتايده بالاصل وان بنى
خبره على الاستصحاب بان قال كان طاهرا فبقي كذلك رجحنا خبر النجاسة لانه اخبر عن محسوس مشاهد وانه راجح على
الاستصحاب انتهى والذي ظهر لي انه يحمل كلام الشارح على ما اذا الخبرين مستند اخباره فاذا لم يبين عمل بالاصل وهو
الطهارة وان بين فالعبرة لهذا التفصيل بخلاف نبيذ التمر يعني ان لم يجد ماء مطلقا ولم يجد الا نبيذ التمر فانه
يتوضأ ولا يجمع بينه وبين التيمم وذكر هذه المسئلة ههنا اما لانه مما يجوز الوضوء به على راي او لان محمدا لما اوجب الجمع صار
عنده مشكوكا فيه فشابه سؤر الحمار فذكره لكن لا يخفى ضعف الثاني لان المصنف جعله مخالفا لسؤر الحمار ثم اعلم
ان الكلام ههنا في ثلاثة مواضع الاول في تفسيره الثاني في وقته الثالث في حكمه اما الاول فانه الملقى في الماء تميرات فيصير رقيقا
يسيل على الاعضاء حلوا غير مسكر اذ لو كان مسكرا لا يجوز الوضوء به بلا خلاف لانه حرام واما قلنا غير مطبوخ لانه لو طبخ
فالصحيح انه لا يتوضأ به اذ النار قد غيرته حلوا كان او مشتدا كمطبوخ الباقلاء كذا في المبسوط والمحيط يعني بلا خلاف بين الثلاثة
وهو التحقيق بما قدمناه من ان الماء يصير مقيدا بالطبخ اذا لم يقصد به المبالغة في التنظيف وبه يظهر ضعف ما صححه في المفيد والمزيد
انه يجوز الوضوء به بعد ما طبخ وقد ذكر الزيلعي ان صاحب الهداية وقع منه تناقض فانه ذكر ههنا ان النار اذا غيرته يجوز الوضوء
عند ابي حنيفة لجواز شربه وذكر في بحث الماء انه لا يجوز الوضوء بما تغير بالطبخ انتهى ولا يخفى ثبوت الخلاف في هذه المسئلة
لان اختلاف التصحيح مبني عليه فكان فيه روايتان فيحتمل ان يكون مراد صاحب الهداية نقل الروايتين في الموضعين فلا تناقض
حيث امكن التوفيق واما سائر الانبذة فانه لا يجوز الوضوء بها عند عامة العلماء وهو الصحيح لان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت
بخلاف القياس بالحديث ولهذا لا يجوز عند القدرة على الماء المطلق فلا يقاس عليه غيره كذا في غاية البيان واما الثاني فقال
ابو حنيفة كل وقت يجوز التيمم فيه يجوز التوضي به والا فلا كذا في معراج الدراية واما الثالث ففيه ثلاث روايات عن ابي حنيفة
الاولى انه يتوضأ به جزما ويضيف التيمم استحبابا والثانية يجب الجمع بينه وبين التيمم كسؤر الحمار وبه قال محمد واختاره
في غاية البيان ورجحه والثالثة ان يتيمم ولا يتوضأ به وهو قوله الاخر وقد رجع اليه وهو الصحيح وبه قال ابو يوسف والشافعي
ومالك واحمد واكثر العلماء واختاره الطحاوي وحكي عن ابي طاهر الدباس انه قال اختلفت اجوبة ابي حنيفة لاختلاف
الاسئلة فانه سئل عن التوضي به اذا كانت الغلبة للحلاوة قال يتيمم ولا يتوضأ به وسئل مرة اذا كان الماء والحلاوة سواء
قال يجمع بينهما وسئل مرة اذا كانت الغلبة للماء فقال يتوضأ به ولا يتيمم وبالجملة فالمذهب المصحح عندنا المختار هو عدم الجواز موافقة
للائمة الثلاثة فلا حاجة الى الاشتغال بحديث ابن مسعود الدال على الجواز من قوله عليه السلام له ليلة الجن ما في اداوتك
قال نبيذ التمر قال تمرة طيبة وماء طهور اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه لان من العلماء من طعن فيه وضعفه وان اجيب
عنه بما ذكره الزيلعي المخرج وغيره وعلى تقدير صحته هو منسوخ باية التيمم لتاخرها اذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من
المتاخرين فاذا علم عدم جواز الغسل به واختلفوا على قول من يجيز الوضوء به في جواز الغسل به فصحح في المبسوط جوازه
وصحح في المفيد عدمه ولا فائدة في التصحيح بعد ان كان المذهب عدم الجواز به في الحدثين لان المجتهد اذا رجع عن قول
لا يجوز الاخذ به كما صرح به في التوشيح ويشترط النية له على قول من يجيز الوضوء به ولا يخفى ان سؤر الحمار يقدم عليه
على المذهب وعلى القول الاول يقدم النبيذ وعند محمد يجمع بينهما مع التيمم واذا شرع في الصلاة بالتيمم ثم وجده
فهو كالعدم على المذهب وعلى الاول يقطعها وعند محمد يمضي فيها ويعيد بالوضوء به كما لو وجد سؤر حمار فانه يمضي ويعيد
به بالاتفاق ولولا عبارة الوافي اصل الكتاب لشرحته بان المراد ان النبيذ مخالف لسؤر الحمار حيث لا يجوز الوضوء به
اصلا ليعبر بما في الكتاب هو المعتمد ولقد انصف الامام الطحاوي بانصار المذهب حيث قال ما ذهب لا اصل له انتهى

التيمم

الباب لغة النوع وعرفا نوع من المسائل اشتمل عليها كتاب وليست بفصل والتيمم لغة مطلق القصد بخلاف الحج فانه القصد
الى معظم وشرعا له معان كثيرة واصطلاحها على ما في شروح الهداية القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير وعلى ما في البدائع

وغيره

وغيره استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على قصد التطهير بشرائط مخصوصة وزيف الاول بان القصد شرط لا ركن
والثاني بانه لا يشترط استعمال جزء من الارض حتى يجوز بالحجر الاملس فالحق انه اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد
الطاهر والقصد شرط لانه النية وله ركن وشرط وحكم وسبب مشروعيته وسبب وجوب وكيفية ودليل اما ركنه
فشيئان الاول ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والثاني استيعاب العضوين وفي الاول كلام نذكره
ان شاء الله تعالى واما شرائطه اعني شرائط جوازه فستاتي في الكتاب مفصلة واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به
واما سبب مشروعيته فما وقع لعائشة رضي الله عنها في غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع وهو ماء بناحية قديد بين
مكة والمدينة لما اضلت عقدها فبعث عليه السلام في طلبه فحانت الصلاة معهم ما فاغلظ ابو بكر رضي الله عنه على
عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين في غير ماء فنزلت اية التيمم فجاء اسيد بن الحضير فجعل يقول ما اكثر
بركتكم يا ال ابي بكر رواه البخاري ومسلم وقال القرطبي نزلت الاية في عبد الرحمن بن عوف اصابته جنابة وهو مريض فرخص له
في التيمم وقيل غير ذلك واما سبب وجوبه فهو سبب وجوب اصله المتقدم واما كيفيته فستاتي واما دليله فمن الكتاب
في ايتين من سورة المائدة وهما مذكورتان ومن السنة احاديث منها ما رواه البخاري ومسلم عن عمار بن ياسر قال بعثني
رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فاجنبت فلم اجد الماء فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة وفي رواية فتمعكت
ثم ذكرت له ذلك ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال انما كان يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيده
الارض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه ثم اعلم ان التيمم لم يكن مشروعا لغير هذه الامة
وانما شرع رخصة لنا من حيث الالة حيث اكتفى بالصعيد الذي هو ملوث وفي محله بتنصيف اعضاء الوضوء كذا في المستصفى
يتيمم لبعده ميلا عن ماء اي يتيمم الشخص وهذا شروع في بيان شرائطه فمنها ان لا يكون واجدا للماء قدر
ما يكفي لطهارته في الصلاة التي تفوت الى خلف وما هو من اجزائها لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وغير الكافي
كالمعدوم وهذا عندنا وقال الشافعي يلزمه استعمال الموجود والتيمم للباقي لان ماء نكرة في النفي فتعم وقياسا على بعض
ازالة النجاسة وستر بعض العورة وكالجمع في حالة الاضطرار بين الزكية والميتة ولنا ان الاية سيقت لبيان الطهارة
الحكمية فكان التقدير فلم تجدوا ماء محللا للصلاة فان وجود الماء النجس لا يمنعه من التيمم اجماعا وباستعمال القليل
لم يثبت شيء من الحل بل يتوقف على الكمال فان الحل حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا شيء من الحكم لا يثبت ببعض العلة كبعض
النصاب في حق الزكاة وكبعض الرقبة في حق الكفارة والقياس على الحقيقية والعورة فاسد لانهما يتجزيان فيفيد
الزامه باستعمال القليل التقليل ولا يفيد ههنا اذ لا يتجزى بقاء الحدث فايده مانع ادنى لمعة فيبقى محدثا اضاعة
مال خصوصا في موضع عزته مع بقاء الحدث كما هو واما الجمع في حالة الاضطرار فلان المذكية لما لم تندفع الاضطرار
صارت كالعدم كذا ذكر في كثير من الشروح لكن في الخلاصة ولو وجد من الماء قدر ما يغسل به بعض النجاسة الحقيقية
او وجد من الثوب قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه انتهى ولو وجد ما يكفي للحدث او ازالة النجاسة المانعة غسل به
الثوب منها وتيمم للحدث عند عامة العلماء وان توضأ به وصلى في النجس اجزاه وكان مسيئا كذا في الخانية وفي المحيط ولو تيمم اولا
ثم غسل النجاسة يعيد التيمم لانه تيمم وهو قادر على ما يتوضأ به انتهى وفيه نظر بل الظاهر الحكم بجواز التيمم تقدم على غسل
الثوب او تاخر لانه مستحق الصرف الى الثوب على ما قالوا والمستحق الصرف الى جهة معدوم حكما بالنسبة الى غيرها كما
في مسئلة المعد مع الحدث نعم التيمم له اذا كان الماء كافيا لاحدهما فيبدا بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو رواية الاصل
وكالماء المستحق للعطش ونحوه نعم يتمشى ذلك على رواية الزيادات القائلة بانه لو تيمم قبل غسلها لا يصح والله سبحانه اعلم
ولهذا قال السغناقي في شرح الوقاية ثم انما تثبت القدرة اذا لم يكن مصروفا الى جهة اهم اما اذا كان التيمم قدر فعلى وتيممه جاز
لان المسح لا يزيل النجاسة والمستحق ان يصح تقليلا للنجاسة انتهى ثم العدم على نوعين عدم من حيث الصورة والمعنى
وعدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة فالاول ان يكون بعيدا عنه قال في البدائع ولم يذكر حد البعد في ظاهر الروايات
نعم حد التقدير بالميل فان تحقق كونه ميلا جاز له التيمم وان تحقق كونه اقل او ظن انه ميل او اقل لا يجوز كذا في الهداية

والميل هو المختار في المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والميل في كلام العرب منتهى مد البصر وقيل للاعلام
المبنية في طريق مكة اميال لانها بنيت على مقادير منتهى البصر كذا في الصحاح والمغرب والمراد هنا ثلث الفرسخ والفرسخ
اثنى عشر الف خطوة كل خطوة ذراع ونصف بذراع العامة وهو اربع وعشرون اصبعا كذا في الينابيع وعن الكرخي انه ان كان
في موضع يسمع صوت اهل الماء فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وبه اخذ اكثر مشايخنا كذا في الخانية وعن ابي يوسف
اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضا تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم واستحسن المشايخ هذه الرواية
كذا في التجنيس وغيره الا ان ظاهره انه في حق المسافر لا المقيم وهو جائز لهما ولو في المصر لان الشرط هو العدم فاينما تحقق جاز
التيمم نص عليه في الاسرار لكن قال في شرح الطحاوي لا يجوز التيمم في المصر الا لخوف فوت جنازة او صلاة عيد او للجنب
الخائف من البرد وكذا ذكر التمرتاشي بناء على كونه نادرا والحق الاول لما ذكرنا والمنع بناء على عادة الاستعمال فليس خلافا حقيقيا
وتبع الزيلعي لا بعده في الخاتم قليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر انما الفرق بين القليل
والكثير في ثلاثة في قصر الصلاة والافطار والمسح على الخفين انتهى في المحيط ... وان علم انه لا يجد الماء الى ان
التراب شرع طهورا حال عدم الماء ولا تكره الجنابة حال وجود الماء وفي المبتغى بالغين المعجمة ... فان كان في المصر جاز تيممه لخوف
البق او سطوا او حر شديد او خاف فوت الوقت انتهى ولا يخفى ان هذا مناسب لقول زفر لا لمعروف ... فانهم لا يعتبرون
خوف الفوت وانما العبرة للبعد كما قدمناه كذا في شرح منية المصلي لكن ظفرت بانه التيمم لخوف الوقت رواية عن مشايخنا
ذكرها في القنية في مسائل من ابتلي ببليتين ويتفرع على هذا الاختلاف ما لو ازدحم جمع على بير لا يمكن الاستقاء منها الا بالمناوبة
لضيق الموقف او لاتحاد الالة للاستقاء ونحو ذلك فان كان يتوقع وصول النوبة اليه قبل خروج الوقت لم يجز له التيمم بالاتفاق
وان علم انه لا تصل اليه الا بعد خروج الوقت يصبر عندنا ليتوضا بعد الوقت وعند زفر يتيمم ولو كان جمع من العراة وليس معهم
الا ثوب يتناوبونه وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد الوقت فانه يصبر ولا يصلي عاريا ولو اجتمعوا في سفينة او بيت ضيق
وليس هناك موضع يسع ان يصلي قائما فقط لا يصلي قاعدا بل يصبر ويصلي قائما بعد الوقت كما لو كان مريضا عاجزا عن القيام واستعمال
الماء في الوقت ويغلب على ظنه القدرة بعده وكذا لو كان معه ثوب نجس ومعه ما يغسله ولكن لو غسله خرج الوقت لزمه
غسله وان خرج الوقت كذا في التوشيح واما العدم معنى لا صورة فهو ان يعجز عن استعمال الماء لمانع مع قرب الماء منه وسياتي
بيانه مفصلا — او لمرض يعني يجوز التيمم للمرض واطلقه وهو مقيد بما ذكره في الكافي من قوله بان يخاف اشتداد مرضه
لو استعمل الماء فعلم ان اليسير منه لا يبيح التيمم وهو قول جمهور العلماء الا ما حكاه النووي عن بعض المالكية وهو مردود بانه رخصة
ابيحت للضرورة ودفع الحرج وهو انما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد ولا فرق عندنا بين ان يشتد بالتحرك كالمبطون
او بالاستعمال كالجدري او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه اتفاقا وان وجد خادما كعبده وولده واجيره لا يجزيه التيمم
اتفاقا كما نقله في المحيط وان وجد غير خادمه من لو استعان به اعانه ولو زوجته فظاهر المذهب انه لا يتيمم من غير خلاف بين
ابي حنيفة وصاحبيه كما يفيده كلام المبسوط والبدائع وغيرهما ونقل في التجنيس عن شيخه خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه على
قوله يجزيه التيمم وعلى قولهما لا قال وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا لا يقدر على الاستقبال او كان في فراش نجس ولا يقدر
على التحول عنه ويجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا الاعمى اذا وجد قائدا لا تلزمه الجمعة والحج
والخلاف بينهما معروف فالحاصل ان عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص بحالة
يتهيا له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا اذا بذل الابن المال والطاعة لابيه لا يلزمه الحج وكذا من
وجبت عليه الكفارة وهو معدم فبذل له انسان المال لا يلزمه وعندهما تثبت القدرة بالة الغير لان الة الغير صارت كالته بالاعانة
وكان حسام الدين يختار قولهما والفرق على ظاهر المذهب بين مسالة التيمم وبين المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه
قوم لو استعان بهم في الاقامة والثبات جاز له الصلاة قاعدا انه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة
الوجع في الوضوء انتهى ما في التجنيس وظاهره انه لو لم يكن له اجير لكن معه ما يستاجر به اجيرا لا يجزيه التيمم قل الاجر او كثر فانه
قال وعنده من المال مقدار ما يستاجر به اجيرا والفرق بين الزوجة والمملوك انه [illegible] اذا [illegible] لا يجب عليه ان يوضيها

وان

وان يتعاهدهما في العبد والجارية يجب عليه اذا لم يستطع الوضوء كذا في الخلاصة يعني ان السيد لما كان عليه تعاهد العبد
كان على عبده ان يتعاهده في مرضه والزوجة لما لم يكن عليه ان يتعاهدها في مرضها فيما يتعلق بالصلاة لا يجب عليها ذلك
اذا مرض فلم يعد قادرا بفعلها وفي المبتغى مريض لم يكن عنده احد يوضيه الا باجر جاز له التيمم عند ابي حنيفة قل الاجر او كثر
وقالا لا يتيمم اذا كان الاجر ربع درهم انتهى والظاهر عدم الجواز اذا كان قليلا لا اذا كان كثيرا لما عرف من مسالة شرا الماء
اذا وجده بثمن المثل على ما نبينه ان شاء الله تعالى وبقولنا قال مالك واحمد والشافعي في الاصح كما نقله النووي لاطلاق
قوله تعالى وان كنتم مرضى والمراد من الوجود في الاية القدرة قال العلامة الكردري الفاء في قوله تعالى فلم تجدوا للعطف
على الشرط وفي فتيمموا للجواب الشرط وفي ناسخ التفسير التيمم وهذا اذا قدر المريض على التيمم اما اذا لم يقدر عليه ايضا ولا
عنده من يستعين به فانه لا يصلي عندهما قال الشيخ الامام ابو بكر رايت في الجامع الصغير للكرخي ان مقطوع اليدين والرجلين
اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح كذا في الفتاوى الظهيرية وذكره مشكين وسياتي
بقية الكلام عليه ان شاء الله تعالى — او برد اي ان خاف الجنب او المحدث ان اغتسل او توضا ان يقتله البرد
او يمرضه يتيمم سوا كان خارج المصر او فيه وعندهما لا يتيمم فيه كذا في الكافي وجوازه للمحدث قول بعض المشايخ والصحيح انه
لا يجوز له التيمم كذا في فتاوى قاضي خان والخلاصة وغيرهما وذكر المصنف في المصفى انه بالاجماع على الاصح قال في فتح القدير وكانه
والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على انه يجد ... اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة انتهى ثم اعلم ان جوازه
للجنب عند ابي حنيفة مشروط بان لا يقدر على تسخين الماء ولا على اجرة الحمام في المصر ولا يجد ثوبا يتدفى فيه ولا مكانا ياويه
كما افاده في البدائع وشرح الجامع الصغير لقاضي خان فصار الاصل انه متى قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح
التيمم اجماعا وقالوا لا يجوز التيمم للبرد في المصر وقد اختلف المشايخ فمنهم من جعل الخلاف بينهم في هذه نشا عن اختلاف
زمان لا برهان بناء على ان اجر الحمام في زمانه يؤخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانهما قبله
ومنهم من جعله برهانيا بناه على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا يتقيد منعه
بان يترك طلب الماء الحار من جميع اهل المصر اما ان طلب فمنع فانه يجوز عندهما والظاهر قوله لانه لا يكلف الطهارة بالماء
الا اذا قدر عليه بالملك او الشرا وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز ولهذا لم يفصل العلماء فيما اذا لم يكن معه ثمن الماء بين
امكان اخذه بثمن مؤجل بالحيلة على ذلك او لا بل اطلقوا جواز التيمم اذ ذاك فما اطلقه بعض المشايخ من عدم جواز التيمم في هذا
الزمان بناء على ان اجر الحمام يؤخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده فيه نظر كذا في فتح القدير ولا شك في هذا فيما يظهر
لانه تغرير لم ياذن الشرع فيه ومن ادعى اباحته فعليه البيان ولا يخفى ان مراد المحقق في فتح القدير من قوله
ليس معه مال انه لا مال له غايب ايضا لحنبية الا يلزمه الشرا بالنسيئة اما اذا لم يكن معه مال وله مال غايب فانه يلزمه الشرا
بالنسيئة كما اشار اليه شارح منية المصلي تلميذ المحقق وفي المبتغى بالغين المعجمة اجنبي لا يجد الماء ان علم انه يجده في نصف
ميل لا يعذر في التيمم وان لم يجد دون الميل اغتسل بثمن ويصلي ثم يعيد ولو صلى صلاة اخرى وهو يذكر هذه تفسد انتهى
او خوف سبع او عدو او عطش او فقد الة يعني يجوز التيمم بهذه الاعذار لان الماء معدوم معنى لا صورة اما اذا كان بينه وبين
الماء عدو ادميا او غيره يخاف على نفسه اذا اتاه فان القاء النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز عن استعمال الماء وسوا خاف على نفسه
او ماله كذا في العناية وفي المبتغى ولو كان عنده امانة يخاف عليها ان ذهب الى الماء تيمم وفي التوشيح وكذا اذا خافت المراة على
نفسها بان كان الماء عند فاسق او خاف المديون المفلس من الحبس بان كان صاحب الدين عند الماء وفي الخلاصة وفتاوى قاضي خان
وغيرهما الاسير يمنعه العدو عن الوضوء والصلاة يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد اذا خرج وكذا لو قال لعبده ان توضات
حبستك او قتلتك فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد كالمحبوس لان طهارة التيمم لم تظهر في منع وجوب الطهارة وفي التجنيس رجل
اراد ان يتوضا فمنعه انسان عن ان يتوضا بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة بعد ما زال عنه لان هذا عذر جا من قبل
العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه انتهى فعلم منه ان العذر ان كان من قبل الله تعالى لا تجب الاعادة وان كان من قبل العبد
وجبت الاعادة ثم وقع الاختلاف في الخوف من العدو هل هو من الله فلا تجب الاعادة او هو بسبب العبد فتجب الاعادة ذهب

ليس

صاحب معراج الدراية الى الاول وذهب صاحب النهاية الى الثاني والذي يظهر ترجيح ما في النهاية لما نقلناه من مسئلة منع السيد
عبده بوعيد من الحبس او القتل فانه لا يخفى فيه الا الخوف لا المنع الحسي وكذا نظائرها مما نقلناه من التجنيس كما لا يخفى لكن فيه نقل الا مخالفة
بين ما في النهاية والدراية فان ما في النهاية محمول على ما اذا حصل وعيد من العبد فنشا منه الخوف فكان هذا من قبل العباد وما
في الدراية محمول على ما اذا لم يحصل وعيد من العبد اصلا بل حصل خوف منه فكان هذا من قبل الله تعالى اذ لم يتقدمه
وعيد بدليل ان صاحب الدراية ذكر مسئلة الخوف في الاسير بدار الحرب وبه يندفع ما ذكر في فتح القدير من ان صاحب الدراية
نص على مخالفة ما في النهاية كما لا يخفى ثم رايت [illegible] بعد هذا رايت العلامة ابن امير حاج صرح بما فهمته فقال
وتحرر ان المراد بالخوف من العدو الخوف الذي لم ينشا عن وعيد من قادر عليه ونحو ذلك كما في الخوف من السبع ولا باس بان
يكون مرادهم ذلك وانما نسب هذا الخوف الى الله تعالى في هذه الصورة مع ان فيها وفي غيرها منه تعالى ايضا خلقا وارادة
لتجرده في هذه الصورة عن مباشرة سبب له من الغير في حق الخائف في المحيط ولو حبس في السفر تيمم وصلى ولا يعيد لانه
انضم عذر السفر الى العذر الحقيقي والغالب في السفر عدم الما فتحقق العدم من كل وجه انتهى واما المحتاج اليه للعطش فانه
مشغول بالحاجة والمشغول بالحاجة كالمعدوم وعطش رفيقه ودابته وكلبه لماشية او صيده في الحال او ثاني الحال كعطشه
وسوا كان المحتاج اليه للعطش رفيقه المخالط له او اخر من اهل القافلة فان امتنع صاحب الما من ذلك وهو غير محتاج اليه
للعطش وهناك مضطر اليه للعطش كان له اخذه منه قهرا وله ان يقاتله فان قتل احدهما صاحبه ان كان المقتول صاحب
الما فدمه هدر ولا قصاص فيه ولا دية ولا كفارة وان كان المضطر فهو مضمون بالقصاص او الدية والكفارة وان كان صاحب
الما محتاجا اليه للعطش فهو اولى به من غيره وان احتاج اليه الاجنبي للوضوء وكان مستغنيا عنه لم يلزمه بذله ولا يجوز للاجنبي
اخذه منه قهرا كذا في السراج الوهاج وكذا الما المحتاج اليه للعجن لما قلنا وان كان يحتاج اليه لاتخاذ المرقة لا يتيمم لان حاجة
الطبخ دون حاجة العطش واما جوازه بفقد الالة فلتحقق العجز لانه اذا لم يجد دلوا يستقي به فوجود البير وعدمها سوا
ويشترط ان لا يمكنه ايصال ثوبه وتخرج الما فلطخه قليلا قليلا بالبل فان عجز له التيمم كذا في السراج الوهاج في الخلاصة ولو كان معه منديل
طاهر لا يجزيه التيمم وهذا يوافق فرعا ذكرها الشافعية وهي انه لو وجد بيرا فيها ما ولا يمكنه النزول اليه وليس معه ما يدليه الا ثوبه او
عمامته لزمه ادلاؤه ثم يعصره وان قدر على استيجار من ينزل اليها باجرة المثل لزمه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة ولو كان معه ثوب
ان شقه نصفين وصل الى الما والا لم يصل فان كان نقصه بالشق لا يزيد على ثمن الما وثمن الة الاستقا لزمه شقه ولم يجز
التيمم والا جاز بلا اعادة وهذا كله موافق لقواعدنا كذا في التوشيح والاصل انه متى امكنه استعمال الما بوجه من الوجوه من
غير لحوق الضرر لنفسه او ماله وجب عليه استعماله وما زاد على ثمن المثل ضرر لا يلزمه بخلاف ثمن المثل في المبتغي بالغين
المعجمة ومع وجود الة التنوير في بير جامد تحته ما لا يتيمم وفي سفره جمد او ثلج ومعه الة الذوب لا يتيمم وقيل يتيمم انتهى والظا
الاول منهما كما لا يخفى في المحيط الما الموضوع في الفلاة في الحب ونحوه لا يمنع جواز التيمم لانه لم يوضع للوضوء غالبا وانما
وضع للشرب الا ان يكون الما كثيرا فيستدل بكثرته على انه وضع للشرب والوضوء جميعا انتهى وكذا في التجنيس وفتاوى الولوالجي
وقاضي خان والحب بضم الحا الخابية وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الموضوع للشرب يجوز التوضي منه والموضوع
للوضوء لا يباح منه الشرب في الخلاصة وغيرها ثلاثة نفر في السفر جنب وحايض طهرت من الحيض وميت ومعهم
من الما قدر ما يكفي لاحدهم ان كان الما لاحدهم فهو احق وان كان لهم لا ينبغي لاحد ان يغتسل وان كان الما مباحا
فالجنب احق فتتيمم المراة وييمم الميت ولو كان مكان الحائض محدثا يصرف الى الجنب انتهى في الظهيرية قال عامة
المشايخ الميت اولى وقيل الجنب اولى وهو الاصح انتهى في المحيط وينبغي ان يصرف نصيبهما الى غسل الميت ويتيمما
فيما اذا كان مشتركا في التجنيس رجل كان في البادية وليس معه الا قمقمة من ما [illegible] رجله وقد رمص راسه
لا يجوز له التيمم اذا كان لا يخاف على نفسه العطش لانه واجد للما وكثيرا ما يبتلى به الحاج الجاهل ونظيره انه يجزيه
والحيلة فيه ان يخلطه بغيره ثم يستودع منه الما انتهى قاضي خان في فتاواه الا ان هذا ليس بصحيح عندي فانه لو اراد
مع غيره ما يبيعه بمثل الثمن او بغبن يسير يلزمه الشرا ولا يجوز له التيمم فاذا تمكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له

الماء

الا لم يتمكن قدر الثوب الكرباسي من الما فان اراد النقص على من [illegible] الا التيمم ولا اعادة عليه

التيمم

التيمم انتهى ودفعه في فتح القدير بانه يمكن انما يفترق بان الرجوع يملك بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز ان يعتبر
الما معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كما الحب بخلاف البيع انتهى وقيل الحيلة ان يخلطه بما الورد حتى يغلب
عليه فلا يبقى طهورا كذا في التوشيح والمحبوس الذي لا يجد طهورا لا يصلي عندهما وعند ابي يوسف يصلي بالايما ثم يعيد وهو
رواية عن محمد تشبها بالمصلين قضا لحق الوقت كما في الصوم ولهما انه ليس بعبادة لعدم الطهارة فلا يلزمه التشبه كالحائض
وبهذه المسئلة تبين ان الصلاة بغير طهارة متعمدا ليس بكفر فانه لو كان كفرا لما امر ابو يوسف به وقيل كفر كالصلاة الى غير القبلة
او مع الثوب النجس عمدا لانه كالمستخف والاصح انه لو صلى الى غير القبلة او مع الثوب النجس لا يكفر لان ذلك يجوز اداؤه بحال
ولو صلى بغير طهارة متعمدا يكفر لان ذلك يحرم بكل حال فاذا صلى بغير طهارة متعمدا فقد تهاون واستخف بامر الشرع فيكفر كذا
في المحيط وقد قدمنا في الفتاوى الظهيرية ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا
يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح فكان الصلاة بغير طهارة كالصلاة الى غير القبلة او مع الثوب النجس فينبغي التسوية بينهما
في الحكم وهو عدم التكفير كما لا يخفى مستوعبا وجهه ويديه مع مرفقيه اي يتيمم تيمما مستوعبا فهو صفة لمصدر
محذوف وجوز الزيلعي ان يكون حالا من الضمير الذي في يتيمم فيكون حالا منتظرة قال والاول اوجه ولم يبين وجهه ولعل
وجهه ان الاستيعاب فيه ركن لا يتحقق التيمم الا به وعلى جعله حالا يصير شرطا خارجا عن ماهيته لان الاحوال شروط على
ما عرف اعلم ان الاستيعاب فرض لازم في ظاهر الرواية عن اصحابنا حتى لو ترك شيا قليلا من مواضع التيمم لا يجوز ونص غير
واحد على ان هذا هو الصحيح منهم قاضي خان ونص صاحب المجمع وصاحب الاختيار على انه الاصح وصاحب الخلاصة والولوالجي
على انه المختار وشارح الوقاية وعليه الفتوى وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل لوجهه غير لازم وهو ان الكثرة
البلوى او لانه مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الراس وفي تفصيل عقد الفوايد بتكميل قيد الشرايد معزيا الى الخلاصة
ان المتروك لو كان اقل من الربع يجزيه وهو الاصح والظاهر ان ليس المراد بالخلاصة الفتاوى المشهورة فان فيها ان المختار
افتراض الاستيعاب ووجه ظاهر الرواية ان الامر بالمسح في باب التيمم تعلق باسم الوجه واليدين والاسم يعم الكل ولان
التيمم بدل عن الوضوء والاستيعاب في الاصل من تمام الركن فكذا في البدل فلهذا قال يلزمه تخليل الاصابع ونزع الخاتم وتحريكه ولو
ترك لم يجز وعلى رواية الحسن لا يلزمه ومسح المرفقين مع الذراعين عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر حتى لو كان مقطوع
اليدين من المرفق يمسح موضع القطع عندنا خلافا لزفر والكلام فيه كالكلام في الوضوء وقد مر كذا في البدايع في المحيط
وان كان القطع فوق المرفق لا يجب المسح يعني اتفاقا ويمسح تحت الحاجبين وفوق العينين في فتح القدير معزيا الى الحلية
تبعا للدراية يمسح من وجهه ظاهر البشرة والشعر على الصحيح انتهى لكن في السراج الوهاج لا يجب عليه مسح اللحية
في التيمم ولا مسح الجبيرة ولو مسح باحدى يديه وجهه وبالاخرى يديه اجزاه في الوجه واليد الاولى ويعيد الضرب لليد الاخرى
انتهى وفي تعبيره بالواو في قوله ويديه دون ثم اشارة الى ان الترتيب ليس بشرط فيه كاصله ويشترط المسح بجميع اليد
او باكثرها حتى لو مسح باصبع واحدة او اصبعين لا يجوز ولو كرر المسح حتى استوعب بخلاف مسح الراس كذا في السراج
الوهاج معزيا الى الايضاح في المجتبى ومسح العذار شرط على ما حكي عن اصحابنا والناس عنه غافلون في المحيط عن محمد رجل
به التيمم الى الرسغ والوضوء ركعة ثم راى التيمم الى المرفق والوضوء ثلاثا لا يعيد ما صلى لانه مجتهد فيه وان فعل ذلك من غير
ان يسال احدا ثم سال فامر بثلاث يعيد ما صلى لانه غير مجتهد انتهى في معراج الدراية ولو امر غيره حتى يممه ونوى
هو جاز وقال ابن القاضي لا يجزيه انتهى والناوي هو الامر كما لا يخفى في شرح المجمع واما استيعاب الوجه في التيمم فليس
مستفادا من الالصاق بل لانه خلف عن الغسل فلزم الاستيعاب في الخلف حسب لزومه في الاصل انتهى وقد قدمنا
في مسح الراس بضربتين الباء متعلقة بتيمم اي يتيمم بضربتين وقد وقع ذكر الضرب في كثير من الكتب والمذكور
في الاصل الوضع دون الضرب وفي بعض الروايات الضرب واختلف المشايخ فيه منهم كما هو في المستصفى من قال بانهم انما
اختاروه وان كان الوضع جايزا لما ان الاثار جاءت بلفظ الضرب في غاية البيان والمقصود من الضرب ان يدخل التراب خلال
الاصابع تحقيقا لمعنى الاستيعاب وتعقب ما في المستصفى بان الضرب لم يذكر في الاية ولا في سائر الاثار وانما جاء في بعضها

ومنهم من ذهب الى ان المقصود بذكر الضربتين الرد على ابن سيرين ومن تبعه انه لا بد من ثلاث ضربات ضربة للوجه
وضربة للكفين وضربة للذراعين واما ما روي عن محمد من الاحتياج الى ثلاث ضربات فليس افتراضا للثالثة لذاتها
بل لتخليل الاصابع اذا لم يدخل الغبار بينها وهو خلاف النص والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه ومنهم من ذهب
الى ان الضربتين ركن للخبر الوارد التيمم ضربتان فهما من ماهية التيمم ومن ثم قال السيد ابو شجاع انه لو احدث بعد الضربة
اعادها ولا يجزيه المسح بما في يده من التراب وصححه في الخلاصة وهو مختار شمس الائمة ولكن قال القاضي الاسبيجابي
ان الضربة تجزيه كما في الوضوء حيث توضأ بذلك الماء وفرق السيد ابو شجاع بينهما بان الشرط في الوضوء الحصول وفي التيمم
التحصيل واجيب عنه بان التحصيل شرط فلا ينافي الحدث كالواجد مجامعا ذكره في فتح القدير بعد ما ذكر الخلاف وعلى
هذا فما صرحوا به من انه لو القت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم اجزاه وان لم يمسح لا يجوز يلزم ما كونه
ولم يذكر فيه الوجه لا ذا واما اعتبار الضربة اعم من كونها على الارض او على العضو مسحا والذي تقتضيه النظر عدم اعتبار الكل ه
ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المامور به المسح ليس غير في الكتاب قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم وحمل قوله عليه السلام التيمم ضربتان اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا او انه اخرج مخرج الغالب والله اعلم
ثم اعلم ان الشرط وجود الفعل منه اعم من ان يكون مسحا او ضربا او غيره فقد قال في الخلاصة ولو ادخل راسه في موضع
الغبار بنية التيمم يجوز ولو انهدم الحائط وظهر الغبار فحرك راسه ونوى التيمم جاز والشرط وجود الفعل منه انتهى وبهذا
يتبين ان هذه الفروع مبنية على قول من اخرج الضربة من مسمى التيمم واما من ادخلها فلا يمكنه القول بهذه الفروع على الخلاصة
اذ ليس فيها ضرب اصلا لا على الارض ولا على العضو الا ان يقال مراده بالضرب الفعل منه اعم من كونه ضربا او غيره وهو
بعيد كما لا يخفى ويظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيما اذا نوى بعد الضرب فمن جعله ركنا لم يعتبر النية بعده ومن لم يجعله ركنا
اعتبرها بعده كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة ولو شلت كلا يديه يمسح وجهه وذراعيه على الحائط انتهى وقد
قدمنا انه لو امر غيره بان يتيممه جاز بشرط ان ينوي الامر فلو ضرب المامور يديه على الارض بعد نية الامر ثم احدث
الامر ففي التوشيح ينبغي ان يبطل بحدث الامر على قول ابي شجاع انتهى وظاهره انه لا يبطل بحدث المامور لان المامور الة
وضربه ضرب للامر فالعبرة للامر ولهذا اشترطنا نيته لا نية المامور وفي المحيط وكيفية التيمم ان يضرب يديه على الارض ثم
ينفضهما فيمسح بهما وجهه لا يبقى منه شي وان قل ثم يضرب يديه ثانيا على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما كفيه وذراعيه
كليهما الى المرفقين وقال مشايخنا يضرب يديه ثانيا ويمسح باربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع
الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل
باليد اليسرى كذلك وهو الاحوط لان فيه احترازا عن استعمال المستعمل بالقدر الممكن فان التراب الذي على يده يصير
مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز والنجيب مسح باطن الكف لان ضربهما على الارض يغني
عنه في شرح النقاية للشمني معزيا الى الذخيرة لم يرد نفي على الضربة بباطن الكفين او بظاهرهما والاصح انها بظاهرهما
وباطنهما انتهى والمراد بالواو او اذ لا جمع بينهما كما لا يخفى وبعد النقل عن الذخيرة لم يذكر محمد انه يضرب على الارض
ظاهر كفيه او باطنهما واشار الى انه يضرب بباطنهما فانه قال في الكتاب لو ترك المسح على ظاهر كفيه لا يجزيه وانما يكون تاركا
للمسح على ظاهر كفيه اذا ضرب باطن كفيه على الارض انتهى ثم قال فليتنبه وبهذا يعلم ان المراد بالكف باطنها لا ظاهرها
انتهى وهكذا في التوشيح معزيا الى الذخيرة الا انه بعد اسطر ذكر ما في شرح النقاية من التصحيح وسنن التيمم سبعة اقبال
اليدين بعد وضعهما على التراب وادبارهما ونفضهما وتفريج الاصابع والتسمية في اوله والترتيب والموالاة ذكر الاربعة
الاول في المبتغى والباقية في المبسوط وبعضهم اطلق على بعض هذه الاستحباب وفي ظاهر الرواية ينفضهما مرة وعن
ابي يوسف مرتين وهذا ليس باختلاف لان المقصود وهو تناثر التراب ان حصل بمرة اكتفى بها وان لم يحصل
ينفض مرتين كذا في البدايع ولهذا قال في الهداية وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب كيلا يصير مثلة انتهى
ولو جنبا او حائضا يعني يتيمم الجنب والمحدث والحائض والنفساء وهو قول جمهور العلماء للاحاديث الواردة منها ما رواه البخاري

سنن التيمم

وسلم

وسلم وحديث عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل مع القوم فقال يا فلان ما منعك
ان تصلي مع القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال عليك بالصعيد ومنها حديث عمار ان النبي صلى الله عليه
وسلم امره بالتيمم وهو جنب رواه الائمة الستة واما الاية وهي قوله تعالى او لامستم النساء فقد اختلف فيها فذهب عمر
وابن مسعود وابن عمر الى حملها على المس باليد فمنعوا التيمم للجنب وذهب علي وابن عباس وعايشة الى انها محمولة على الجماع ع
تجويزه للجنب وبه اخذ اصحابنا وجمهور العلماء ترجيحا بسياق الاية لان الله تعالى بين حكم الحدث الاصغر والاكبر
حال وجود الماء ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط فتعين حمل
الملامسة على الجماع ليكون بيانا للحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده والشافعي حمل الاية على الجماع
والمس باليد فقال بان الجنب ينقض الوضوء بالمس باليد والحيض والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناها هكذا في كثير ع
من الكتب لكن في الفتاوى الظهيرية كما نقله مسكين في شرح الكنز والشمني في شرح النقاية تفصيل في الحائض وهو
انها اذا طهرت لعشرة ايام يجوز لها التيمم وان طهرت لاقل لا يجوز الا ان الشمني نقله عنها في تيممها لصلاة الجنازة والعيد
والاولى مطلق التيمم والذي يظهر ان هذا التفصيل غير صحيح بدليل ما اتفقوا عليه نقله في باب الحيض والرجعة ان الحائض
اذا انقطع دمها لاقل من عشرة فتيممت عند العجز عن الماء وصلت جاز للزوج وطيها وبه تنقطع الرجعة بمجرد التيمم
او لا بد من الصلاة به فيه خلاف فهذا صريح في جواز التيمم لها وممن صرح به القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي
ولفظه الاصل ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة فتركت اغتسالها من الحيض حتى انها لا تخرج من الحيض ما لم
تغتسل او يمضي عليها ادنى الصلاة اليها او تدرك الاغتسال فيه ولو تيممت وصلت خرجت من الحيض بالاتفاق ولو تيممت
ولم تصل لا تنقطع حق الرجعة في قولهما خلافا لمحمد وزفر واجمعوا على انها لا تتزوج حتى تصلي بذلك التيمم الى اخر ما ذكر
من الفروع لكن صحح شمس الائمة السرخسي في مبسوطه انه لا يبطل حتى تصلي به اجماعا لان التيمم انما جعل كالاغتسال ل
فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطي تركه فليس التيمم فيه كالاغتسال كما لو بغلبة في الحل
للازواج وفي المحيط جنب مر على مسجد فيه ماء تيمم للدخول ولا يباح له الا بالتيمم وان كان فيه عين صغيرة ولا يستطيع
الاغتراف منه لا يغتسل فيها ويتيمم لان الاغتسال فيه يفسده ولا يخرج طاهرا فلا يكون مفيدا ولو اصابته الجنابة
في المسجد قيل لا يباح له الخروج من غير تيمم اعتبارا بالدخول وقيل يباح لان في الخروج تنزيه المسجد عن النجاسة وفي الد خول
تلويثه بها انتهى وسياتي في الحيض تمامه ان شاء الله تعالى بطاهر متعلق بتيمم يعني يشترط لصحة التيمم
طهارة الصعيد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والطيب مع النجاسة حتى لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك
الغبار عليه بعد ما جف والبدن يكون طهارته مقطوعا بها حتى لو تيمم بارض قد اصابتها نجاسة فجفت وذهب اثرها
لم تجز في ظاهر الرواية والفرق بين التيمم منها وجواز الصلاة عليها ان الجفاف مقلل لا مستاصل وقليلها مانع
في التيمم دون الصلاة ويجوز ان يعتبر القليل مانعا في شي دون شي كقليلها في الماء مانع دون الثوب كذا في البدايع وسياتي
تمامه في الانجاس ان شاء الله تعالى وظاهر كلامهم ان الارض التي جفت نجسة في حق التيمم طاهرة في حق الصلاة والحق
انها طاهرة في الكل وانما منع التيمم منها لفقد الطهورية كالماء المستعمل طاهر غير طهور وكان ينبغي للمصنف ان يقول بمطهر
ليخرج ما ذكرنا كما عبر به في منظومة ابن وهبان والحديث الوارد من قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا انبا على ان الطهور بمعنى المطهر وقد تقدم الكلام فيه وفي المحيط والبدايع ولو تيمم اثنان من مكان واحد جاز لانه
لم يصر مستعملا لان التيمم انما يتادى بما التزق بيده لا بما فضل كالماء الفاضل في الاناء بعد وضوء الاول انتهى وهو يفيد تصور
استعماله وقصره على صورة واحدة وهي ان يمسح الذراعين بالضربة التي مسح بها وجهه اعني ما يمس من جنس الارض
يعني تيمم بما كان من جنس الارض قال المصنف في المستصفى كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين كالحديد
فليس من جنس الارض وما عدا ذلك فهو من جنس الارض انتهى فلا يجوز التيمم بالاشجار والزجاج المتخذ من الرمل وغيره
والماء المنجمد والمعادن الا ان تكون في محالها فيجوز للتراب الذي عليها لا بها نفسها والملح وان كان مسحوقا لانه متولد من حيوان

في الجص والدقيق والرماد ويجوز بالحجر والتراب والرمل والسبخة المنعقدة في الارض دون الماء والجص والنورة والكحل والزرنيخ
والمغرة والكبريت والفيروزج والعقيق والبلخش والزمرد والزبرجد في فتح القدير عدم الجواز بالمرجان وفي غاية البيان
والتوتيا والعنابة والمحيط ومعراج الدراية والتبيين الجواز به فكان الاولى سيما واما الملح فان كان مائيا فلا يجوز به
اتفاقا وان كان جبليا ففيه روايتان وصحح كل منهما كذا في الخلاصة لكن الفتوى على الجواز به كذا في التجنيس ويجوز بالآجر
المشوي وهو الصحيح لانه طين مستخرج وكذا بالخزف الخالص الا اذا كان مخلوطا بما ليس من جنس الارض او كان عليه صبغ
ليس من جنس الارض كذا اطلق في التجنيس والمحيط وغيرهما مع انه مسطور في فتاوى قاضيخان التراب اذا خالطه
ما ليس من اجزاء الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا تقتضي ان يفصل في الخزف كذا في الحلبي بخلاف المشوي لاحتراق ما فيه من اجزاء الارض
كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان واذا احترقت الارض بالنار ان اختلطت بالرماد يعتبر فيه الغالب ان كانت الغلبة للتراب
جاز به التيمم والا فلا وفي فتح القدير يجوز التيمم بالارض المحترقة في الاصح ولم يفصل والظاهر التفصيل وفي المحيط ولو تيمم بالذهب
والفضة ان كان مسبوكا لا يجوز وان لم يكن مسبوكا وكان مختلطا بالتراب والغلبة للتراب جاز انتهى فعلم بهذا انه ما اطلقه
في فتح القدير محمول على هذا التفصيل واذا لم يجد الا الطين يلطخ ثوبه فاذا جف تيمم به وقيل عند محمد يتيمم بالطين وهو
الصحيح لان الواجب عنده وضع اليد على الارض لا استعمال جزء منه والطين من جنس الارض الا اذا صار مغلوبا بالماء فلا يجوز
التيمم به كذا في المحيط وقيد الجواز بالطين ابو الليث في فتاواه وصاحب المبتغى بان يخاف خروج الوقت اما قبله فلا كيلا
يتلطخ وجهه فيصير في معنى المثلة من غير ضرورة وهو قيد حسن ينبغي حفظه وذكر الاسبيجابي ولو ان الحنطة او الشيء الذي
لا يجوز عليه التيمم اذا كان عليه التراب فضرب يده عليه وتيمم ينظر ان كان يستبين اثره بمده عليه جاز وان كان لا يستبين
لا يجوز انتهى وبهذا يعلم حكم التيمم على جوخة او بساط عليه غبار فالظاهر عدم الجواز لقلة وجود هذا الشرط في نحو الجوخة فلينتبه له
وهذا الكل عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب وهو قول الشافعي لما اخرجه مسلم عن حذيفة عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال وجعلت لي الارض مسجدا وجعل تربتها لنا طهورا وروى احمد والبيهقي وجعل لي التراب طهورا ولابي حنيفة
ومحمد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد اسم لوجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة
في ذلك واذا كان هذا مفهومه وجب تعميمه وتعين حمل تفسير ابن عباس الصعيد بالتراب على الاغلب ويدل قوله
صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا لان اللام فيها للجنس فلا يخرج شيء منها ولان الارض كلها جعلت
مسجدا وما جعل مسجدا هو الذي جعل طهورا وما في الصحيحين ايضا من حديث عمار انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض
ولم يقل التراب وما رواه البخاري من انه صلى الله عليه وسلم تيمم على الجدار قال الطحاوي حيطان المدينة مبنية من حجارة
سود من غير تراب ولو لم تثبت الطهارة بهذا التيمم لما فعله صلى الله عليه وسلم واما رواية وتربتها طهورا فالجمهور على خلافه
وان الثابت وتربتها ولا ايراد بها التراب بل مكان تربتها ما يكون فيه من التراب والرمل وغيره من جنس الارض ولو سلم
فالاستدلال به عمل بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة عند الجمهور وما قد يتوهم ان هذا تخصيص رواية الارض لانه افراد فرد
من العام فخطأ لان التخصيص اخراج الفرد من حكم العام وهذا اثبات حكم العام نفسه لبعض افراده كذا في فتح القدير
بمعناه ويشكل له ما ذكر في البدايع ان الجمهور اذا وافق خاص عاما لم يخصصه خلافا لابي ثور كقوله ايما اهاب وكقوله
في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فالعمل بهما واجب فان المفهوم مخصص عنده فاليه تذكرها اخرج غيرها
قلنا اما على اصلكم فظاهر ومن اجاز المفهوم فغير اللقب انتهى وكذا ذكر ابن الحاجب في اصوله وبهذا اندفع ما ذكره
النووي في شرح مسلم انه من قبيل حمل المطلق على المقيد قال القرطبي في تفسيره وقولهم هذا من باب المطلق والمقيد
فليس كذلك وانما هو من باب النص على بعض اشخاص العموم كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان انتهى وعلى تسليم انها
من قولهم ان مفهوم اللقب حجة اذا اقترن بقرينة وهي هنا موجودة لانه لولا ان الحكم متعلق بالمذكور لم يكن لذكره
فائدة قلنا انما ذكره جريا على الغالب واشارة الى انه الاصل وان لم يكن عليه نقع وبه بلا عجز اي وان لم يكن على
جنس الارض غبار حتى لو وضع يده على حجر لا غبار عليه يجوز وقال محمد لا يجوز لظاهر قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم

منه

منه قلنا من للابتداء في المكان اذ لا يصح فيه ضابط التبعيضية وهو وضع الذي موضعها مع جزء التيمم صلة للموصول كما في فاجتنبوا
الرجس من الاوثان اي الذي هو الاوثان كذا في فتح القدير ومثله توضأت من النهر اي ابتداء الاخذ للوضوء من النهر
وفي الكشاف فان قلت قولهم انها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسي
من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض قلت هو كما تقول والاذعان للحق احق من المراء ذكره
في تفسير آية النساء واختاره ابن امير حاج تلميذ المحقق ابن الهمام انها للتبيين [جنس] ما تمسحه الآلة التي [يلاقي] [العضوين]
على ان في الآية مساغا لطي ذكره لدلالة الكلام عليه كما هو داب ايجاز الحذف الذي هو باب من البلاغة
التقدير والله اعلم امسحوا وجوهكم وايديكم بما مس شيئا من الصعيد وهذا لا يوجب استعمال جزء من الصعيد في العضوين
قطعا انتهى وقوله وبه بلا عجز اي بالنقع يجوز التيمم بلا عجز عن التراب وعند ابي يوسف لا يجوز الا عند العجز تنبيهات
الاول ان الصعيد المذكور في الآية ظرف مكان عندنا وعند الشافعي ومن يشترط التراب مفعول به فيقدر بحذف الباء
اي بصعيد ذكره القرطبي الثاني ان التيمم على التيمم ليس بقربة كذا في القنية وظاهره انه ليس بمكروه وينبغي كراهته لكونه
عبثا الثالث ذكر في الغاية ان بعض الطلبة بحث ان الله تعالى خلق درة ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه
وصار ترابا ولطف منه فصار هواء ولطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا ذكره المفسرون وهو منقول عن التوراة
وانما لم يجز التيمم بالمعدن كالحديد لانه ليس تبعا للماء وحده حتى تقوم مقامه والا للتراب كذلك وانما هو مركب من العناصر
الاربعة فليس له اختصاص بشيء منها حتى يقوم مقامه ناويا اي يتيمم ناويا وهي من شروطه والنية هو القصد
الارادة الحادثة وليخرج الارادة لله تعالى ناويا قيدا في المستصفى وشرطها ان يكون المنوي عبادة مقصودة لا تصح
الا بالطهارة او استباحة الصلاة او رفع الحدث او الجنابة وما وقع في التجنيس من ان النية المشروطة في التيمم هي نية
التطهير وهو الصحيح فلا ينافيه لتضمنها نية التطهير وانما اكتفى بنية التطهير لان الطهارة شرعت للصلاة وشرطت
لاباحتها فكانت نيتها نية اباحة الصلاة حتى لو تيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الاصح كذا في معراج الدراية فلو تيمم
لصلاة الجنازة او سجدة التلاوة جاز له ان يصلي سائر الصلوات لان كلا منها قربة مقصودة والمراد بالقربة المقصودة
ان لا يجب في ضمن شيء آخر بطريق التبعية ولا ينافي هذا ما ذكر في الاصول من ان سجدة التلاوة ليست قربة مقصودة حتى
لو تلاها في وقت مكروه جاز ان يؤديها في وقت مكروه آخر بخلاف الصلاة المفروضة اذا وجبت في وقت ناقص لا تؤدى
في ناقص آخر لان النفي والاثبات ليس من جهة واحدة بل من جهتين والمراد مما ذكر هنا انها شرعت ابتداء تقربا الى الله تعالى
من غير ان تكون تبعا لغيرها بخلاف دخول المسجد ومس المصحف والمراد بما في الاصول ان هيئة السجود ليست بمقصودة
لذاتها عند التلاوة بل الاشتباه الا على التواضع المتحقق لموافقة اهل الاسلام ومخالفة اهل الطغيان فلهذا تكون الا اقامة
الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع في الصلاة على الفور منابها كذا في معراج الدراية تبعا للخبازية وصرحوا بانه لو
تيمم لدخول المسجد او القراءة او لمس المصحف او زيارة القبور او دفن الميت او الاذان او الاقامة او السلام او رده او الاسلام
لا تجوز الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ لان بعضها ليس بعبادة مقصودة والاسلام وان كان عبادة مقصودة لكن
يصح بدون الطهارة وهكذا اطلقوا في قراءة القرآن المنع وفي المحيط اطلقوا الجواز وسوى بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة
وقراءة القرآن وفي السراج الوهاج الاصح انه لا يجوز له ان يصلي اذا تيمم لقراءة القرآن والحق التفصيل فيها فان تيمم لها وهو جنب جاز
له ان يصلي به سائر الصلوات كذا في البدايع وغاية البيان وغيرهما الا في دخول المسجد بين ان يكون جنبا او محدثا مع ان كلا
منهما تبع لغيره وهو الصلاة فالاولى ان يقال الشرط كون المنوي عبادة مقصودة او جزءها وهو لا يحل الا بالطهارة فالقراءة
جزء من العبادة المقصودة الا انه ان كان جنبا وجد الشرط الاخير وهو عدم حل الفعل الا بالطهارة فكمل الشرط فجازت
الصلاة به وان كان محدثا عدم الشرط الاخير فلم تجز الصلاة به وخرج التيمم لدخول المسجد مطلقا اما ان كان للحدث فظاهر
لفوات الشرطين واما للجنابة فهو وان وجد الشرط الاخير وهو عدم الحل الا به عدم الشرط الاول وهو كونه عبادة مقصودة
او جزءها وخرج التيمم لمس المصحف مطلقا فانه وان كان لا يحل الا بها الا انه ليس بعبادة مقصودة ولا يقال ان دخول المسجد عبادة

وهو وضع بعض موضعها والباقي بحاله
اذ لو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم
بعضه افاد ان المطلوب جعل
الصعيد ممسوحا والعضوين
الة وهو ينتقض اتفاقا ولا يصح
بها ضابط البيانية

او الطهارة

وانه لم يكن للصلاة بل للاعتكاف لانا نقول العبادة هي الاعتكاف ودخول المسجد تبع له فكانت عبادة غير مقصودة ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به المكتوبة وعند محمد يصلي بناء على انها قربة عنده وعندهما ليست بقربة كذا في التوشيح وفي فتح القدير فان قلت ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصح على ظاهر المذهب مع انه عليه السلام تيمم لرد السلام على ما اسلفته في الاول فالجواب انه قصد رد السلام بالتيمم لا يستلزم انه يكون نوى عند فعل التيمم التيمم له بل يجوز كونه نوى به ما يصح معه التيمم ثم رد السلام اذ صار طاهرا انتهى ولقايل ان يمنع عدم صحة التيمم للسلام كما زعم لان المذهب ان التيمم للسلام صحيح وانما الكلام في جواز الصلاة ولهذا قال قاضي خان في فتاواه ولو تيمم للسلام او لرده لا يجوز له اداء الصلاة بذلك التيمم ولم يقل لا يجوز تيممه فعلم ان جواز الصلاة به حكم اخر لا تعلق له بما فعله عليه السلام فانه تيمم للسلام عند فقد الما ولا شك في صحته قال النووي في شرح مسلم وهذا الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم كان عادما للما حال التيمم فان التيمم مع وجود الما لا يجوز للقادر على استعماله انتهى وعلى اصولنا لا حاجة الى هذا الحمل فان عندنا ما يفوت لا الى خلف يجوز التيمم له مع وجود الما كصلاة الجنازة ولا شك ان رد السلام مبنيا على انه عليه السلام لا يذكر الله تعالى الا على طهارة فيكون عندنا بما هو اعم من ذلك وهو ان ما ليست الطهارة شرطا في فعله وحله فانه يجوز التيمم له مع وجود الما كدخول المسجد للمحدث ولهذا قال في الكنية بالغين المعجمة ويجوز التيمم لدخول المسجد عند وجود الما وكذا للنوم فيه انتهى ويجوز ان يكون النبي عليه السلام نوى به ما يصح معه التيمم خلاف الظاهر كما لا يخفى ثم لا يخفى ان قولهم يجوز الصلاة بالتيمم كصلاة الجنازة محمول على ما اذا لم يكن واجد الما كما قيده في الخلاصة بالكسر اما اذا تيمم لها مع وجوده لخوف الفوت فان تيممه يبطل بفراغه منها ومما تقدم علم ان نية التيمم لا تكفي لصحته على المذهب خلافا لما في النوادر ولا اعتماد عليه بل المعتمد اشتراط نية مخصوصة على ما قدمناه لكن لا دليل عليه لان قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا انما يدل على قصد الصعيد المترتب عليه المسح فلا يكون موجبا على النية المعتبرة كذا في فتح القدير ويمكن ان يقال ان المراد قصد الصعيد لاجل الصلاة بقرينة قوله فلم تجدوا ففيه الاتباع المشروط كما لا يخفى ولا يشترط نية التمييز لان التيمم لهما يقع على صفة واحدة فيستغنى بالنية كصلوات الفرايض وليس بصحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة جاز له ان يؤدي ما شا لان الشروط تراعى وجودها لا غير الا ترى انه لو تيمم للعصر يجوز اداء الظهر به بخلاف الصلوات كذا في الخبازية وغيرها ولا يخفى ان قول محمد لو تيمم الجنب يريد به الوضوء معناه يريد به طهارة الوضوء لما علمت من اشتراط نية التطهير ومما تفرع على ان ما في القنية من قوله بقي على جسد الجنب لمعة ثم احدث فتيمم لهما جاز وينوي لهما لانه اذا نوى لاحدهما بقي الاخرى بلا نية مبني على قول ابي بكر الجصاص كما لا يخفى

فلغى تيمم كافر لا وضوءه يعني لاجل اشتراط النية المخصوصة في التيمم بطل تيمم كافر ولعدم اشتراط النية في الوضوء لا يبطل وضوءه اما الاول فلان الاسلام شرط وقوع التيمم صحيحا عند عامة العلما وروي عن ابي يوسف اذا تيمم ينوي الاسلام جاز حتى لو اسلم لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم عند العامة وعلى رواية ابي يوسف يجوز فالحاصل ان تيمم الكافر غير صحيح مطلقا للصلاة والاسلام وعند ابي يوسف صحيح للاسلام لا للصلاة لانه نوى قربة مقصودة تصح منه في الحال ولنا ان الكافر ليس باهل للنية فما تفتقر اليها لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب ولا فعل يقع من الكافر كذلك حال الكفر وانما صح وضوءه لعدم افتقاره الى النية ولم يصحح الشافعي لما افتقر اليها عنده وهي المسيلة الثانية ولا تنقضه ردة اي لا ينقض التيمم ردة لما تبين ان الاسلام عندنا شرط وقوع التيمم صحيحا تبين ان الاسلام ليس شرطا بقاء على الصحة حتى لو تيمم المسلم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ثم اسلم جاز له ان يصلي بذلك التيمم لانه التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثرها في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لانه طهور وهي لا تبطل صفة الطهورية كما لا تبطل الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام والثابت بيقين يبقى لتوهم الفايدة في اصول الشرع الا انه لم تنعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زايلة للحال بيقين وغير الثابت بيقين لا يثبت لتوهم الفايدة مع ان مارجا الاسلام منه على موجب ديانته واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم ظاهر

بقي انه قد ثبت ومحكا... قد ... تيمم ... الوقر ...
هكذا رواه عن محمد نصا كما نقله في المحيط وذكر الجصاص انه لا حاجة الى نية التطهير بل لا بد من التمييز

الفرق

لابتدا

الفرق بين الابتدا والبقا كذا قرره في البدايع وتحقيقه ان التيمم نفسه لا ينافيه الكفر وانما ينافي شرطه وهو النية المشروطة في الابتدا وقد تحققت وتحقق التيمم بذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت كنفسه لا يرفعها الكفر لان الباقي حينئذ حكما ليس هو النية بل الطهارة ثم هو منتقض بما ذكروه ان الكافر اذا توضأ او تيمم لا يكون مسلما به وقد افتوا بهم في الاحرام ان الكافر اذا احرم للحج ثم اسلم فجدد الاحرام يجوز فيقتضي ان لا يكون مسلما بالاحرام الى خلفه ما اذا لبى ولم يشهد المناسك اما اذا لبى وشهد المناسك كما لا مع المسلمين فانه يكون مسلما كما صرح به في المحيط والاصل ان الكافر متى فعل عبادة فان كانت موجودة في ساير الاديان فانه لا يكون به مسلما كالصلاة منفردا والصوم والحج الذي ليس بكامل والصدقة ومتى فعل ما يختص بشرعنا فان كان من الوسايل كالتيمم لا يكون به مسلما وان كان من المقاصد او من الشعاير كالصلاة بجماعة والحج على الهيئة الكاملة والاذان في المسجد وقراءة القرآن فانه يكون به مسلما اليه اشار في المحيط وغيره في كتاب السير بل ناقض الوضوء اي بل ينقضه ناقض الوضوء الحقيقي والحكمي المتقدمان في الوضوء لان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف دون حال الاصل فما كان مبطلا للاعلى فاولى ان يكون مبطلا للادنى وما وقع في شرح النقاية من ان الاحسن ان يقال ونقضه ناقض الاصل وضوءا كان او غسلا فغير مسلم لان من المعلوم ان كل شي نقض الغسل نقض الوضوء فالعبارتان على السوا كما لا يخفى واعلم انه اذا تيمم عن جنابة واحدث حدثا ينقض الوضوء فان تيممه ينتقض باعتبار الحدث فتثبت احكام الحدث لا احكام الجنابة فانه محدث وليس بجنب وقدرة ما يفضل عن حاجته اي وينقضه ايضا القدرة على استعمال الما الكافي الفاضل عن حاجته قيدنا بالكافي لان غيره وجوده كعدمه وقيد قدمناه فلو وجد المتيمم ما توضأ به فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل كل عضو ثلاثا او مرتين انتقض تيممه وهو المختار او مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على المرة كفاه كذا في الخلاصة وقيد بالفاضل لانه لو لم يكن فاضلا عنها فهو مشغول بها وهو كالمعدوم كما بيناه وفي قوله وقدرة ما اشارة الى ان الاولى افادة ان الوجود المذكور في قوله تعالى فلم تجدوا ما بمعنى القدرة بخلاف الوجود المذكور في الكفارات فانه بمعنى الملك حتى لو ابيح له الما لا يجوز له التيمم للقدرة ولو عرض على المعسر الحانث الرقبة يجوز له التكفير بغير الاعتاق الثانية ان التعبير بالقدرة اولى من التعبير برؤية الما المشروطة بالقدرة على استعماله كما وقع في الهداية لان القدرة اعم من ان يكون برؤية الما او بغيره فان المريض اذا تيمم للمرض ثم زال المرض انتقض تيممه كما صرح به قاضي خان في فتاواه ومن تيمم للبرد ثم زال البرد انتقض تيممه كما صرح به في الكنية فاذا تيمم للمرض او للبرد مع وجود الما ثم فقد الما ثم زال المرض او البرد ينتقض تيممه لقدرته على استعمال الما وان لم يكن الما موجودا فالحاصل ان كل ما منع وجوده التيمم وما لا فلا نقض زواله فلو قال وينقضه زوال ما اباح التيمم لكان اظهر في المراد واسناد النقض الى زوال ما اباح التيمم اسناد مجازي لان الناقض حقيقة انما هو الحدث السابق كخروج النجس وزوال المبيح شرط الحدث السابق عمله عنده واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الما الان منتهاه فخرج ذلك التراب الذي تيمم به من الطهورية اذا وجد الما ويستلزم انتفاء وهو طهارة المتيمم لكن قال في فتح القدير ويرد عليه ان قطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب انما هو عند الرؤية فيقتصر فتمام طهري المستقبل اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلوات السابقة وما قيل انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتدا والبقا لا يفيد دفعا ولا يمسه والاوجه الاستدلال بقوله عليه السلام في بقية الحديث فاذا وجده فليمسه بشرته ولي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص الناقضية بالوجدان خارج الصلاة كما هو قول الايمة الثلاثة انتهى فالحاصل ان الحدث لا يفيد الا انتها الطهورية بوجود الما ولا يلزم من انتها الطهورية انتها الطهارة الحاصلة به لانا نبرر عنه الطهورية بالاستعمال وتبقى الطهارة الحاصلة به والجواب بالفرق بينهما وهو ان التراب طهوريته موقتة بشي غير منفصل به وهو وجود الما فثبت به الطهارة الموقتة على صفة المطهر فاذا زالت طهوريته زالت طهارته واما الما فطهارته وطهوريته بدون شي يتصل به تثبت به الطهارة على التابيد لان طهوريته اذا لم يتصل بشي على التابيد اليه اشار في الخبازية ولا يخفى انه لا يلزم من توقيت الطهورية تاقيت الطهارة بل هو عين النزاع فالاوجه الاستدلال ببقية

طة

نقضه وجوده التيمم

الحدث كما في فتح القدير تبعا لما في المستصفى والحديث المذكور مروي في المصابيح والتقييد بعشر حجج لبيان طول المدة لا للتقييد كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فانه لبيان الكثرة لا للتحديد كذا في المستصفى ثم قال بعض الافاضل فعلى هذا ان الحدث السابق ناقض حقيقة لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس بطهارة ضرورية ولا خلف عن الوضوء بل هو احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة فالاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الماء شرطا لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا فانتفى لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض انتفاؤه انتهى والناعس على صفة لا توجب النقض كالنائم ماشيا او راكبا اذا مر على ما كان منقذ من الاستعمال انتقض تيممه عند ابي حنيفة خلافا لهما اما النائم على صفة توجب النقض فلا يتاتي فيه الخلاف اذ التيمم انتقض بالنوم ولهذا صور المسئلة في المجمع في الناعس لكن يتصور في النوم الناقض ايضا بان كان متيمما عن جنابة كما لا يخفى قال في التوشيح والمختار في الفتاوى عدم الانتقاض اتفاقا لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به جاز تيممه اتفاقا انتهى وفي التجنيس جعل الاتفاق فيما اذا كان بجنبه بير ولا يعلم بها واثبت الخلاف فيما لو كان على شاطئ نهر لا يعلم به وصحح عدم الانتقاض وانه قول ابي حنيفة واعلم انهم جعلوا النائم كالمستيقظ في خمس وعشرين مسئلة كما ذكره الولوالجي في اخر فتاواه في مسئلة النائم المتيمم وفي الصائم اذا نام على قفاه وفمه مفتوح فوصل الماء الى جوفه وفيمن جامعها زوجها وهي نائمة فسد صومها وفي المحرمة اذا جومعت نائمة فعليها الكفارة وفي المحرم النائم اذا حلق راسه فعليه الجزاء وفي المحرم اذا انقلب على صيد وقتله وجب الجزاء وفي المار بعرفة نائما فانه مدرك للحج وفي الصيد المرمي اليه بالسهم اذا وقع عند نائم فمات منها فانه يحرم لقدرته على ذكاته وفيمن انقلب على مال انسان فاتلفه يضمن وفيمن وقع على مورثه فقتله يحرم من الميراث على قول وهو الصحيح وفيمن رفع نائما فوضعه تحت جدار فسقط عليه فمات لا يضمن وفي عدم صحة الخلوة ومعهما اجنبي نائم وفيمن نام في بيت فجاءته زوجته ومكثت عنده صحت الخلوة وفي امراة نائمة دخل عليها زوجها ومكث ساعة صحت الخلوة وفي صغير ارتضع من ثدي نائمة ثبتت حرمة المصاهرة وفيمن تكلم في صلاته وهو نائم فسدت صلاته وفيمن قرا في صلاته وهو نائم حالة القيام تعتبر تلك القراءة في رواية وفيمن تلا اية سجدة وهو نائم فسمعه رجل تلزمه السجدة وفيمن قرا عند نائم اية السجدة فلما استيقظ اخبره يجب عليه ان يسجد في قول وفيمن قراها وهو نائم فلما استيقظ اخبر يلزم القاري في قول وفيمن حلف لا يكلم فلانا فجاء الحالف وكلمه وهو نائم ولم يستيقظ الاصح حنثه وفيمن مس مطلقته النائمة فانه يصير مراجعا وفي نائم قبلته مطلقته الرجعية بشهوة يصير مراجعا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي امراة ادخلت ذكر زوجها وهو نائم ثبتت حرمة المصاهرة اذا علم بفعلها وفي امراة قبلت النائم بشهوة ثبتت حرمة المصاهرة اذا صدقها على الشهوة وفي الاحتلام في الصلاة يوجب الاستقبال وفيمن نام يوما او اكثر تقضي الصلاة وفي عقد النكاح بحضرة النائمين يجوز في قول والاصح اشتراط السماع وقد علم مما قدمناه ان الاباحة كالملك في النقض فلو وجدوا مقدار ما يكفي احدهم انتقض تيممهم بخلاف ما اذا كان مشتركا بينهم فانه لا ينتقض الا ان يكون بين الاب والابن فان الاب اولى لان له تملك مال الابن عند الحاجة كذا ذكر في فتاوى قاضي خان ولو وهبت لجماعة ما يكفي احدهم لا ينتقض تيممهم اما عنده فلفسادها للشيوع واما عندهما فللاشتراك فلو اذن الواحد لا يعتبر اذنهم ولا ينتقض تيممه لفسادها وعندهما صح اذنهم فانتقض تيممه كذا في كثير من الكتب وفي السراج الوهاج الصحيح فساد التيمم اجماعا لان هذا مقبوض بعقد فاسد فيكون مملوكا فينفذ تصرفهم فيه انتهى ولا يخفى انه وان كان مملوكا لا يحل التصرف فيه فكان وجوده كعدمه ولو كانوا في الصلاة فجاء رجل بكوز من ماء وقال بعض المصلين منهم فسدت صلاته خاصة فاذا فرغوا سالوه فان اعطاه للامام توضا واستقبلوا معه الصلاة وان منع تمت صلاتهم وعلى من اعطاه الاستقبال ولو قال يا فلان خذ الماء وتوضا فظن كل واحد انه يدعوه فسدت صلاة الكل كذا في المحيط ثم اعلم ان المتيمم اذا راى مع رجل ماء كافيا فلا يخلو اما ان يكون في الصلاة او خارجها وفي كل منهما اما ان يغلب على ظنه الاعطاء او عدمه

واستيقظ

تسقط ...

او يشك

او يشك وفي كل منها اما ان يساله او لا وفي كل منها اما ان اعطاه او لا فهي اربعة وعشرون فان كان في الصلاة وغلب على ظنه الاعطاء قطع وطلب الماء فان اعطاه توضا والا فتيممه باق فلو اتمها ثم ساله فان اعطاه استانف وان ابى تمت وكذا اذا ابى ثم اعطى وان غلب على ظنه عدم الاعطاء او شك لا يقطع صلاته فان قطع وساله فاعطاه توضا والا فتيممه باق وان اتم ثم ساله فان اعطاه بطلت وان ابى تمت وان كان خارج الصلاة فان لم يساله وتيمم وصلى جازت الصلاة على ما في الهداية ولا تجوز على ما في المبسوط فان ساله بعدها فاعطاه اعاد والا فلا سواء ظن الاعطاء او المنع او الشك وان ساله فان اعطاه توضا وان منعه تيمم وصلى فان اعطاه بعدها لا اعادة عليه وينتقض تيممه ولا يتاتي في هذا القسم الظن او الشك وهذا حاصل ما في الزيادات وغيرها وهذا الضبط من خواص هذا الكتاب وبه تبين انه اذا كان في الصلاة وغلب على ظنه الاعطاء لا تبطل بل اذا اتمها وساله ولم يعطه تمت صلاته لانه ظهر ان ظنه كان خطا كذا في شرح الوقاية فعلم منه ان ما في فتح القدير من بطلانها لمجرد غلبة ظن الاعطاء ليس بظاهر الا ان قاضي خان في فتاواه ذكر البطلان في هذه الصورة بمجرد الظن عن محمد فهي تمنع التيمم وترفعه اي القدرة على الماء تمنع جواز التيمم ابتداء وترفعه بقاء وهذا تكرار محض بانه لما عد الاعذار علم انه لا يجوز مع القدرة ولما قال وقدرة ماء علم انه ترفعه القدرة ولا يبقى الا في موضع يجوز ابتداء فلا فائدة بذكره ثانيا فلا يليق بمثل هذا المختصر كذا في التبيين وقد يقال انه ليس بتكرار محض لانه انما عد بعض الاعذار ولم يستوفها كما علم مما بيناه اولا فربما يتوهم حصر الاعذار في المعدود فذكر ضابطا لما تنتفي الاعذار فكان فيه فائدة كما لا يخفى وراجي الماء يوخر الصلاة يعني على سبيل الندب كما صرح به في اصله الوافي والمراد بالرجاء غلبة الظن اي يغلب على ظنه انه يجد الماء في اخر الوقت وهذا اذا كان بينه وبين موضع يرجوه ميل او اكثر فان كان اقل منه لا يجزيه التيمم وان خاف فوت وقت الصلاة وان كان لا يرجوه لا يوخر الصلاة عن اول الوقت لان فائدة الانتظار احتمال وجدانه الماء فيوديها باكمل الطهارتين واذا لم يكن له رجاء وطمع فلا فائدة في الانتظار واداء الصلاة في اول الوقت افضل الا اذا تضمن التاخير فضيلة لا تحصل بدونه كتكثير الجماعة ولا يتاتي هذا في حق من في المفازة فكان التعجيل اولى ولهذا كان اولى للنساء ان يصلين في اول الوقت لانهن لا يخرجن الى الجماعة كذا في مبسوط شمس الائمة وفخر الاسلام كذا في معراج الدراية وكذا في كثير من شروح الهداية ونقله في غاية البيان بعبارة اسهل وتبع من الشارحين وليس مذهب اصحابنا كذلك فان كلام ائمتنا صريح في استحباب تاخير بعض الصلوات من غير اشتراط جماعة وما ذكروه في التيمم مفهوم والصريح مقدم على المفهوم واجاب عنه في السراج الوهاج بان الصريح محمول على ما اذا تضمن ذلك فضيلة كتكثير الجماعة لانه اذا لم يتضمن ذلك لم يكن للتاخير فائدة وما لا فائدة فيه لم يكن مستحبا وهل يوخر عند الرجاء الى وقت الاستحباب او الى وقت الجواز قولان ثالثها ان كان على ثقة فالى اخر وقت الجواز وان كان على طمع فالى اخر وقت الاستحباب واصحها الاول كذا في السراج الوهاج والحق ما في غاية البيان فان محمدا ذكر في الاصل ان تاخير الصلاة احب الي ولم يفصل بين الرجاء وغيره والذي في مبسوط شمس الائمة انما هو اذا كان لا يرجوه لا يوخر الصلاة عن وقتها المعهود اي عن وقت الاستحباب وهو اول النصف الاخير من الوقت في الصلاة التي يستحب تاخيرها اما اذا كان يرجوه فالمستحب تاخيرها بعد الوقت المستحب وهذا هو مراد من قال بعدم استحباب التاخير لمن كان لا يرجو وليس المراد بالتعجيل الفعل اول وقت الجواز حتى يلزم ان يكون افضل ويدل على ما قلناه ما ذكره الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي بقوله وان لم يكن على طمع من وجود الماء فانه يتيمم ويصلي في وقت مستحب ولم يقل يصلي في اول الوقت وقال الكردري في مناقبه والاوجه ان يحمل استحباب التاخير مع الرجاء الى اخر النصف الثاني وعدم استحبابه الى هذا الحد عند عدم الرجاء بل الافضل عند عدم الرجاء الاداء في اول النصف الثاني بدليل قولهم المستحب ان يسفر بالفجر في وقت يودي الصلاة بالقراءة المسنونة ايضا وذلك لا يتاتي الا في اول النصف الثاني انتهى وفي الخلاصة وغيرها المسافر اذا كان على تيقن من وجود الماء او غالب ظنه على ذلك في اخر الوقت فتيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الماء مقدار ميل جاز وان كان اقل ولكن يخاف الفوت لا يتيمم انتهى فحاصله ان البعد يجوز التيمم مطلقا وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبي وتجاوز

طي

انام

اذ لو صار في الصلاة الاولى لا يؤدي الثانية بالطهارة الخ والتلاوة المسنونة

فيما

في تلنيه اذا كان يعلم انه ان اخر الصلاة الى اخر الوقت يقرب من الماء مسافة اقل من ميل لكن لا يتمكن من الصلاة بالوضوء في الوقت
الاول انه يصلي في اول الوقت مراعاة لحق الوقت وتجنبا عن الخلاف انتهى وذكر في المناقب ان هذه المسئلة اول واقعة
خالف ابو حنيفة لاستاذه حماد فصلى حماد بالتيمم في اول الوقت ووجد ابو حنيفة الماء في اخر الوقت وصلى وكان ذلك
غره اجتهاده تقبل الله تعالى منه وصوبه فيه وكانت هذه الصلاة صلاة المغرب وكان خروجهما لاجل تشييع الاعمش
وصح قبل الوقت ولفرضين اي صح التيمم قبل الوقت ولفرضين اعلم ان التيمم بدل بلا شك اتفاقا لكن
اختلفوا في كيفية البدل في موضعين احدهما الخلاف فيه لاصحابنا مع الشافعي فقال اصحابنا هو بدل مطلق عند عدم
الماء ليس بضروري ويرتفع به الحدث الى وقت وجود الماء الا انه مبيح للصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعي هو
بدل ضروري مبيح مع قيام الحدث حقيقة فلا يجوز قبل الوقت ولا يصلي به اكثر من فريضة عنده وعندنا يجوز وفي
انا س طاهر ونحسن يجوز التيمم عندنا خلافا له ولهذا بني الخلاف تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وتارة
على انه طهارة ضرورية عنده مطلقة عندنا واقتصر على الثاني صاحب الهداية ويدفع مبنى الشافعي الاول بانه
اعتبار الحدث مانعية عن الصلاة شرعية لا شك معه ان التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ لم تقم على اكثر
من ذلك دليل وتغير الماء برفع الحدث انما يستلزم اعتباره تارة على وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة
ازالة وصف حقيقي مدنس ويدفع الثاني بانه طهور حال عدم الماء بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال
في حديث الخصائص في الصحيح وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا يريد على مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان
طهارة الارض بالنسبة الى سائر الانبياء ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الماء او ناقض اخر
الثاني الخلاف فيه بين اصحابنا فعند ابي حنيفة وابي يوسف البدلية بين الماء والتراب وهو عند محمد بين الفعلين
وهما التيمم والوضوء ويتفرع عليه جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم فاجازاه ومنعه وسياتي ان شا الله تعالى وقاس الشافعي
كما ذكره النووي بعدم جوازه قبل الوقت على عدم جواز طهارة المستحاضة قبل الوقت وقال النووي انهم اتفقوا عليه
ومنع ايضا الحكم في المقيس عليه لان المذهب عندنا جواز وضوءها قبل الوقت ولا تنتقض بالدخول ولئن سلم على قول
من يقول تنتقض بالدخول فالفرق بينهما ان طهارة المستحاضة قد وجد ما ينافيها وهو سيلان الدم والتيمم لم يوجد
له رافع بعده وهو الحدث او وجود الماء فيبقى على ما كان كالمسح على الخفين بل اقوى لان المسح موقت بمدة قاله
الشارح وجوز التيمم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وقولهم لا ضرورة قبله ممنوع لان المندوب التطهير قبل الوقت ليشتغل
اول الوقت بالاداء ومما استدلوا به ما روي عن ابن عباس قال من السنة ان لا يصلي بالتيمم اكثر من صلاة واحدة رواه الدارقطني
ومن اثر ابن عمر قال يتيمم لكل صلاة وان لم يحدث رواه البيهقي ومن اثر علي قال يتيمم لكل صلاة فالكل ضعيف لان في سند
الاول الحسن بن عمارة تكلموا فيه قال بعضهم متروك وذكره مسلم في مقدمة كتابه في جملة من تكلم فيه رواه عنه ابو يحيى الحماني
وهو متروك وفي سند الثاني عامر ضعفه ابن عيينة واحمد بن حنبل وفي سماعه عن نافع نظر وقال ابن خزيمة الرواية فيه
عن ابن عمر لا تصح وفي السند الثالث الحجاج بن ارطاة والحارث الاعور وهما ضعيفان مع ان ظاهرهما متروك فانهم يجوزون
اكثر من صلاة واحدة من النوافل مع الفرض تبعا له بشرط ان يتيمم له فلو تيمم للنفل لا يجوز ان يؤدي الفرض به عنده وعلى عكسه يجوز
تنبيه ظاهر كلام المشايخ هنا ان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده وجود ولا عدم والجواب ان الشرط
اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا كذلك فان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للاخر لا محالة فجاز
ان يستلزمه كذا في العناية فان قلت لا نسلم مساواتهما لجوازه مع وجوده حال مرضه قلت ليس بموجود
فيها حكما لان المراد به القدرة وهو ليس بقادر وخوف فوت صلاة جنازة اي يجوز التيمم لخوف فوت صلاة الجنازة
اطلقه وقيده في الهداية باربعة اشياء حضور الجنازة وكونه صحيحا وكونه في المصر وكونه ليس بولي ووافقه المص على الاخير
في الوافي ولا حاجة الى هذه القيود اصلا لان المريض يرخص له التيمم مطلقا وكذا المسافر وقبل حضورها لا يتحقق
الفوت اذ الوجوب بالحضور وكذا لا يتحقق الفوت للولي مع ان في جوازه له خلافا ففي الهداية الصحيح انه لا يجوز له التيمم

عدم المشروط فانهم قالوا ان التراب مطهر بشرط عدم الماء فاذا وجد الماء فقد الشرط فيفقد المشروط وهو طهورية التراب والمذكور في الاصول ان الشرط لا يلزم من وجوده

لان

لان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه واختاره المص في الكافي وصحح في التجنيس في الامام عدم الجواز لانهم لو انتظروه والا
جاز وفي ظاهر الرواية جوازه لهما وصححه السرخسي وقال صاحب الذخيرة لا فرق بين الامام والمقتدي ومن له حق
الصلاة لان الانتظار فيها مكروه والمراد بالولي من له حق التقدم حتى لا يجوز التيمم للسلطان والقاضي والوالي على
ما في الهداية لان الولي اذا كان لا يجوز له التيمم وهو موخر فمن هو متقدم عليه اولى لان المقدم على الولي له حق الاعادة
لو صلى الولي فعلى هذا يجوز التيمم للولي اذا كان من هو مقدم عليه حاضرا اتفاقا لانه يخاف الفوت اذ ليس له حق الاعادة
لو صلى من هو مقدم عليه كما علم في الجنائز وكذا يجوز للولي التيمم اذا اذن لغيره بالصلاة لانه حينئذ لا حق له في الاعادة
فيخاف فوتها والعجز يكون اسم الولي كذا في الخلاصة منه وهذه التفاريع التي ذكرناها انما هو مختار صاحب الهداية اما على
ظاهر الرواية فيجوز التيمم للكل عند خوف الفوت ولا فرق في جوازه عند الخوف بين كونه محدثا او جنبا او حائضا او نفساء
كما صرح به في النهاية وغيرها ولا بد من خوف فوت التكبيرات كلها لو اشتغل بالطهارة فان كان يرجو ان يدرك البعض
لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه اداء الباقي وحده كذا في البدائع والقنية وذكر ابن امير حاج انه لم يقف على التفصيل
في صلاة الجنازة فلله الحمد والمنة والاصل في هذه المسائل ان كل موضع يفوت الاداء لا الى خلف يجوز له التيمم وفي كل
موضع لا يفوت الاداء لا يجوز ثم اعلم بان الصلاة ثلاثة انواع نوع لا يخشى فواتها اصلا لعدم توقيتها كالنوافل ونوع يخشى
فواتها كصلاة الجنازة والعيد ونوع يخشى فواتها ويقضي بعد وقتها اصلها او بدلها كالجمعة والمكتوبات اما الاول فلا يتيمم لها
عند وجود الماء واما الثاني فيتيمم لها عند وجوده عندنا ومنعه الشافعي لانه تيمم مع عدم شرطه وقلنا هو مخاطب بالصلاة
عاجز عن الوضوء لا بعرض المسئلة فيجوز التيمم ويدل له تيممه عليه الصلاة والسلام لرد السلام مع وجود الماء على ما اسلفناه خشية
الفوات لانه لو رد بعد الفراغ لا يكون جوابا له وفيه ما تقدم من الاحتمال وروى ابن عدي في الكامل بسنده عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فجاتك الجنازة وانت على غير وضوء فتيمم ثم قال ابن عدي هذا مرفوع غير محفوظ والصحيح موقوف على
ابن عباس ورواه ابن ابي شيبة عنه ايضا ورواه الطحاوي في شرح الاثار وكذا رواه النسائي في كتاب الكنى وروى
البيهقي من طريق لجهه الدارقطني ان ابن عمر اتي بالجنازة وهو على غير وضوء فتيمم وصلى عليها والحديث اذا كثرت طرقه
وتعاضدت قويت فلا يضره الوقف لان الصحابة كانوا تارة يرفعون وتارة لا يرفعون ولو حضرت جنازة اخرى بعد
فراغه من الصلاة وخاف فوتها ففي المجمع يعيد عند محمد ولا يعيد عند ابي حنيفة وابي يوسف وذكر المص في المصفى ان
الخلاف فيما اذا لم يتمكن من التوضي بين الصلاتين اما اذا تمكن ثم فاتت التمكن يعيد التيمم اتفاقا في الولوالجية وعليه
الفتوى وذكر الحلواني ان التيمم في بلادنا لا يجوز للجنازة لان الماء حول مصلى الجنازة واما رواية النوادر فمطلقة كذا في معراج
الدراية في المستصفى لا يقال ان النص ورد في الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست في معناها الا انا نقول لما جاز اداء
اقوى الصلاتين باضعف الطهارتين لان يجوز اداء اضعف الصلاتين باضعف الطهارتين اولى او عيد ولو بناء
اي يجوز التيمم لخوف فوت عيد ولو كان الخوف بناء لما بينا انها تفوت لا الى بدل فان كان اماما ففي رواية الحسن لا يتيمم وفي ظاهر
الرواية يجزيه لانه يخاف الفوت بزوال الشمس حتى لو لم يخف لا يجزيه وان كان المقتدي بحيث يدرك بعضها مع الامام
لو توضأ لا يتيمم كما قدمناه في الجنازة وصورة الخوف في البناء ان يشرع في صلاة العيد ثم يسبقه حدث اماما كان
او مقتديا فهذه على وجوه ان كان لا يخاف الزوال ويمكنه ان يدرك شيئا منها مع الامام لو توضأ فانه لا يتيمم اتفاقا
لامكان اداء الباقي بعده وان كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له التيمم اتفاقا لتصور الفوات بالافساد
بدخول الوقت المكروه ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في خلال صلاته فتفسد
كذا في الهداية والمحيط وقيل لا يجوز البناء بالتيمم عنده لوجود الماء ويجوز ان يكون ابتداؤها بالتيمم والبناء بالوضوء كما قلنا
في جنب معه ماء قدر ما يكفي للوضوء فانه يتيمم ويصلي ولو سبقه حدث فيها فانه يتوضأ ويبني ودفع القياس مع الفارق
فان في المقيس عليه لا يلزم بناء القوي على الضعيف اذ التيمم هنا اقوى من الوضوء لانه يزيل الجنابة والوضوء لا يزيلها وفي المقيس
يلزم بناء القوي على الضعيف فكان الظاهر البناء اتفاقا وقد يقال انه غير لازم لان التيمم مثل الوضوء بدليل جواز اقتداء

بسبا نقض ان التيمم ينتقض بعد الاستناد الى وجود الماء هذا عام الماء

المتوضي بالمتيمم بوبده ماذكره قاضي خان في فصل المسح على الخفين من فتاواه ان المتيمم اذا اصابه حدث في خلال صلاته
فانصرف ثم وجد ماء توضأ وبنى والفرق بينه وبين المتيمم اذا وجد الماء في خلال صلاته حيث لا يبني انه يصير محدثا بالحدث السابق
لان الاصابة ليست بحدث وفي هذه الصورة لم ينتقض التيمم عند اصابته الماء فيعتمد الاستناد لاشتغاله بالحدث
الطاري على التيمم ويمكن ان يقال ان التيمم ينتقض عند رؤية الماء بالحدث السابق وان كان عقيبه حدث طاري بيان فيما
عن ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القي يوجب احداثا متعاقبة تجزي عنها وضوء واحد وحيها في انشا
الله تعالى في باب الحدث في الصلاة فلا يخالف ما ذكره قاضي خان فثبت ان البناء بالتيمم يتعلق عليه ولو شرع بالوضوء
ثم سبقه الحدث ولم يخف زوال الشمس ولا يرجو ادراك الامام قبل فراغه عند ابي حنيفة يتيمم ويبني وكذا لو شرع متيمما
والتيمم ثم اختلف المشايخ فمنهم من قال انه اختلاف عصر وزمان فكان في زمانه جبانة الكوفة بعيدة لو انصرف الى الوضوء
زالت الشمس بخوف الفوت فابو يوسف في زمنهما جبانة بغداد قريبة فافتيا على وفق زمنهما ولهذا قال شمس الائمة الحلواني
والسرخسي تقول لا في ديارنا لا يجوز التيمم للعيد ابتداء ولا بناء لان الماء محيط بمصلى العيد فيمكن التوضي والبناء بلا خوف الفوت
حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من جعله بناء ثم اختلفوا فمنهم من جعله ابتدائيا فيهما نظرا الى ان اللاحق يصلي
بعد فراغ الامام بلا فوت وابو حنيفة نظر الى ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته من رد
سلام او قهقهة ومنهم من جعله مبنيا على مسئلة وهي ان من افسد صلاة العيد لا قضاء عليه عنده فتفوت لا الى بدل
وعندهما عليه القضاء فتفوت الى بدل واليه ذهب ابو بكر الاسكاف لكن قال القاضي الاسبيجابي الاصح انه لا يقضي صلاة العيد
بالافساد عند الكل وفي شرح منية المصلي لقائل ان يقول بجواز التيمم في المصر لصلاة الكسوف والسنن الرواتب ما عدا
سنة الفجر اذا خاف فوتها لو توضأ فانها تفوت لا الى بدل فانها لا تقضى كما في العيد ولا سيما على القول بان صلاة العيد سنة كما
اختاره السرخسي وغيره واما سنة الفجر فان خاف فوتها مع الفريضة لا يتيمم وان خاف فوتها وحدها فعلى قياس قول محمد
لا يتيمم وعلى قياس قولهما يتيمم لان عند محمد اذا فاتته باشتغاله بالفريضة مع الجماعة يقضيها بعد ارتفاع الشمس وعندهما
لا يقضيها اصلا   لا لفوت جمعة ووقت   اي لا يبيح التيمم لخوف فوت صلاة الجمعة وصلاة مكتوبة وانما يجوز التيمم
لهما عند عدم القدرة على الماء حقيقة او حكما وفيه خلاف زفر كما قدمناه اما عدم جوازه لخوف فوت الجمعة فلانها تفوت
الى خلف وهو الظهر كذا في الهداية واورد ان هذا انما يتاتى على مذهب زفر اما على ظاهر المذهب المختار من ان الجمعة
خلف والظهر اصل فلا ودفع بانه منظور بصورة الخلف لان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر فكان الظهر خلفا صورة اصلا معنى
وقد جمع بينهما في المنافع فقال لانها تفوت الى ما يقوم مقامها وهو الاصل واما عدم جوازه لخوف فوت الوقت فلان
الفوات الى خلف وهو القضاء فان قيل فضيلة الجمعة والوقت تفوت لا الى خلف ولهذا اجاز للمسافر التيمم لها
وجازت الصلاة للراكب الخائف مع ترك بعض الشروط والاركان وكذا هذه الفضيلة الوقت قلنا فضيلة الوقت
والاداء وصف للمؤدي تابع له غير مقصود لذاته بخلاف صلاة الجنازة والعيد فانها اصل فيكون فواتها فوات اصل مقصود
وجوازها للمسافر بالنص لا لخوف الفوت بل لاجل انه يتعذر عليه النوائب ويحرج بالقضاء وكذا صلاة الخوف للخوف
دون خوف الفوت بهذا وقد قدمنا عن القنية ان التيمم لخوف فوت الوقت رواية عن مشائخنا وفرع عليها في باب
التيمم انه لو كان في سطح ليلا وفي بيته ماء لكنه يخاف في الظلمة ان نزل الى البيت يتيمم ان خاف فوت الوقت وكذا يتيمم في كلمه
لخوف البق او مطر او حر شديد ان خاف فوت الوقت وعلى اعتبار العجز لا خوف الفوت فرع محمد رحمه الله ما لو وعده
صاحبه ان يعطيه الاناء انه ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفاء بالعهد فكان قادرا على استعمال الماء ظاهرا
وكذا اذا وعد الكاسي العاري ان يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم تجزه الصلاة عريانا لما قلنا كذا في البدائع
ولم يعد ان صلى به وفي رحله ماء نسيه   اي ولم يعد ان صلى بالتيمم ناسيا الماء كائنا في رحله وهذا مما ينبغي عادة وكان نو
ضعا بعلمه وهو للبعير كالسرج للدابة ويقال للمنزل والاثاث وماواه رحل ايضا وهو المراد ينبهم نسي في رحله كذا
في لكن قد يقال فعلم لو كان الماء في موخرة الرحل يفيد ان المراد بالرحل الاول وقد عند ابي حنيفة ومحمد

في شرح الطحاوي

عند خوف فوت صلاته

التوريه

وقال ابو يوسف

وقال ابو يوسف يلزمه الاعادة قيد بالنسيان لان في الظن لا يجزي التيمم اجماعا ويعيد الصلاة لان الرحل معدن الماء عادة
فيفترض عليه الطلب كما يفترض عليه الطلب في العمرانات لان العلم لا يبطل بالظن بخلاف النسيان لانه من اضداد العلم
وظنه بخلاف العادة لا يعتبر وقيد بقوله في رحله لانه لو كان على ظاهره فنسيه ثم تيمم يعيد اتفاقا وكذا اذا كان على راسه
او معلقا في عنقه وقيد بكونه مما ينسى عادة لانه لو لم يكن كذلك كما اذا نسي الماء المعلق في مؤخر رحله وهو يسوق دابته
فانه يعيد اتفاقا وكذا اذا كان راكبا والماء في مقدم الرحل او بين يديه راكبا بخلاف ما اذا كان سائقا وهو في المقدم او راكبا
وهو في المؤخر فانه على الاختلاف وكذا اذا كان قايدا مطلقا وقيد بكونه موضوعا بعلمه لانه لو وضعه غيره ولو
عبده او اجيره بغير امره لا يعيد اتفاقا لان المرء لا يخاطب بفعل الغير كذا في النهاية وتبعه عليه جماعة من الشارحين
واليه اشار في فتح القدير وتعقبه في غاية البيان بان دعوى الاجماع سهو ليست بصحيح ونقل عن فخر الاسلام في شرح
الجامع الصغير انه على الاختلاف والحق ما في البدائع انه لا رواية لهذا نصا وقال بعض المشايخ ان لفظ الرواية
في الجامع الصغير يدل على انه يجزيه بالاجماع بانه قال في الرجل يكون في رحله ماء فنسيه يتيمم ثم ذكر ذلك
حيل عذرا عندهما فينبغي نوم ان يجعل عذرا عند الكل   ولفظ الرواية في كتاب الصلاة يدل على انه
على الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ماء في رحله وهو لا يعلم به وهذا انسب لاجل النسيان وعلى الثاني ابو يوسف وجهها
احدهما انه نسي ما لا ينسى عادة لان الماء من اعز الاشياء في السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان
القلب متعلقا به فالتحق النسيان فيه بالعدم والثاني ان الرحل موضع الماء غالبا لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا
كما في العمران ولهما انه عجز عن استعمال الماء فلا يلزمه الاستعمال وهذا لانه لا قدرة بدون العلم لان القادر على الفعل هو
الذي لو اراد تحصيله يتاتى له ذلك ولا تكليف بدون القدرة ولو فقدت قدرته بفقد سائر الالات جاز تيممه فاذا
فقد العلم وهو اقوى الالات اولى وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا يفيد بعدما قرر الثاني ابو يوسف لثبوت العلم نظرا الى الدليل
اتفاقا كما قال الكل في اكتساب العلم بها وانما المفيد ليس الا منع وجود العلة اي لا نسلم ان الرحل دليل الماء الذي ثبوته
يمنع التيمم اعني ماء الاستعمال بل الشرب وهو مفقود في حق غير الشرب انتهى ولو صلى عريانا او في رحله ثوب طاهر لم يعلم به ثم علم
قال بعضهم لزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي انه على الاختلاف وهو الاصح كذا في البدائع فان كان على الاختلاف فظاهر
وان كان بالاجماع فالفرق على قولهما ان الرحل معد للشرب لا للوضوء لكن يرد عليه لو صلى مع ثوب نجس ناسيا الطاهر فانها
كمسئلة الصلاة عاريا مع ان الرحل ليس معدا لماء الاستعمال بل لماء الشرب كما بينا وما وقع في شرح الكنز وغيره من
الفرق بينها وبين ما لو نسي ماء الوضوء فتيمم بان فرض الستر وازالة النجاسة فات لا الى خلف بخلاف الوضوء يتبادر عند التامل
الخاطر ان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوت الاصل يصير فاقد الطهورين فيلزمه
حكمه وهو التاخير عنده والتشبه عندهما بالمصلين كذا في فتح القدير ولقائل ان يقول قوله لان فوات الاصل الى خلف
صحيح واما قوله بل اذا فقد شرطه الى اخره فلعل عجز ان شرط جواز الخلف عدم القدرة على الاصل وقد فقد الشرط
بالقدرة على الاصل فكيف يجتمع فقد شرط الخلف مع فوات الاصل بل يلزم من فقد شرط الخلف وجود الاصل لان
شرطه فوات الاصل فقعده بوجوده ولا فرق في مسئلة الكتاب بين ان يذكر في الوقت او بعده ولو مر بالماء وهو
متيمم لكنه نسي انه تيمم ينتقض تيممه ولو ضرب الفسطاط على راس البير وقد غطي راسها ولم يعلم بذلك فتيمم وصلى
ثم علم بها امر بالاعادة واتفقوا على ان النسيان غير معفو في مسائل منها لو نسي المحدث غسل بعض اعضائه
ومنها لو صلى قاعدا متوهما عجزه عن القيام وكان قادرا ومنها ان الحاكم اذا حكم بالقياس ناسيا النص ومنها لو
نسي الرقبة في الكفارة فصام ومنها لو توضأ بماء نجس ناسيا ومنها لو فعل ما ينافي الصلاة ناسيا ومنها مسائل كثيرة
نأتي بها في اثنا الكتاب ان شاء الله تعالى   ويطلبه غلوة ان ظن قربه والا   اي يجب على المسافر طلب الماء
قدر غلوة ان ظن قربه وان لم يظن قربه لا يجب عليه وحد القرب بما دون الميل قيد به لان الميل وما فوقه بعيد لا يجب
الطلب وقيد بالمسافر لانه يطلب الماء في العمرانات واجب اتفاقا مطلقا وكذا لو كان بقرب منها وقد اختلفوا في مقدار

العلم

معد

ومنها ما لو فعل محظور الاحرام ناسيا

الطلب فاختار المصنف ما قدر بغلوة وهي مقدار رمية سهم كما في التبيين او ثلاث مائة ذراع كما في الذخيرة والمغرب الى
اربعمائة واختار في المستصفى انه يطلب مقدار ما يسمع صوت اصحابه ويسمعون صوته وهو الموافق لما قال ابو يوسف
سالت ابا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء ايطلب عن يمين الطريق او عن يساره قال ان طمع فيه فليفعل ولا يبعد فيضر
باصحابه ان انتظروه وبنفسه ان انقطع عنهم ويوافقه ما صحح في البدائع فقال والاصح انه يطلب قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته
بالانتظار فكان هو المعتمد وعلى اعتبار الغلوة فالطلب ان ينظر يمينه وشماله وامامه ووراءه غلوة كذا في الحقائق وظاهره انه
لا يلزمه المشي بل يكفيه النظر في هذه الجوانب وهو في مكانه وهذا اذا كان حواليه لا يستتر عنه فان كان بقربه جبل صغير
ونحوه صعده ونظر حواليه ان لم يخف ضررا على نفسه او ماله الذي معه او التخلف عن رحلته فان خاف لم يلزمه الصعود
والمشي كذا في التوشيح ولو بعث من يطلب له كفاه عن الطلب بنفسه وكذا لو اخبره من غير ان يرسله كذا في منية المصلي
ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف كذا
في السراج الوهاج وفي المستصفى وفي ايراد هذه المسئلة عقيب المسئلة المتقدمة لطيفة فان الاختلاف في تلك
المسئلة بناء على اشتراط الطلب وعدمه انتهى وعند الشافعي يجب الطلب مطلقا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء لان الوجود
تقتضي سابقة الطلب وهو دعوى لا دليل عليها لقوله تعالى انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا
فالوعد لا طلب ووجدك ضالا فهدى وقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا
ولم يطلبوا خطاياهم وقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقوله فوجدا فيها جدارا
يريد ان ينقض ولقوله عليه السلام من وجد لقطة فليعرفها ولا طلب من الواجد ولقوله من وجد زادا وراحلة وبقا
ثلاث وجد ماله وان لم يطلبه ووجد مرشا في نفسه ولم يطلبه فقد ثبت ان الواجد يتحقق من غير طلب والله تعالى جعل
شرط الجواز عدم الوجود من غير طلب فمن زاد شرط الطلب فقد زاد على النص وهو لا يجوز بخلاف العمرانات لان العدم وان
ثبت حقيقة لم يثبت ظاهرا الا ان كون المأتى العمرانات دليل ظاهر على وجود الماء لان قيام العمارة بالماء فكان العدم
ثابتا من وجه دون وجه وشرط الجواز العدم المطلق ولا يثبت ذلك الا في العمرانات الا بعد الطلب وبخلاف ما اذا غلب على ظنه
قربه لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين في حق وجوب العمل ولم تعمل في حق الاعتقاد كما في التحري في القبلة وكما في دفع الزكاة لو غلب
على ظنه فقره وكما اذا غلب على ظنه نجاسة الماء او طهارته واما اذا لم يغلب على ظنه قربه فلا يجب بل يستحب اذا كان على طمع من
وجود الماء كذا في البدائع وظاهره انه اذا لم يطمع لا يستحب له الطلب وعلله في المبسوط بانه لا فائدة فيه اذ لم يكن على
الرجاء منه ومما تقرر علم ان المراد بالظن غالبه والعزم بينهما على ما حققه اللامشي في اصوله ان احد الطرفين اذا قوي
وترجح على الاخر ولم ياخذ القلب ما ترجح ولم يطرح الاخر فهو ظن واذا عقد القلب على احدهما وترك الاخر فهو اكبر الظن
وغالب الراي انتهى وغلبة الظن هنا اما بان وجد امارة ظاهرة او اخبره مخبر كذا اطلقه في التوشيح وقيده في البدائع
بالعدل   ويطلبه من رفيقه فان منعه تيمم اي طلب الماء من رفيقه اطلقه هنا وفصل في الوافي فقال مع رفيقه ماء
فظن انه ان ساله اعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه تيمم وان شك في الاعطاء وتيمم وصلى فساله فاعطاه يعيد
وعلله في الكافي بانه ظهر انه كان قادرا وان منعه قبل شروعه واعطاه بعد فراغه لم يعد لانه لم يتبين ان القدرة كانت ثابتة
انتهى اعلم ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة وجوب السؤال من الرفيق كما يفيده ما في المبسوط قال واذا كان مع
رفيقه ماء فعليه ان يساله الا على قول الحسن بن زياد فانه كان يقول السؤال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع
الحرج ولكنا نقول ماء الطهارة مبذول عادة بين الناس وليس في سؤال ما يحتاج اليه مذلة فقد سال رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره انتهى واندفع بهذا ما وقع في الهداية وشرح الاقطع من الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه
فعنده لا يلزمه الطلب وعندهما يلزمه واندفع به ما في غاية البيان من ان قول الحسن حسن في الذخيرة نقلا عن الجصاص
انه لا خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فمراده فيما اذا غلب على ظنه منعه اياه ومرادهما عند غلبة الظن بعدم المنع في
المجتبى الغالب عدم الضنة بالماء حتى لو كان في موضع يجري الضنة عليه لا يجب الطلب منه انتهى ولو كان مع رفيقه دلو يجب ان يساله

ولو ساله

ولو ساله فقال انتظر حتى استقي فالمستحب عند ابي حنيفة ان ينتظر بقدر ما لا يفوت الوقت فان خاف ذلك تيمم وعندهما
ينتظر وان خاف فوت الوقت ووجه قولهما ان الوعد اذا وجد صار قادرا باعتباره لان الظاهر انه يوفيه وعلى هذا الخلاف
العاري اذا وعد له رفيقه الثوب كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير والتوشيح لو كان مع رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم
قبل ان يساله عنه وفي المجتبى راى في صلاته ماء في يد غيره ثم ذهب منه قبل الفراغ فساله فقال لو سالتني لاعطيتك
فلا اعادة عليه وان كانت العدة قبل الشروع يعيد لوقوع الشك في صحة الشروع والاصح انه لا يعيد لان العدة
بعد الذهاب لا تدل على الاعطاء قبله انتهى وقد قدمنا الفروع المتعلقة بها عن الزيادة في التوشيح واجمعوا
ان في الماء اذا وعده صاحبه ان يعطيه لا يتيمم وينتظر وان خرج الوقت والفرق بينهما ان القدرة في الاول لا تكون
الا بالملك وفي الثاني بالاباحة في المحيط ولو قرب من الماء وهو لا يعلم به ولم يكن بحضرته من يسئله عنه اجزاه التيمم لان
الجهل كالبعد عنه ولو كان بحضرته من يساله فلم يساله حتى تيمم وصلى ثم ساله فاخبره بماء قريب لم
تجز صلاته لانه قادر على استعماله بالسؤال كمن نزل بالعمرانات ولم يطلب الماء لم يجز تيممه
وان ساله في الابتدا فلم يخبره ثم اخبره بماء قريب جازت صلاته لانه فعل ما عليه انتهى   وان لم يعطه الا
بثمن مثله وله ثمنه لا يتيمم والا تيمم هذه المسئلة على ثلاثة اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في اقرب موضع
من المواضع الذي يعز فيه الماء او بالغبن اليسير او بالغبن الفاحش ففي الوجه الاول والثاني لا يجزيه التيمم لتحقق
القدرة فان القدرة على البدل قدرة على الاصل كالقدرة على ثمن الرقبة في الكفارة تمنع الصوم وفي الوجه الثالث
يجزيه التيمم لوجود الضرر فان حرمة ماله كحرمة نفسه والضرر في النفس مسقط فكذا في المال كذا في العناية
والنجس اذا لم يكن عنده ما يصلي فيه ولا يلزمه قطع الثوب من موضع النجاسة والمراد بالثمن الفاضل عن حاجته
على ما قدمناه واختلفوا في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر هو ضعف القيمة في ذلك المكان وفي رواية الحسن اذا
قدر ان يشتري ما يساوي درهما بدرهم ونصف لا يتيمم وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقيل ما لا يتغابن
في مثله لان الضرر مسقط واقتصر في البدائع والنهاية على ما في النوادر فكان هو الاولى وقد قدمنا انه اذا كان له مال
غايب ولكنه الشراء بثمن مؤجل وجب عليه الشراء بخلاف القرض قيد بالماء لان العاري اذا قدر على شراء الثوب
ولو اكثره مجروحا تيمم وبعكسه يغسل اي لو كان اكثر اعضاء الوضوء منه مجروحا في الحدث الاصغر او اكثر جميع
بدنه في الحدث الاكبر تيمم واذا كان الصحيح اكثر من المجروح يغسل لان للاكثر حكم الكل ويمسح على الجراحة ان لم يضره والا فعلى
الخرقة وقد اختلف في حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان براسه
ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من اعضاء الجرح جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر
من كل عضو من اعضاء الوضوء المذكورة جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا كذا في فتح القدير من غير ترجيح وفي الحقائق
والمختار اعتبار الكثرة من حيث عدد الاعضاء ولا يخفى ان الخلاف انما هو في الوضوء واما في الغسل فالظاهر ان يعتبر المراد
اكثر البدن صحيحا او جريحا الاكثرية من حيث المساحة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل
الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الباقي واختار القول الاول في الاختيار وقال انه احسن وفي الخلاصة انه الاصح
وفي فتح القدير تبعا للزيلعي انه الاشبه بالفقه وهو المذكور في النوادر واختار في المحيط الثاني وقال وهو الاصح وفي فتاوى
قاضي خان وهو الصحيح ولا يخفى انه احوط فكان اولى في القنية والمبتغى بالغين المعجمة بيده قروح يضره الماء دون سائر
جسده يتيمم اذا لم يجد من يغسل وجهه وقيل يتيمم مطلقا انتهى فهذا يفيد ان قولهم اذا كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح
محمول على ما اذا لم يكن باليدين جراحة كما لا يخفى   ولا يجمع بينهما اي لا يجمع بين التيمم والغسل لما فيه من الجمع
بين البدل والمبدل ولا نظير له في الشرع فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع بين التيمم وسؤر الحمار لان الفرض يتادى باحدهما لا بهما
فجمعنا بينهما لمكان الشك وكما لا يجمع بين التيمم والغسل لا يجمع بين الحيض والاستحاضة ولا بين الحيض والنفاس ولا
بين الاستحاضة والنفاس ولا بين الحيض والحبل ولا بين الزكاة والعشر ولا بين العشر والخراج ولا بين الفطر والزكاة ولا

ونظائر هذا الثوب

ما اذا وجد من يوضيه فانه لا يجب عليه لان الاعانة لا تلزم ولا مطالبة قبل حلوله خلاف

بين القدرية والعموم ولا بين القطع والضمان ولا بين الجلد والنفي ولا بين القصاص والكفارة ولا بين الحد والمهر ولا بين
المتعة والمهر وغيرها من المسائل الآتية في مواضعها ان شاء الله تعالى وما وقع في خزانة الفقه لابي الليث اي عشرة
لا تجتمع مع عشرة يلبس الجص كالاعمى **فرع** رجل تيمم للجنابة وصلى ثم احدث ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فانه يتوضأ به
للصلاة الاخرى وان توضأ به ولبس خفيه ثم مر بالماء ولم يغتسل حتى صار عادم الماء ثم حضرت الصلاة ومعه من الماء قدر
ما يتوضأ به فانه يتيمم ولا يتوضأ فان تيمم ثم حضرت الصلاة الاخرى وقد سبقه الحدث فانه يتوضأ به ويمسح خفيه وان
لم يكن مر بالماء قبل ذلك مسح على خفيه وما في الظهيرية في المحبوس في مكان نجس ولم يجد مكانا طاهرا ولا ماء
طاهرا ولا ترابا طاهرا لا يصلي حتى يجد احدهما وقال ابو يوسف يصلي بالايماء تشبها بالمصلين بركوع وسجود ومحمد في بعض
الروايات مع ابي حنيفة واجمعوا ان الماشي لا يصلي وهو يمشي والسابح لا يصلي وهو يسبح ولا السايف وهو يضرب بالسيف
وان خاف فوت الوقت وهذا اذا لم يمكنه ان ينقر الارض او الحايط بشيء فان امكنه يستخرج التراب الطاهر ويصلي
بالاجماع كذا في الخلاصة وجعل في المبسوط المسائل المجمع عليها مختلفا فيها اذا احدث الامام في صلاة الجنازة قال ابن الفضلي
ان استخلف متوضيا ثم تيمم وصلى خلفه اجزاه في قولهم جميعا وان تيمم هذا الذي احدث او اتم جازت صلاة الكل في قول
ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد وزفر صلاة المتوضيين فاسدة وصلاة المؤتمين جايزة وهذه المسئلة دليل
على ان في صلاة الجنازة يجوز البناء والاستخلاف ويصح فيها اقتداء المتوضي بالمتيمم كما في غيرها من الصلاة كذا في فتاوى
قاضي خان من التيمم وفي الخلاصة من كتاب الصلاة في صحة الاقتداء واما اقتداء المتوضي بالمتيمم في صلاة الجنازة فجايز
بلا خلاف انتهى وذكر الخلاف في كتاب الصلاة له ان من به وجع في الراس لا يستطيع معه مسحه يسقط عنه فرض المسح
في حقه انتهى وهذه مسئلة مهمة احببت ذكرها لغرابتها وعدم وجودها في غالب الكتب وقد افتى بها الشيخ سراج
الدين قارئ الهداية استاذ المحقق كمال الدين بن الهمام وبه اندفع ما كان قد توهم قبل الوقوف على هذا النقل
انه يتيمم لعجزه عن استعمال الماء وليس بعد النقل الا الرجوع اليه ولعل الوجه فيه ان محل المسح لذلك العضو حكما فيسقط
وظيفته كما في المعدوم حقيقة بخلاف ما اذا كان ببعض الاعضاء المغسولة جراحة فانه يغسل الصحيح ويمسح على الجرح
لان المسح عليه كالغسل لما تحته ولان التيمم مسح فلا يكون بدلا عن مسح وانما هو بدل عن غسل والراس ممسوح ولهذا لم
يكن التيمم في الراس وسياتي في اخر باب المسح على الخفين لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى في القنية مسافران
انتهيا الى ماء فزعم احدهما نجاسته فتيمم وزعم الاخر طهارته فتوضأ ثم جاء متوضئ بماء مطلق واقتدى بهما ثم سبقهما
الحدث في صلاته قد يقع قبل الاستخلاف واتم كل واحد منهما صلاة نفسه ولم يقتد بصاحبه لانه يعتقد ان صاحبه

ذكره بعد التيمم لان كلا منهما طهارة مسح وقدمه عليه لثبوته بالكتاب وهذا ثابت بالسنة على الصحيح كما سياتي والمسح لغة
امرار اليد على الشيء واصطلاحا عبارة عن رخصة مقدرة جعلت للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها والخف
في الشرع اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا وما الحق به وسمي الخف خفا من الخفة لان الحكم خف به من الغسل
الى المسح ويحتاج فيها الى معرفة ستة اشياء احدها معرفة اصل المسح والثاني معرفة مدته والثالث معرفة الخف
الذي يجوز عليه المسح والرابع معرفة ما ينقض به والخامس معرفة حكمه اذا انتقض والسادس معرفة صورته وقدم
المصنف الاول فقال اي جاز المسح على الخفين والصحة في العبادات على ما في التوضيح كونها بحيث توجب تفريغ
الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا
وهو المقصود الاخروي لكنه غير مقصود في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه
يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان تبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه
انتهى واختلف مشايخنا في جوازه ثابت بالكتاب او بالسنة فقيل بالكتاب على قراءة الجر فانها لما عارضت قراءة النصب
حملت على ما اذا كان متخففا وحملت قراءة النصب على ما اذا لم يكن متخففا واختاره في غاية البيان وقال الجمهور لم يثبت بالكتاب

وهو الصحيح

وهو الصحيح بدليل قوله الى الكعبين لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع والصحيح ان جوازه ثبت بالسنة كذا ذكره المصنف
في المستصفى واختاره صاحب المجمع في شرحه معللا بان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لان
الخف اعتبر مانعا سراية الحدث الى القدم فهي طاهرة وما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما وجعلوا
قراءة الجر عطفا على المغسول والجر للمجاورة وقد جاءت السنة بجوازه قولا وفعلا حتى قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر
وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال احمد ليس في قلبي شيء من المسح فيه اربعون حديثا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون المسح على الخفين ومن لم ير المسح عليهما جايزا من الصحابة فقد صح رجوعهم
كابن عباس وابي هريرة وعايشة وقال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر المسح ضال مبتدع ما روي ان ابا حنيفة
سيل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان تفضل الشيخين وتحب الختنين وترى المسح على الخفين وانما لم نجعله
واجبا في مواضع منها اذا كان معه ماء لو غسل به رجليه لا يكفي وضوءه ولو مسح على الخفين يكفيه فانه يتعين عليه
المسح ومنها ما لو خاف خروج الوقت لو غسل رجليه فانه يمسح ومنها اذا خاف فوت الوقوف بعرفة لو غسل رجليه ولم
ار من صرح بهذا من ايمتنا لكني رايته في كتب الشافعية وقواعدنا لا تابى كما لا يخفى ولم نجعله مستحبا لان من اعتقد
جوازه ولم يفعله كان افضل لاثابته بالغسل اذ هو اشق على البدن قال في التوشيح وهذا مذهبنا وبه قال الشافعي ومالك
ورواه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب والبيهقي عن ابي ايوب الانصاري وقال الشعبي والحكم وحماد والامام ابو الحسن الرستغفني
من اصحابنا ان المسح افضل وهو اصح الروايتين عن احمد اما لنفي التهمة عن نفسه لان الروافض والخوارج لا يرونه واما
للعمل بقراءة النصب والجر وعن احمد انهما سواء وهو اختيار ابن المنذر احتج من فضل المسح بقوله عليه السلام في حديث
المغيرة بهذا امرني ربي رواه ابو داود والامر اذا لم يكن للوجوب كان للندب ولنا حديث علي قال رخص لنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم الحديث ذكره ابن خزيمة في صحيحه وكذا في حديث صفوان ذكر الرخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان قيل فهذه
رخصة اسقاط لما عرف في اصول الفقه فينبغي ان لا يكون مشروعا ولا يثاب على اتيان العزيمة فيها اذ لا تبقى العزيمة
مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما في قصر الصلاة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا ايضا والثواب
باعتبار النزع والغسل واذا نزع صارت مشروعة وسقط سبب الرخصة في حقه ايضا فكان هذا نظير من ترك السفر
عنه بسبب رخصة سقوط القصر وليس لاحد ان يقول ان تارك السفر اثم انتهى وهكذا اجاب النسفي في شراح الهداية
واكثر الاصوليين ومبنى السوال على انه رخصة اسقاط ومنعه الشارح الزيلعي وخطاهم في تمثيله به في الاصول
لانه المنصوص عليه في عامة الكتب انه لو خاض ماء بخفه فانغسل اكثر قدميه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما
من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بمضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف انتهى ورده المحقق في فتح القدير
بان مبنى هذه التخطية على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على
ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال عنه بالمسح وبنوا عليه منع المسح
للمتيمم والمعذور بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سواء اذا لم
يبتل معه ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث لانه في غير محله فلا تجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو
لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب
الغسل كالفخذ وما في الظهيرية بلا فرق لو ادخل يده تحت الجرموق فمسح على الخفين وذكر فيها انه لم يجز وليس الا
لانه في غير محل الحدث والاوجه في ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لانتزاع الخف ثم اذا انقضت المدة انما لم يتقيد
بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل انتهى وظاهره تسليم التخطية لو صح الفرع وقد رد بعض
المحققين التخطية على تقدير صحة الفرع ايضا بان هذا سهو وقع من الزيلعي لان مرادهم بالمشروعية الجواز في نظر الشارع
بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل عليه تنظيرهم بقصر الصلاة فان اتى بالعزيمة

بان صلي اربعا وقعد علي الركعتين ياثم مع ان فرضه ثنتين وتحقيق جوابه ان المترخص مادام مترخصا لا تجوز له العمل بالعزيمة
فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر مادام مسافرا لا تجوز له الاتمام حتي اذا افتتحها بنية الاربع يجب قطعها
والافتتاح بالركعتين لما سياتي في صلاة المسافر فاذا افتتحها بنية ثنتين ونوى الاقامة اثنا الصلاة تحولت الي
الاربع فالمتخفف مادام متخففا لا تجوز له الغسل حتي اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه عن الغسل
واذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه والعجب انه مع وضوحه كيف وقع في كتب الاصول
كيف خفي علي فحول من العلماء الفحول انتهى اعلم ان العزيمة ما كان حكما اصليا غير مبني علي اعذار العباد والرخصة
ما بني علي اعذار العباد وهو الاصح في تعريفها عند الاصوليين كما عرف فيه اعلم ان في تتمة الفتاوى والعيون وفي
فتاوى الشيخ الامام ابوبكر محمد بن الفضل انه اذا ابتل قدمه لا تنتقض مسحه علي كل حال لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الي الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح وهو اتفقه مافي شرح الزاهدي سيا
نقله عن البحر المحيط وعن ابي بكر العياضي لا تنتقض وان بلغ الماء الركبة انتهى فقد علمت صحة ماتحته المحقق في فتح
القدير غير انه اقر القايل بانه اذا انتقضت المدة ولم يكن محدثا لا يجب عليه غسل رجليه علي هذا القول وتعقبه
تلميذه العلامة ابن امير حاج بانه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت المدة وهو غير محدث لان عند
النزع وانقضاء المدة يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الي الرجلين وحينئذ فيحتاج الي مزيل له عنهما حينئذ
ق للاجماع علي ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طار بعده فليتامل انتهى. قوله ولو امراة اي ولو كان الماسح امراة لاطلاق
النصوص وقد قدمناه ان الخطاب الوارد في احدهما يكون واردا في حق الاخر مالم ينص علي التخصيص واشار به الي
انه يجوز للحاجة ولغيرها سفرا وحضرا. قوله لا جنبا اي لا يجوز المسح علي الخفين لمن وجب عليه الغسل والمحقق
علي ان الرفع موضع النون فلا حاجة الي التصوير وحاصله انه اذا اجنب وقد لبس علي وضوء وجب نزع خفيه وغسل
رجليه وذكر شمس الائمة ان الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتاتى ذلك في الكفاية صورته توضأ ولبس
جوربين مجلدين ثم اجنب ليس له ان يشدهما ويغسل سائر جسده مضطجعا ويمسح عليه انتهى وبهذا اندفع مافي النهاية
من انه لا يتاتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وفي صورته مسافر اجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم احدث ووجد
مايكفي وضوءه لا تجوز له المسح لان الجنابة سرت الي القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذ لبسهما
علي طهارة ناقصة فيفتقر غسلهما فاذا فعل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي للوضوء توضأ ومسح لان هذا الحدث يمنع
الخف السراية لوجوده بعد اللبس علي طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك بماء كثير عاد جنبا فاذا لم يغتسل حتي تقدم
تيمم له فاذا احدث بعد ذلك وعنده ما للوضوء توضأ وغسل رجليه لانه عاد جنبا فاذا احدث بعد ذلك وعنده ما للوضوء
فقط توضأ ومسح وعلي هذا تجري المسايل وقد ذكر شراح الهداية ان هذا تكلف غير محتاج اليه في فتح القدير انه
يفيد انه تشترط لجواز المسح كون اللبس علي طهارة اي الطهارة الكاملة التيمم معللا بان طهارة التيمم ليست بطهارة كاملة
فان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة حسا فمنع تاثيره
في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح علي خلاف القياس وانما ورد
من فعله صلي الله عليه وسلم علي طهارة الماء ولم يرد من قوله ما يوسع مورده فيلزم فيه الي قصره علي مورد الشرع ح
وحديث صفوان صريح في منعه للجنابة انتهى وهو مارواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة
ليها بسند صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليا
لا من جنابة ولكن من بول او غايط ونوم وروي الامن جنابة في كتب الحديث المشهورة وروي بحرف النفي وكلاهما صحيح
ولكن المشهور رواية الاستثنا بالا ووقع في كتب الفقه ولكن عن بول او غايط او نوم بأو والمشهور في كتب الحديث
بالواو وكذا ذكر النووي في معراج الدراية معزيا الي المجتبي سالت استاذي نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضأ
ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وما ذكروا من الصور ليس بصحيح لان الجنابة

لانغو

كمن ذكر نظير مطلوب لبس خفه علي الطهارة ومسح عليها فدخل الماء احدهما ووصل الكعب حتي صار جميع الرجل مغسولا يجب غسل الاخرى وان لم يبلغ الكعب لا تنتقض مسحه وان اصاب الماء اكثر احدى رجليه انتقض صح

لا نغود علي الاصح انتهى ولم يتعقبه ولا يخفي ضعفه فانهم صرحوا بان التيمم ينتقض برؤية الماء فان كان جنبا وتيمم عادت
الجنابة برؤية الماء وان كان محدثا عاد الحدث والذي يدل علي ان الصورة المتقدمة تكلف انها لا تناسب وضع
المسئلة اذ وضعها عدم جواز المسح للجنب في الغسل وماذكر انما هو عدم جوازه في الوضوء ولذلك في شرح
منية المصلي قوله من كل حدث موجب للوضوء احترازا من الجنابة وما في معناها مما يوجب الغسل كالحيض علي
اصل ابي يوسف في حق المراة اذا كانت مسافرة لان اقل الحيض عنده يومان والاكثر من اليوم الثالث
والنفاس فانه لا يجوز المسح علي الخفين في هذه الاحداث عن غسل الرجلين لعدم جعل الخف مانعا من سرايتها الي
الرجل شرعا كما صرح به في الجنابة حديث صفوان المتقدم وبقياس الحيض والنفاس في ذلك عليها ان لم يكن فيه
اجماع انتهى وانما جعل الحيض مبنيا علي اصل ابي يوسف لظهور انه لا يتاتى علي اصلهما فانها اذا توضأت ولبست
الخفين ثم حاضت وتوضأت ومسحت ثم حاضت كان ابتدا المدة من وقت الحدث فاذا انقطع الدم لثلاثة ايام
انتقض المسح قبلها فلا يتصور انه يمنع المسح لاجل غسل الحيض لانه امتنع لانقضاء مضي المدة وان لبسهما في الحيض
فغسل الرجلين واجب لفوات شرط المسح وهو لبس الخفين علي الطهارة والمقصود تصوير المسئلة بحيث لا يكون مانع
من مسح الخفين سوى وجود الاغتسال وصورته عدم مسح النفسا انها لبست علي طهارة ثم نفست وانقطع قبل
ثلاثة ويوم مسافرة او يوم وليلة وهي مقيمة. قوله ان لبسهما علي وضوء تام وقت الحدث. يعني المسح جائز
بشرط ان يكون اللبس علي طهارة كاملة وقت الحدث وذكر التمام لدفع توهم النقصان الذاتي له كما اذا توضأ بنفقة ليحسبها
الماء لا الاحتراز عن طهارة اصحاب الاعذار بالنسبة الي ما بعد الوقت اذا توضأوا ولبسوا مع وجود الحدث الذي
ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد من المشايخ ويعني طهارة التيمم ونبيذ التمر بالقول بنقض الوضوء به عند وجود الماء
وقيد الماء المطلق الطهور فانه في الحقيقة لا نقص في شيء من هذه الطهارات بل يمكن ماتقي شرطها الماء المطلق الطهور
في حق الاصحاء وتحرير المسح لاصحاب الاعذار انه اذا كان العذر غير موجود وقت الوضوء واللبس فانه يمسح كالاصحاء
حتي اذا كان مقيما فيوما وليلة من وقت الحدث العارض له علي الطهارة المذكورة بعد اللبس وان كان مسافرا فثلاثة
ايام ولياليها من وقت الحدث المذكور لان الحدث المذكور صادف لبسهما علي طهارة كاملة مطلقا فجاز له
المسح في الوقت وبعده الي تمام المدة بخلاف ما اذا لبس بطهارة العذر بان وجد العذر مقارنا للوضوء او اللبس
او لهما او فيما بينهما واستمر علي ذلك حتي لبس فانه حينئذ انما يمسح في الوقت كلما توضأ لحدث غير ما ابتلي به ولا يمسح
خارج الوقت بناء علي ذلك اللبس لان الحدث في هذه الصورة صادف بالنسبة الي الوقت لبسا علي طهارة كاملة
بدليل ان الشارع الحق ذلك الحدث الذي ابتلي به بالعدم فيه حتي جوز له اداء الصلاة معه فيه فصادف بالنسبة
الي خارج الوقت لبسا علي غير طهارة بدليل ان الشارع لم يجوز له اداء الصلاة فيه وان لم يوجد منه حدث اخر فان هذه اية
علي الحدث السابق عليه اذ خروج الوقت ليس بحدث حقيقة بالاجماع فبان ان اللبس في حقه حصل لا علي طهارة فلاجرم
ان جاز له المسح في الوقت لا خارجه في حكمه انه لا يمسح بعد خروج الوقت في ثلاثة احوال ويمسح في حال واحدة واما
في الوقت فيمسح مطلقا كذا في الظهيرية وغيرها وشمل كلام المصنف صورا منها ان يبدا بغسل رجليه ثم يلبسهما ثم يكمل الوضوء
ومنها ان لا يتوضأ الا رجليه ثم يغسل واحدة ويلبس خفيها ثم يغسل الاخرى ويلبسه ومنها ان يبدا بلبس الخفين ثم يتوضأ
الا رجليه ثم يخوض فتبتل رجلاه مع الكعبين او عكسه بان ابتل رجلاه ثم توضأ وفي جميع هذه الصور يجوز له المسح
اذا احدث لتمام الطهارة وقت الحدث وان لم يوجد وقت اللبس فظهر بهذا ان قوله وقت الحدث قيد لابد منه وبه
يندفع ما ذكره في التبيين من انه زيادة بلا فايدة لان قوله ان لبسهما علي وضوء تام يغني عنه لان اللبس يطلق علي ابتدا اللبس
وعلي الدوام عليه ولهذا احنث بالدوام عليه في يمينه لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فيكون معناه ان وجد لبسهما علي وضوء
تام سواء كان ذلك اللبس ابتدا او بالدوام عليه فلا حاجة الي تلك الزيادة انتهى ووجه دفعه ان الفعل دال علي الحدث
ولا دلالة له علي الدوام والاستمرار قال المحقق التفتازاني في اول المطول الاسم يدل علي الدوام والاستمرار والفعل انما يدل

على الحقيقة دون الاستغراق انتهى فالمعنى ان الشرط حدوث الحدث على طهر في الجملة عند اللبس بشرط ان تتم تلك الطهارة
عند الحدوث ولو لم يقيد التام بوقت الحدث لتبادر تقييده بوقت اللبس وحصول الطهر التام قبله كما هو مقتضى لفظة
على وبعد ما قيد بوقت الحدث لم يبق احتمال تقييده بوقت اللبس وكون الفعل المطلق على الدوام في مسألة اليمين انما
هو بطريق المجاز لان الكلام في تبادر المعنى الحقيقي فلولا التقييد بوقت الحدث لتبادر الفهم الى المعنى الحقيقي فان قيل
المفهوم من الكتاب عدم الجواز عند كون اللبس على طهر تام وقت اللبس مع انه ليس كذلك قلنا التام وقت الحدث اعم
من التام فيه فقط والتام فيه وقبله ايضا والتام وقت اللبس يكون تاما وقت الحدث وقال الشافعي لا بد من لبسهما
على وضوء تام ابتداء لما في الصحيحين عن المغيرة كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني
ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما واهويت بمعنى قصدت ولما اخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما من حديث ابي بكرة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما
ونص الشافعي على ان اسناده صحيح والبخاري على انه حديث حسن والجواب ان معنى ادخلتهما ادخلت كل واحدة
الخف وهي طاهرة لانهما اقترنا في الطهارة والادخال لان ذلك غير متصور عادة وهذا كما يقال دخلنا البلد ونحن ركبان
يشترط ان يكون كل واحد راكبا عند دخولها ولا يشترط ان يكون جميعهم ركبانا لكن يصدق على الصورة الاخيرة التي ذكرنا ها
وهي ما اذا ابتدا لبسهما ثم توضا الى اخره نظرا الى ابتداء اللبس لا الى ما بعد الوضوء الكامل المشتمل على غسلهما بعد ذلك
لكن اهل المذهب ليسوا معتدين بابتداء اللبس في هذه الصورة بل انهم معتدون باستمراره لهما بهذا الوضع
الحدث بعده على طهارة كاملة لعلمهم ان المقصود وقوع المسح على خف يكون ملبوسا عند اول حدث يحدث على طهارة
كاملة وهذا المقصود موجود في هذه الصورة كما في الصور الاخر الاتية اى في الوجه الذي فعل فيه الوضوء بتمامه ثم قال لو
نزع رجليه من خفيه ثم اعادهما اليهما من غير اعادة لغسلهما انه يمسح على الخفين اذا احدث بعد ذلك قبل مضي المدة
بالاجماع وهذا ظاهر في انه لا اثر لعدم الاكمال قبل ابتداء اللبس في المنع من جواز المسح اذا وجد الاكمال قبل ابتداء اللبس قبل
الحدث على ان كلا من الحديثين المذكورين ليس معترضا لعدم الجواز في هذه الصورة اللهم الا ان كان حديث ابي بكرة بطريق
مفهوم المخالفة وهو طريق غير صحيح عند اهل المذهب على ما عرف في علم الاصول مع ان كلا منهما وما ماثلهما يجوز ان يكون
خرج مخرج البيان لما هو الاكمل في ذلك والاحسن واهل المذهب قايلون بان هذا الذي عينه مخالفوهم محل الجواز نظرا الى هذه
الاحاديث هو الوجه الاكمل قوله واعلم ان في قوله وقت الحدث توسعا والمراد قبيل الحدث اي متصلا به لان وقت الحدث
لا يجامع الطهارة فكيف يكون طاريا له وانما اراد المبالغة في اتصال الوضوء التام بالحدث حتى كانهما في وقت واحد كذا ذكر
مسكين في شرحه وقد افصح المصنف عن مراده في الكافي فقال شرطه ان يكون الحدث بعد اللبس طاريا على وضوء تام وقد
ذكر في التوشيح انه لو توضا للفجر وغسل رجليه ولبس خفيه وصلى ثم احدث وتوضا للظهر وصلى ثم للعصر كذلك ثم
تذكر انه لم يمسح راسه في الفجر نزع خفيه ويعيد الصلوات لانه تبين ان اللبس لم يكن على طهارة تامة وان تبين انه
لم يمسح في الظهر فعليه اعادة الظهر خاصة لتيقنه انه ان كان على طهارة في العصر تامة فتكون طهارته للعصر تامة ولا
ترتيب عليه للنسيان وذكر السراج الوهاج معزيا الى الفتاوى رجل ليس له الا رجل واحدة يجوز له المسح على الخف في البدا ع
لو توضا ومسح على جبائر قدميه ولبس خفيه او كانت احدى رجليه صحيحة فغسلها ومسح على جبائر الاخرى ولبس خفيه ثم احدث
فانه لم يكن برا الجرح مسح على الخفين لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحتها فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو
ادخلهما مغسولتين حقيقة في الخف وان كان برا الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق فظهر ان اللبس حصل
لا على طهارة انتهى في المحيط وان لبس الخف ثم مسح على الجبيرة ثم برا قبل مدته لانه لزمه غسل ما برا بحدث سابق عن اللبس
وان لم يحدث حتى برا اغسل موضعه ثم احدث فله ان يمسح على خفيه لانه لما غسل ذلك الموضع فقد كملت الطهارة
فيكون الحدث طاريا على طهارة كاملة وان احدث قبل ان يغسل موضع الجراحة بعد البرء لا يمسح بل ينزع الخف لان الحدث
طرا على طهارة ناقصة انتهى اعلم انا قد قدمنا ان عدم مسح المتيمم بعد وجود الماء لم يستفد من اشتراط اللبس على الوضوء التام

لكن لا يصدق ح

بعد الوضوء الكامل ... لا مسح له اللبس ... لعين الحدث نعم ... وجه الحدث بعده ح

لان طهارة

لان طهارة التيمم ناقصة لما علمت من انها كالتي بالماء مانع الشرع عنها لانه لو جاز المسح بعد وجود الماء لكان الخف رافعا للحدث
الذي حل بالقدم لان الحدث الذي يظهر عند وجود الماء هو الذي كان حلها قبل التيمم لكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح
بناء على اعتبار الخف مانعا شرعا سراية الحدث الذي يطرا بعده الى القدمين وبهذا يظهر ضعف ما في شرح الكنز
من جعله طهارة التيمم ناقصة كما لا يخفى قوله يوما وليلة للمقيم وللمسافر ثلاثة هذا بيان لمدة المسح اي صح المسح يوما
وليلة الى اخره وهذا قول جمهور العلماء منهم اصحابنا والشافعي واحمد والحجة لهم احاديث كثيرة صحيحة يطول سردها
وقد اختلف النقل عن مالك في جوازه للمقيم ومشى ابو زيد في رسالته على جوازه للمقيم قوله من وقت الحدث بيان
لاول وقته ولا يعتبر من وقت المسح الاول كما هو رواية عن احمد واختاره جماعة منهم النووي وقال لانه تقتضيه احاديث
الباب الصحيحة ولا من وقت اللبس كما هو يحكى عن الحسن البصري واختاره السبكي من متاخري الشافعية لانه وقت جواز
الرخصة والحجة للجمهور ان احاديث الباب كلها دالة على ان الخف جعل مانعا من سراية الحدث الى الرجل شرعا فتعتبر المدة
من وقت المنع لان ما قبل ذلك طهارة الغسل ولا تقدير فيها فاذن التقدير في التحقيق انما هو لمدة منعه شرعا وان كان
ظاهر اللفظ التقدير للمسح او اللبس والخف انما منع من وقت الحدث في المبسوط لشمس الائمة السرخسي وابتداؤها
عقيب الحدث لانه لا يمكن اعتبار المدة من وقت اللبس فانه لو لم يحدث بعد اللبس حتى يمر يوم وليلة لا يلزمه نزع
الخف ولا يمكن اعتباره من وقت المسح لانه لو احدث ولم يمسح ولم يصل اياما لا اشكال انه لا يمسح بعد ذلك فكان العدل
في اعتباره من وقت الحدث انتهى كذا في النهاية ومعراج الدراية معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام فاستفيد منه ان مضي
المدة رافع لحكم المسح اعم من كونه مسح اولا فالاولى ان تجعل مضي المدة ناقضا للمسح لانه يعلم اذا لم يكن هناك مسح
فلا اثر لمضيها كما لا يخفى وثمرة الاختلاف تظهر فيمن توضا بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم احدث بعد
طلوع الشمس ثم توضا ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول الجمهور يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم
الثاني ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت المسح الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني
ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت اللبس يمسح الى ما بعد طلوع الفجر من اليوم الثاني
ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا في معراج الدراية معزيا الى المجتبى والمقيم في مدة مسحه قد لا يتمكن الا من
اربع صلوات وقتية بالمسح بان توضا ولبس خفيه قبل الفجر ثم طلع الفجر وصلاها وقعد قدر التشهد فاحدث لا يمكنه
ان يصلي من الغد على عينه الا الى لاعتراض ظهور الحدث في اخر الصلاة وقد يصلي خمسا وقد يصلي ستا كمن اخر
الظهر الى اخر الوقت ثم احدث وتوضا ومسح وصلى الظهر في اخر وقته ثم صلى الظهر من الغد وقد يصلي على هذا الوجه
سبعا على الاختلاف انتهى قوله على ظاهر خفيه بيان لمحل المسح حتى لا يجوز مسح باطنه او عقبه او ساقيه او جوانبه
او كعبه في المبتغي بالغين المعجمة وظهر القدم من رؤس الاصابع الى معقد الشراك انتهى في المحيط ولا يسن مسح
باطن الخف مع ظاهره خلافا للشافعي لان السنة شرعت مكملة للفرائض والاكمال انما يتحقق في محل الفرض لا في غيره
انتهى وفي غيره نفي الاستحباب وهو المراد واحتج الشافعي بحديث المغيرة بن شعبة قال وضأت رسول الله صلى الله عليه
وسلم في غزوة تبوك فمسح اعلى الخف واسفله رواه ابو داود ولنا ما رواه ابو داود والبيهقي من طرق عن علي رضي الله عنه لو
كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه اراد
ان اصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس وانما طريقها التوقيف وغير جائز استعمال القياس في رد التوقيف وكان
القياس ان يكون باطن الخف اولى بالمسح لانه يلاقي الارض بما عليها من طين وتراب وقذر والذي يلي ظاهره الا انه لم
يستعمل القياس لانه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهر الخف دون باطنه وهذا يدل على ان مراده كان نفي
القياس مع النص كذا ذكر الجصاص في اصوله انتهى كذا في غاية البيان وهذا يفيد كما هو ما في النهاية وغيرها ان
المراد بالباطن عندهم محل الوطي لا ما يلاقي البشرة ونقلهم المحقق في فتح القدير بانه تقديره لا يظهر اولوية مسح
باطنه لو كان بالراي بل المتبادر من قول علي رضي الله عنه ذلك ما يلاقي البشرة وهذا لان الواجب من غسل الرجل في الوضوء

ليس لازالة الخبث بل الحدث ومحل الوطئ من باطن الرجل فيه كظاهره وكذا ما روي عن علي فيه بلفظ لكان اسفل الخف
اولى بالمسح من اعلاه يجب ان يراد بالاسفل الوجه الذي يلاقي البشرة لانه اسفل من الوجه الاعلى المحاذي للسماء كما
ذكره الشيخ وما روي انه مسح اعلاه واسفله فقد ضعفه الترمذي وابو داود وغيرهما ولو صح فمعناه ما يلي الساق
وما يلي الاصابع توفيقا بينه وبين حديث علي كذا في غاية البيان واورد انه ينبغي جواز مسح الاسفل والعقب لانه
خلف عن الغسل فيجوز في جميع محل الغسل كمسح الرأس وان ثبت مسحه عليه السلام على الناصية اجيب بان
فعله عليه السلام ابتداء غير معقول فيعتبر جميع ما ورد به الشرع من رعاية الفعل والمحل بخلاف مسحه على الناصية فانه بيان
ما ثبت بالكتاب لا نصب الشرع فيجب العمل بقدر ما يحصل به البيان وهو المقدار لان المحل معلوم بالنص فلا حاجة
الى جعل فعله بيانا له ونقض بانه ينبغي ان يجب المسح الى الساق رعاية لجميع ما ورد به الشرع فينبغي ان لا يجوز قدر
ثلاث اصابع الابعض ولم يجب عنه في فتح القدير وبانه ينبغي انه لو بدا من الساق لا يجوز لما ذكرنا واجاب عن الثاني في فتح
القدير بانه لا يجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتداء والانتهاء للعلم بان المقصود ايقاع البلة على المحل واجاب
عن الاول في معراج الدراية بانه روي انه عليه الصلاة والسلام مسح على خفيه من غير ذكر مده الى الساق كما روي انه مد
فجعل المفروض اصل المسح والمد سنة جمعا بين الادلة ونقض بانه ينبغي حمل المطلق على المقيد لانهما لو وردا في حكم
واحد في محل واحد كما في كفارة اليمين اجيب ان الروايتين لا يستويان في الشهرة بل المطلق هو المشهور دون
المقيد ولئن سلمنا تساويهما لا يجب الحمل ايضا لامكان الجمع بان مسحه عليه السلام لم تقتصر على مرة واحدة فلا يكون
الاطلاق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة بل في متعددة في نفسه فتثبت اصل المسح وسنية المد ونقض
بانه ينبغي ان يستحب الجمع بين المسح الظاهر والباطن لكونهما مرويين والجمع ممكن فتثبت فرضية المسح وسنية المسح على الظاهر
والباطن واجيب بان في احدى الروايتين احتمالا كما قدمناه فلا تثبت بالشك وكان ينبغي على هذا ان يكون في صوم
الكفارة يطلق للعموم واجبا والتتابع سنة ويكون هذا جمعا بين القرائتين وهذا والله اعلم لم يرتضه المحقق في فتح القدير
بما اجاب به في معراج الدراية في البدائع ما يصلح جوابا عنه في فتح القدير فانه استدل على فرضية ثلاث اصابع بحديث انه عليه الصلاة
والسلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع قال وقد اخرج مخرج التفسير للمسح والاصابع اسم جمع واقل الجمع الصحيح
ثلاثة فكان هذا تقدير المسح بثلاث اصابع اليد انتهى وعلى هذا ذكر الاقطع استدل الكمال في المستصفى بان النبي عليه
الصلاة والسلام راى رجلا يغسل خفيه فقال صلى الله عليه وسلم انما يكفيك مسح ثلاث اصابع انتهى وقد صرح في الكفاية
وفي قوله مرة اشارة الى انه لا يسن تكراره كمسح الرأس عملا بما ورد انه عليه السلام مسح على ظاهر خفيه بالاصابع بطريق
الاشارة اذ الخطوط انما تكون اذا مسح مرة كذا في المستصفى ولم يذكر المص الخطوط للاشارة الى الرد على ما يفهم من عبارة
الطحاوي انه الفرض كما هو ظاهر المجتبى فانه ذكر ان اظهار الخطوط في المسح ليس بشرط في ظاهر الرواية ثم قال وقال
الطحاوي المسح على الخفين خطوطا بالاصابع انتهى والظاهر ظاهر الرواية نعم اظهار الخطوط شرط السنة
قوله ثلاث اصابع بيان لمقدار آلة المسح بطريق المنطوق ولبيان القدر الممسوح بطريق اللزوم واراد اصابع اليد لما ذكره
في المستصفى كذا اطلقه غير واحد من مشايخ المذهب وعزاه في الخلاصة الى ابي بكر الرازي وفي الاختيار وغيره الى محمد
وقيدها قاضي خان بكونها من اصغر اصابع اليد وقال الكرخي ثلاث اصابع من اصابع الرجل والاول الصحيح كذا في كثير من
الكتب لان اليد آلة المسح والثلاثة اكثر اصابعها وقد تقدم دليله من السنة من البدائع وغيرها وقد ذكر كثير
من المشايخ ان الثلاث فرض المسح وبعض عليه كما في المحيط ومرادهم به الواجب لانه ثابت بالسنة فيكون المراد
بالفرض الفرض التقديري دون الفرض الاصطلاحي فانه ليس ثابتا بدليل قطعي ولانه مختلف فيه كذا في التوشيح لكن الحاجة الى هذا
لان مشايخنا يطلقون اسم الفرض على ما ثبت بظني اذا كان الجواز يفوت بفوته كغسل المرافق والكعبين وقد بيناه
هناك وفي تقدير الفرض بثلاث اصابع اشارة الى انه لو قطعت احدى رجليه وبقي منها اقل منه او بقي ثلاث اصابع
لكن من العقب لا من موضع المسح فلا يمسح على الصحيحة او المقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقي كما لو قطعه من الكعب

غسل

غسل الجميع ولا يمسح وهذا التقدير لا بد منه في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز واستفيد منه انه
لو مسح باصبع واحدة ومدها حتى بلغ مقدار الثلاث من غير ان ياخذ ماء جديدا لا يجزئ ولو مسح باصبع واحدة ثلاث
مرات واخذ لكل مرة ماء جاز ان مسح كل مرة غير الموضع الذي مسحه كانه مسحه بثلاث اصابع كذا في فتاوى قاضي خان ولو
مسح بالابهام والسبابة ان كانتا مفتوحتين جاز لان ما بينهما مقدار اصبع ولو مسح باصبع واحدة بجوانبها الاربع فينبغي
ان يجزئ بالاتفاق على الاصح بخلاف مسح الرأس فان فيه اختلافا فالصحيح في البدائع الجواز بناء على التقدير بثلاث اصابع
وصحح شمس الائمة السرخسي وغيره عدم الجواز بناء على التقدير بالربع وهنا لما اتفقوا في الاصح على الثلاث كان الاجزاء
متفقا عليه كما لا يخفى وانما قيدنا الاتفاق بالاصح لان المص في الكافي قال والكلام فيه كالكلام في مسح الرأس فمن شرطه
ثمة الربع شرط الربع هنا ومن شرط الادنى شرطه هنا وفيه نظر لان هناك الراجح الربع وهنا الراجح الثلاث كما لا يخفى
وفي منية المصلي ولو مسح برؤوس الاصابع والكف لا يجزئ الا ان يكون الماء متقاطرا كذا في الخلاصة ولو
مسح باطراف اصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا او لا هو الصحيح وما في المنية اولى مما في الخلاصة كما لا يخفى في البدائع لو وضع
ثلاث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لا يجوز بلا خلاف بين اصحابنا ولو اصاب موضع المسح ماء المطر قدر ثلاث
اصابع جاز وكذا لو مشى في حشيش مبتل بالمطر ولو كان مبتلا بالطل او اصاب الخف طل قدر الواجب قيل يجوز
لانه ماء وقيل لا يجوز لانه نفس دابة في البحر يجذبه الهواء والاول هو الاصح كذا في الخلاصة ولو مسح بظاهر كفه جاز والمستحب
ان يمسح بباطن كفه انتهى وكان المراد به باطن الكف والاصابع ولو قال بباطن اليد لكان اولى كذا في شرح منية المصلي وفيه
نظر لان صاحب الخلاصة نقل انه ان وضع الكف مع الاصابع ومدهما كلاهما حسن والاحسن الثاني انتهى فوضع
الكف وحدها دون الاصابع مستحب حسن وان كانت مع الاصابع احسن ولو توضأ ومسح ببلة بقيت على كفه بعد
الغسل يجوز سواء كانت البلة قاطرة او لم تكن كذا في فتاوى قاضي خان وغيرها وصرح في الخلاصة بانه الصحيح ولو مسح
رأسه ثم مسح خفيه ببلة بقيت على كفه لا يجوز وكذا لو اخذه من لحيته والحاصل ان البلل اذا بقي في كفيه بعد غسل
عضو من المغسولات جاز المسح به لانه بمنزلة ما لو اخذه من الاناء واذا بقي في يده بعد مسح عضو ممسوح او اخذه من عضو
من اعضائه لا يجوز المسح به مغسولا كان ذلك العضو او ممسوحا لانه مسح ببلة مستعملة ويستثنى من هذا الاطلاق
مسح الاذنين فانه جائز ببلة بقيت بعد مسح الرأس سنة عندنا كما قدمناه والمسح يذكر ويؤنث كذا في شرح الوقاية
قال يبدأ من الاصابع الى الساق بيان للسنة حتى لو بدأ من الساق الى الاصابع او مسح عليها عرضا جاز لحصول المقصود
الا انه خالف السنة وكيفيته كما ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان يضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه
الايمن واصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر من قبل الاصابع فاذا تمكنت الاصابع يمدها حتى ينتهي الى
اصل الساق فوق الكعبين لان الكعبين يلحقهما فرض الغسل ويلحقهما سنة المسح وان وضع الكف مع الاصابع كان
احسن هكذا روي عن محمد انتهى ويدل للاحسنية ما رواه ابن ابي شيبة من حديث المغيرة انه وضع يده اليمنى على خفه
الايمن ويده اليسرى على خفه الايسر ثم مسح اعلاهما مسحة واحدة الحديث ولم يقل وضع كفه وفي الخلاصة وفتاوى
الولوالجي وغيرهما وتفسير المسح على الخفين ان يمسح على ظهر قدميه ما بين اطراف الاصابع الى الساق ويفرج بين
اصابعه قليلا انتهى وهذا يفيد ان الاصابع غير داخلة في المحلية وما في الكتاب كغيره من المتون والشروح يفيد
دخولها ويتفرع عليه انه لو مسح ثلاث اصابع يده على اصابع كل رجل دون القدم فعلى ما في الكتاب يجوز لوجود
المحلية وعلى ما في اكثر الفتاوى لا يجوز لعدمها وقد صرح به قاضي خان في فتاواه فقال رجل له خف واسع الساق
ان بقي من قدمه خارج الساق في الخف مقدار ثلاث اصابع بعضه من القدم وبعضه من الاصابع لا يجوز المسح عليه حتى
يكون مقدار ثلاث اصابع كلها من القدم ولا اعتبار للاصابع انتهى فليتنبه لذلك والله الموفق للصواب قال
والخرق الكبير يمنعه قال المص في المستصفى يجوز الكبير بالباء منقوطة من تحت والثاء بثلاث من فوق والتفاوت بينهما ان
الاول يستعمل في الكمية المتصلة والثاني في المنفصلة والثاني منقول عن العالم الكبير بدر الدين انتهى في المغرب الكثرة

سوى اصابع الرجل جاز مسحه
وان بقي من قدمه خارج
الساق في الخف مقدار
ثلاث اصابع م

خلاف القلة وتجعل عبارة عن السعة ومنها قولهم الخرق كثير انتهى فما افاده ان الكثير يستعمل للكمية المنفصلة ايضا صرح في السراج
الوهاج رواية المثلثة بدليل قول القدوري واذا كان انتهى في شرح منية المصلي عن خواهر زاده الصحيح الرواية
بالباء الموحدة لان في الكم المنفصل يستعمل الكثرة والقلة وفي الكم المتصل يستعمل الكبر والصغر والخف كم متصل ولا
يذكر الا الكبير لا الكثير انتهى وقد علمت على المذهب استعمال الكثير لهما والامر في ذلك قريب وعلى التقدير الاول اورد
عليه ان الخرق واحد فكيف يوصف بالكثرة اجيب بانه اسم مصدر وهو يقع على القليل والكثير
ثم كون الخرق الكبير مانعا دون القليل قول علمائنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان يمنع القليل ايضا وهو قول
زفر والشافعي في الجديد لانه لما ظهر شيء من القدم وان قل ظهر غسله لحلول الحدث به والرجل في حق الغسل غير متجزية
فوجب غسلها كلها ووجه الاستحسان ان الخفاف لا تخلو عن قليل الخرق عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو
الساتر المخصوص الذي يقطع به المسافة وما كان كذلك فهذا المعنى موجود فيه والاسم مطلقا يطلق عليه فكان
ذلك اعتبار الخرق قاعدما بخلاف الخف المشتمل على الكثير فان هذا المعنى معدوم فيه وان ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييده
بمخروق فهو مراد المطلق معنى فليس بخف مطلق ولانه لا تقطع المسافة به اذ لم يمكن تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما تقطع
به وايضا الحرج لازم على اعتبار الاول اذ غالب الخفاف لا تخلو عنه عادة والحرج منتف شرعا فبقي الامر محتاجا الى
الحد الفاصل بين القليل والكثير منه **قوله** وهو قدر ثلاث اصابع القدم اصغرها اي الخرق الكبير لان هذا
القدر اذا انكشف منع من قطع المسافة ولانه اكثر الاصابع وللاكثر حكم الكل ثم اختلفوا فروى الحسن عن ابي حنيفة ان المعتبر
كون الخرق بحيث يرى منه اعتبارها مضمومة او منفرجة اختلاف المشايخ ذكره في الاجناس وقال محمد في الزيادات من اصابع الرجل
اصغرها وصححه صاحب الهداية كغيره واعتبر الاصغر للاحتياط وانما اعتبر على هذا اصابع الرجل في الخرق واصابع اليد
في المسح لان الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي وانه فعل الرجل فاما فعل المسح فانه يتأدى باليد والرجل محله واضافة
الفعل الى الفاعل دون المحل هي الاصل ولا عدول عن الاصابع بلا موجب ولا موجب هنا في مقطوع الاصابع يعتبر
الخرق باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت قائمة كذا في التبيين والاوجه الثاني لان من الاصابع ما يكون طويلا ويكون
قصيرا فلا يعتبر باصابع غيره كما لا يخفى في السراج الوهاج وكبر القدم دليل على كبرها وصغره دليل على صغرها فيعرف
من هذا الوجه انتهى وانما يعتبر الاصغر اذا انكشف موضع غير موضع الاصابع واما اذا انكشف الاصابع نفسها فيعتبر
ان ينكشف الثلاث ايتما كانت ولا يعتبر الاصغر لان كل اصبع اصل بنفسها فلا تعتبر بغيرها حتى لو انكشف الابهام
مع جارتها وهي قدر ثلاث اصابع من اصغرها يجوز المسح وان كان مع جارتيها لا يجوز وهذا هو الاصح كذا في تتمة الفتاوى
والصغرى وحكي القدوري عن ابي الحاكم انه جعل الابهام كاصبعين وهو مردود كذا في شرح منية المصلي والخرق المانع
هو المنفرج الذي يرى ما تحته من الرجل او يكون منضما لكن ينفرج عند المشي او يظهر القدم منه عند الوضع بان
كان الخرق عرضا وان كان طولا يدخل فيه ثلاث اصابع واكثر لكن لا يرى شيء من القدم ولا ينفرج عند المشي لصلابته لا يمنع
المسح ولو انكشفت الظهارة وفي داخلها بطانة من جلد او خرقة مخروزة بالخف لا يمنع والخرق اعلى الكعب لا يمنع لانه لا عبرة
بلبسه والخرق في الكعب وما تحته هو المعتبر في المنع ولو كان الخرق تحت القدم فان كان اكثر القدم منع كذا في الاختيار
وفي النهر يلوح عن الغاية بلفظ قيل وعلله بان مواضع الاصابع تعتبر باكثرها فكذا القدم وتعقبه في فتح القدير بانه
لو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع اصغرها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع حينئذ انما يعتبر
بالكثرة انتهى وظاهره اختيار اعتبار ثلاث اصابع مطلقا وهو ظاهر المتون كما لا يخفى حتى في العقب وهو اختيار السرخسي
وفي فتاوى قاضي خان هذا اذا كان الخرق في مقدم الخف او في اعلى القدم او في اسفله وان كان الخرق في موضع العقب ان كان
جاز عليه المسح وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة في رواية اخرى يمسح حتى يبدو اكثر من نصف العقب انتهى وعلى هذه
الرواية مشى في شرح الجامع الصغير مقتصرا عليها فقال وان كان الخرق من مؤخر الخف بان ظهر العقب فان كان يبدو
منه اكثر العقب يمنع المسح والا فلا انتهى وفي اعتبار الكم الاصابع تبعا لصاحب الهداية لما اختاره صاحب البدائع

فليتنبه

ان كان اقل من نصف العقب

وشمس

وشمس الائمة السرخسي فانهما قالا واختلف مشايخنا فيما اذا كان يبدو اقل ثلاث من الانامل والاصح انه لا يجوز المسح عليه انتهى
وصحح ما في الكتاب صاحب الهداية والنهاية والمحيط والانامل اطراف الاصابع والقدم من الرجل ما يطأ عليه الانسان من
لدن الرسغ الى ما دون ذلك وهي مؤنثة والعقب بكسر القاف مؤخر القدم **قوله** ويجمع في خف واحد لا فيهما اي يجمع
الخروق في خف واحد لا في خفين حتى لو كان الخرق في خف واحد قدر اصبعين في موضع او موضعين وفي الاخر قدر
اصبع جاز المسح عليهما بعد ان يقع المقدار الواجب على الخف نفسه فان الظاهر انه لو مسح مقدار ثلاث اصابع من
اصغر اصابع اليد على الصحيح منه وعلى ما ظهر من الخرق اليسير كما في هذه المسئلة انه لا يجوز لان المسح على ما ظهر
من الخرق ليس بمسح على الخف حقيقة ولا حكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الخرق المذكور انما جعل عفوا في جواز
المسح على خف هو فيه لكن بحيث يكون ما يقع على ما ظهر منه محسوبا من القدر الواجب لما تقدم من انه انما اعتبر عفوا فيه لان
في اعتباره مانعا من المسح حرجا لازما لما ذكرنا والحرج في عدم احتساب ما يقع من المسح على ما ظهر منه في القدر الواجب
لعدم العسر في فعله على غيره فظهر ان عدم اعتباره مانعا من المسح على خف هو فيه للضرورة وانه لا ضرورة لاحتساب
ما يقع عليه من القدر الواجب من المسح وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كذا في شرح منية المصلي واذا امتنع
المسح على احدهما لجمع الخروق المتفرقة امتنع المسح على الاخر لما عرف حتى يلبس مكان المخرق ما يجوز المسح عليه وهذا
الحكم المذكور في الكتاب هو المشهور في المذهب قد نقحه المحقق كمال الدين حيث اعترض عليه فقال للقائل ان يقول لا داعي
الى جمع الخروق وهو اعتبارها كانها في مكان واحد يمنع المسح لان امتناعه فيما اذا كان اتحد المكان حقيقة لانتفاء معنى
الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل
في الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة بقدر الحمصة والفولة لامكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب
غسل البادي انتهى قد قواه تلميذه ابن امير حاج بان هذه الرواية موافقة لرواية عن ابي يوسف مذكورة في خزانة
الفتاوى وفي بعض شروح المجمع انه لا يجمع الخروق سواء كان في خف او خفين انتهى قد رأيت في التوشيح ان هذه الرواية
قول ابي يوسف وجعل الجمع قول محمد انتهى ولا شك ان هذه الرواية اولى مما في المحيط من ان الخروق المتعددة في الخف قدر
ثلاث اصابع تمنع من تتابع المشي فيه اذ لا يخفى ما فيه من المنع الظاهر ومما في البدائع من ان الخرق انما منع جواز المسح لظهور
مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا في الخفين لم يظهر مقدار فرض المسح من كل منهما الا ظهر ان الاثر في المنع ثم بعدم امكان
قطع المسافة وتتابع المشي فيه وبما نشئ من ظهر القدم يقع فيه مقدار الواجب من المسح فكان الظاهر ما تحته والله اعلم
واقل الخرق الذي يجمع ما يدخل فيه المسلة واما ما دونه فلا يعتبر الحاقا بمواضع الخرز ذكره في جوامع الفقه **قوله**
بخلاف النجاسة والانكشاف اي بخلاف النجاسة المتفرقة حيث تجمع وان كانت متفرقة في خفيه او ثوبه او بدنه
او مكانه او في المجموع وبخلاف انكشاف العورة المتفرقة كانكشاف شيء من فرج المرأة وشيء من ظهرها وشيء من فخذها
وشيء من ساقها حيث تجمع تمنع جواز الصلاة لان المانع في العورة انكشاف القدر المانع وفي النجاسة هو كونه حاملا
لذلك القدر المانع وقد وجد فيهما واما الخروق في الخف فانما منع لامتناع قطع المسافة معه وهذا المعنى منتف
فيما اذا كان في خف مقدار ثلاث اصابع كما اشار في الهداية وقد تقدم ما فيه وسيأتي في باب شروط الصلاة
كيفية الجمع وما فيه هنا وقد ذكر في الخلاصة ان النجاسة لو كانت في ثوب المصلي اقل من قدر الدرهم وتحت قدميه
اقل من قدر الدرهم ولكن لو جمع يبلغ قدر الدرهم لا يجمع والمختار انه يجمع كما قدمناه وهو مذكور في التبيين وغيره
وفي الخلاصة ايضا والخرق في اذني الاضحية يجمع اختلف المشايخ فيه واعلام الثوب يجمع انتهى يعني اذا كان في الثوب
اعلام من الحرير وكانت اذا جمعت بلغت اكثر من اربع اصابع فانها تجمع والتحرز لبسه كما لا يخفى **قوله** ينقضه ناقض
الوضوء اي وينقض المسح كل شيء ينقض الوضوء حقيقة او حكما لان المسح بعض الوضوء فما نقض الكل نقض البعض
وعلله في كثير من الكتب بانه بدل عن الغسل فينقضه ناقض اصله كالتيمم قد يقال التعليل ليس بجيد كما صرح به في السراج
الوهاج واختاره بعض الافاضل لان البدل لا يجوز مع القدرة على الاصل والمسح يجوز مع القدرة على الاصل بل التحقيق

ما ان ظهر مقدار فرض المسح من كل منهما
المحقق

صح

ان التيمم بدل والمسح خلف **قوله** ونزع خف اي وينقضه ايضا نزع خف لان الحدث السابق سرى الى القدمين
لزوال المانع ولا يلزم عليه انه لو مسح الراس ثم حلق الشعر حيث لا يلزمه اعادة **قوله** لان الشعر من الراس خلقة
فالمسح عليه مسح على الراس كما لو مسح على الخف ثم حكه بخلاف ما نحن فيه كذا في النهاية **قوله** ومضي المدة
اي وينقضه ايضا مضي المدة للاحاديث الدالة على التاقيت اعلم ان نزع الخف ومضي المدة غير ناقض في الحقيقة
وانما الناقض له الحدث السابق لكن الحدث يظهر عند وجودهما فاضيف النقض اليهما مجازا كما تقدم في التيمم فان قيل
الحدث يسري اليه لانه قد كان حل بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسبب من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر
الشرع ارتفاع الحدث بمسح الخف متقيدا بمدة منعه ثم علمنا وقوع مثله في التيمم حيث اعتبر ارتفاعه باستعمال
الصعيد مقيدا بمدة اعتباره عاملا اعني مدة عدم القدرة على الماء وغاية ذلك لوصف البدلية وهو في المسح
ثابت بل هو فيه من وجهين فان المسح وان كان بالماء لكنه بدل عن وظيفة الغسل والخف عن الرجل فوجب تقييد الارتفاع
فيه بمدة اعتباره بدلا يفيد ما يفيده الاصل كما تقيد في التيمم بمدة كونه بدلا يفيد ما يفيده الاصل مع ان المقام مقام ع
الاحتياط كذا في فتح القدير **قوله** ان لم يخف ذهاب رجله من البرد اي ينقضه مضي المدة بشرط ان لا يخاف
على رجله العطب بالنزع ومفهومه انه اذا خاف يجوز له المسح مطلقا من غير توقيت بمدة البيان بزواله بعد الا ... وظاهره
انه لا ينتقض عند الخوف وتعقبه في فتح القدير بان خوف البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الماء لا يمنعها فغاية
الامر انه لا ينزع لكن لا يصح بل يتيمم لخوف البرد وعن هذا انقل بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة فلا يمسح
الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو الاولى او اكثره وهو غير الظاهر من اللفظ الماول مع انه انما يتم اذا كان
مسمى الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته محل وجع بل عضو صحيح غير انه يخاف من نزعه حدوث المرض للبرد ويستلزم
بطلان كلية مسيلة التيمم لخوف البرد على عضو او اسوداده ويقتضي ايضا على ظاهر مذهب ابي حنيفة جواز
تركه راسا وهو خلاف ما يفيده اعطاوهم حكم المسيلة انتهى معراج الدراية ولو مضت وهو يخاف البرد على
رجله بالنزع يستوعبه بالمسح كالجباير انتهى فافاد الاستيعاب وانه ملحق بالجباير الجبيرة حقيقية واما كلية مسيلة
التيمم فمخصوصة بما اذا لم يكن عليه جبيرة او ما هو ملحق بها واما جواز تركه راسا فلا نقول به عدمه في الجبيرة كما
سياتي فكذا في الملحق بها فتاوى قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلاة والماء يمضي على الاصح في صلاته اذ
لا فائدة في النزع لانه للغسل والماء خلافا لما قال من المشايخ تفسد انتهى دل التنبيه القول بالفساد اشبه لسرايته
الحدث الى الرجل لان عدم الماء لا يمنع السراية ثم يتيمم له ويصلي كما لو بقي من اعضائه لمعة ولم يجد ما يغسلها
فانه يتيمم فكذا هذا انتهى وتبعه المحقق في فتح القدير **قوله** وبعدهما غسل رجليه فقط اي بعد النزع ومضي
المدة غسل رجليه فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء اذا كان على وضوء لان الحدث السابق هو الذي حل بقدميه
وقد غسل بعده سائر الاعضاء وبقيت القدمان فقط فلا يجب عليه الا غسلهما ولا معنى لغسل الاعضاء المغسولة ثانيا
لان الغائب الموالاة وهي ليست بشرط في الوضوء عندنا وسياتي ان شاء الله تعالى ان الماسح على الخف اذا احدث فانصرف
ليتوضا فانقضت مدة مسحه يبطل صلاته على الصحيح **قوله** وخروج اكثر القدم نزع وهو الصحيح كذا في الهداية نه
وهو قول ابي يوسف وعنه خروج نصفه ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلاثة اصابع اليد طولا لا ينتقض والا
انتقض وعليه اكثر المشايخ كذا في الكافي والمعراج وهو الصحيح كذا في النصاب وقال ابو حنيفة ان خرج اكثر العقب يعني
اذا اخرجه قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان اعرج يمشي على
صدور قدميه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح اما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب
برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها فانه يجوز له المسح كذا في فتح القدير وزاد المحيط وقال بعض مشايخنا يستمشي
فان امكنه المشي المعتاد يبقى المسح والا ينتقض وهو موافق لقول ابي يوسف وهو اعتبار اكثر القدم ولا باس
بالاعتماد عليه لان القصد من لبس الخف هو المشي فاذا تعذر المشي بعدم اللبس فيما قصد له والان للاكثر حكم

الكل

وعن محمد ه

بان يبقى فيه مقدار ثلاث اصابع ه في البدائع ه

الكل انتهى وهذا تصريح بترجيح هذا القول وهو يخدش ما ان الحكم اذا كان منوطا بما هو الاصل وجودا وعدما كان
الاعتبار له وحينئذ يظهر ان ما قال ابو حنيفة صحيح فتيجه لان بقاء العقب او اكثرها في الساق يتعذر معه المداومة
على المشي المعتاد وهو ما يقطع به المسافة بواسطة ما فيه من الدوس على نفس الساق وقد صرح بهذا في فتح
القدير وقد علم ان نزع احدهما يجب نزع الاخر لئلا يكون جامعا بين الاصل والخلف كذا في الكافي وغيره
ولعل ينتقض ايضا بغسل الرجل اصلا وهو الاظهر انتهى وهو موافق لما قدمناه من البحث فارجع اليه والى
هنا صار نواقض المسح اربعة زاد في السراج الوهاج خامسا وهو خروج الوقت في حق صاحب العذر وقد قدمناه
قوله ولو مسح مقيم فسافر قبل يوم وليلة مسح ثلثا سواء سافر قبل انتقاض الطهارة او بعدها قبل كمال
مدة المقيم ولا خلاف في ان مدته تتحول الى مدة المسافر في الاول وفي الثاني خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله
صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسح ثلاث وما بعد كمال مدة المقيم لان الحدث قد سرى الى
القدم وانما يمسح على خف رجل لا حدث فيها اجماعا وما استدل به الشافعي من ان هذه عبادة ابتدات حالة الاقامة
فيعتبر فيها حالة الابتدا كصلاة ابتداها مقيما في سفينة فسارت وصوم شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم
الاقامة فغني عن تكلف الفرق بعدم ظهور الجمع بالمشترك المؤثر في الحكم كذا في فتح القدير وبيانه ان ابتنا ...
العبادة وصفا لازما لها اذ الان الوضو منويا والنية ليست بشرط فيه عندنا وان المسحات في المدة بمنزلة الصيام للمسح ه
في السفر لا بمنزلة صوم اليوم بدليل ان فساد بعض المسحات لا يوجب فساد البعض كما في صيام ايام رمضان ولا
شك ان من سافر في اواخر رمضان يسقط عنه وجوب الاداء فيما بقي ما دام مسافرا ولا يمنع كونه مقيما في اوله
من ترخصه رخصة المسافر بالمسح اذا كان في اخرها مسافرا قال في السراج الوهاج فلو انه لما جاوز العمران
قبل مضي يوم وليلة ودخل في الصلاة سبقه الحدث فيها وعاد الى مصره ليتوضا فمضى يوم وليلة قبل ان يعود
الى مصلاه فالقياس ان تفسد صلاته لانه لما عاد الى مصره فقد صار مقيما وقد انقضت مدته وهو في الصلاة فسدت
الا ان الصدر الشهيد ذكر في الواقعات ان الماسح اذا انقضت مدته وهو في حال انصرافه من الحدث لا تبطل صلاته
استحسانا ولو عاد الى مصلاه في مسالتنا قبل مضي يوم وليلة انتقلت مدته الى السفر ووجب الاتمام في هذه
الصورة وهذه مسيلة عجيبة وهو انه مسافر في حق المسح مقيم في حق اتمام الصلاة كذا في ايضاح الصيرفي انتهى الصلاة ه
وقد علمت فيما قدمناه ان الصحيح بطلان الصلاة ومسيلة الاتمام المذكورة مذكورة في الخلاصة في باب المسافر
قوله ولو اقام مسافر بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والشافعي يوافقنا
في هذه على ما هو المنصوص عليه **قوله** وصح على الموق اي جاز المسح على الجرموق لما فرغ من بيان المسح على الخف شرع
في الجرموق والبدل من بيانهما فنقول ذكر قاضي خان في فتاواه ثم الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحا لقطع المسافات
والمشي المتتابع عادة ويستر الكعبين وما تحتهما وما ليس كذلك لا يجوز المسح عليه ثم قال ويجوز المسح على الخف الذي يكون
من اللبد وان لم يكن منعلا لانه يمكن قطع المسافة به في الخلاصة واما المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية
فالصحيح انه يجوز المسح عليها ولا يجوز المسح حتى يكون الادم على اصابع الرجل وظهر القدمين انتهى فلو اتخذ خفا من
زجاج او خشب او حديد لا يجوز المسح عليه عندنا خلافا للشافعي فيما يمكن متابعة المشي فيه بغير عصا واما الجرموق
فهو فارسي معرب ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف وقال الشافعي لا يجوز المسح عليه لان الحاجة لا تدعو
اليه ولان الخف بدل عن الرجل فلو جاز المسح على الجرموق لصار بدلا عن الخف والخف لا بدل له ولنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم مسح على الموقين رواه ابو داود من حديث بلال وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه والطبراني
في معجمه والبيهقي من حديث انس بن مالك ولانه تبع للخف استعمالا من حيث المشي والقيام والقعود وغرضا فان الخف
وقاية للرجل وكذا الجرموق وقاية للخف بنعاله وكلاهما تبع الرجل فصار كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف
لا يقال كيف بطل المسح بنزع الجرموق ولم يبطل بنزع احد طاقي الخف لانا نقول ان المسح ظهرت اصالة الجرموق فصار

ومنه

او اكثرها فالصحيح انه ينتقض بقبل الاكثر وذكر في السراج الوهاج انه لا ينتقض الا بقبل الرجل ه

نزعه كنزع الخف بخلاف نزع احد طاقي الخف لانه جزء من الخف لم ياخذ الاصالة اصلا كما اذا غسل رجليه ثم ازال الجلد
لم يجب عليه غسله ثانيا ولا يقال ايضا لو كان بدلا عن الرجل لكان ينبغي ان لا يجوز المسح على الخف بعد نزعه لانا نقول الخف
بعد نزعه لم يبق محلا للمسح حال قيام الجرموق فاذا زال صار محلا للمسح وما ذكره النووي من ان الموق هو الخف مخالف لما
ذكره اهل اللغة كالجوهري والمطرزي فانهما قالا ان الجرموق والموق يلبسان فوق الخف نعم انهما غير الخف وقولهم
ان الحاجة لا تدعو اليه ممنوع بل تدعو في الخف من الزجاج او الحديد كما قدمناه ويشترط لجواز المسح على الجرموقين
ان لا يحدث قبل لبسهما حتى لو لبس الخف على طهارة ثم احدث ثم لبس الجرموق ثم لبسه لا يجوز له ان يمسح عليه سواء
لبسه قبل المسح على الخف او بعده لان حكم الحدث استقر عليه بحلول الحدث به فلا يزال بمسح غيره وكذا لو لبس الموقين
قبل الحدث ثم احدث فادخل يده فمسح خفيه لا يجوز له لانه مسح في غير محل الحدث ولو نزع احد موقيه بعد المسح
عليهما وجب مسح الخف البادي واعادة المسح على الموق الاخر لانتقاض وظيفتهما كنزع احد الخفين الا ان انتقاض المسح لا يتجزى
وفي بعض روايات الاصل ينزع الاخر ويمسح على الخفين وجه الظاهر انه في الابتداء لو لبس على احدهما كان له ان يمسح عليه
وعلى الخف الاخر وكذا اعتدادا الخف على الخف كالجرموق عندنا في سائر احكامه كذا في الخلاصة وكذا الخف فوق اللفافة يدل
عليه ما في غاية البيان من ان ما جاز المسح عليه اذا لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز المسح عليه اذا كان بينهما حائل
كخف اذا كان تحته خف او لفافة انتهى فهذا صريح في ان اللفافة على الرجل لا تمنع المسح على الخف فوقها ووقع في شرح
ابن الملك عن الكافي انه لو لم يكن خفاه صالحين للمسح لخرقهما يجوز على الموقين اتفاقا ونقل من فتاوى الشادي ان
ما يلبس من الكرباس المجرد تحت الخف يمنع المسح على الخف لكونه فاصلا وقطعة كرباس تلف على الرجل لا تمنع لانه
غير مقصود باللبس لكن يفهم مما ذكر في الكافي انه يجوز المسح عليه لان الخف الغير الصالح للمسح اذا لم يكن فاصلا
فلان لا يكون الكرباس فاصلا اولى انتهى قد وقع في عصرنا بين فقهاء الروم بالروم كلام كثير في هذه المسئلة
فمنهم من تمسك بما في فتاوى الشادي وافتى بمنع المسح على الخف الذي تحته الكرباس ورد على ابن الملك في عزوه
للكافي اذ الظاهر ان المراد به كافي النسفي ولم يوجد فيه ومنهم من افتى بالجواز وهو الحق لما قدمناه عن غاية البيان
ولهذا قال يعقوب باشاه انه مفهوم من الهداية والكافي ويدل عليه ايضا ما ذكره الشارحون في مسئلة نزع
الخف في الكلام مع الشافعي في قوله انه اذا اعاده يجوز له المسح من غير غسل الرجلين بانه لم يظهر من محل الفرض فقالوا
في الرد عليه ان قوله لم يظهر من محل الفرض شيء يشكل بما لو خرج الخفين من رجليه وعلى الرجلين لفافة فانه يبطل
المسح وان لم يظهر من محل الفرض شيء انتهى فهذا ظاهر في صحة المسح على الخف فوق اللفافة المبتغى بالغين المعجمة
ولو ادخل يده تحت الجرموق ومسح على ظاهر الخف او على الجرموق لانهما كخف واحد وان كان الخرق يسيرا فمسح على بعض
الصحيح وعلى بعض الخرق وبلغ كله ثلاثة اصابع لم تجزه انتهى منية المصلي ولا يجوز المسح على الجرموق المخرق وان
كان خفاه غير متخرق انتهى ينبغي ان يقال ان كان الخرق في الجرموق مانعا لا يجوز المسح عليه وانما يجوز المسح على الخف
لا غير لما علم ان المتخرق خرقا مانعا وجوده كعدمه فكانت الوظيفة للخف فلا يجوز المسح على غيره وقد صرح بها في السراج
الوهاج فقال والشرط الثاني لجواز المسح على الجرموق ان يكون الجرموق لو انفرد جاز المسح عليه حتى لو كان به خرق كبير
لا يجوز المسح ولا يجوز المسح على الجرموق اذا كان من كرباس ونحوه لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليهما لو لبسهما على
الانفراد الا ان يكونا رقيقين يصل البلل الى ما تحتهما من الخف فحينئذ يجوز ويكون مسحا على الخف كذا في الذخيرة
وغيرها الخلاصة وغيرها ولو كان الجرموقان واسعين يفضل الجرموق من الخف ثلاثة اصابع فمسح على تلك الفضلة لم يجز
الا اذا مسح على الفضلة بعد ان يقدم رجليه على تلك الفضلة فحينئذ جاز ولو ازال رجله عن ذلك الموضع اعاد المسح انتهى
التجنيس بعد ان نقل هذا عن ابي الدقاق قال وفيه نظر ولم يذكر وجهه القنية جعل الخف كالجرموق في هذا
من انه اذا فضل من الجرموق او الخف قدر ثلاثة اصابع لم يجز المسح عليها **قوله** والجورب المجلد والمنعل والثخين
اي يجوز المسح على الجورب اذا كان مجلدا او منعلا او ثخينا يقال جورب مجلد اذا وضع الجلد على اعلاه واسفله وجورب

منعل

منعل والمنعل الذي وضع على اسفله جلدة كالنعل للقدم المستصفى انعل الخف ونعله جعل له نعلا وهكذا في كثير من الكتب فيجوز
في المنعل تشديد العين مع فتح النون كما يجوز تسكين النون وتخفيف العين معراج الدراية والمنعل بالتخفيف وسكون
النون والظاهر ما قدمناه كما لا يخفى فتاوى قاضي خان ثم على رواية الحسن ينبغي ان يكون النعل الى الكعبين وفي ظاهر
الرواية اذا بلغ النعل الى اسفل القدم جاز والثخين ان يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا يشف انتهى
التبيين والابي ما تحته ثم المسح على الجورب اذا كان منعلا جائز اتفاقا واذا لم يكن منعلا وكان رقيقا غير جائز
اتفاقا وان كان ثخينا فهو غير جائز عند ابي حنيفة وقالا يجوز لما رواه الترمذي عن المغيرة بن شعبة قال توضا النبي صلى
الله عليه وسلم ومسح على الجوربين وقال حديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه ايضا ولانه يمكن المشي فيه اذا
كان ثخينا وله انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه
رجع الى قولهما وعليه الفتوى كذا في الهداية واكثر الكتب لانه في معنى الخف فالتاويل المذكور للحديث فيه لدلالته
على مقتضاه بغير سبب فلا يسمع على ان الظاهر انه لو كان المراد به ذلك نص عليه الراوي وهذا بخلاف الرقيق فان الدليل
يفيد اخراجه من الاطلاق لكونه ليس في معنى الخف وما نقل من تضعيفه عن الامام احمد وابن مهدي ومسلم حتى
قال النووي كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع ان الجرح مقدم على التعديل لا يضر لكونه روي من طرق متعددة
ذكرها الزيلعي المخرج وهي وان كانت كلها ضعيفة اعتضد بعضها ببعض والضعيف اذا روي من طرق صار حسنا
مع ما ظهر من مسح كثير من الصحابة من غير نكير منهم على ما علم كما ذكره ابو داود في سننه ثم مع هذا كله لو يوجد من
المعنى ما يقوى على الاستقلال بالمنع فلا جرم ان كان الفتوى على الجواز وما في البدايع من انه حكاية حال لا عموم لها
فسلم لو لم يرد ما رواه الطبراني عن بلال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين والجوربين الخلاف
فان كان الجورب من مرعزي او صوف لا يجوز المسح عليه عندهم المرعزي بميم مكسورة وقد تفتح ثم راء ساكنة فعين مهملة مكسورة
ثم زاي مشددة مفتوحة فالف مقصورة وقد تمد مع تخفيف الزاي وقد تحذف مع بقاء التشديد الزغب الذي تحت
شعر العنز كذا في شرح النقاية المجتبى لا يجوز المسح على الجورب الرقيق من غزل او شعر بلا خلاف ولو كان ثخينا يمشي
معه فرسخا فصاعدا كجورب اهل مرو فعلى الخلاف وكذا الجورب من جلد رقيق على الخلاف ويجوز على الجوارب اللبدية
وعن ابي حنيفة لا يجوز قالوا ولو شاهد ابو حنيفة صلابتها لافتى بالجواز ويجوز على الجاروق المشقوق على ظهر
القدم وله ازرار يشده عليه بسده لانه كغير المشقوق وان ظهر من ظهر القدم شيء فهو كخروق الخف انتهى
قلت واما الخف الاوزالي الذي يعتاده فقهاء زماننا فان كان مجلدا يستر جلده الكعب يجوز والا فلا كذا
في معراج الدراية الخلاصة المسح على الجاروق ان كان يستر القدم ولا يرى من الكعب ولا من ظهر القدم الجلد الا ان كان الجلد
متصلا بالجاروق بالخرز جاز المسح عليه وان شد بشيء لا ولو ستر القدم باللفافة جوزه مشايخ سمرقند ولم يجوزه
مشايخ بخارى انتهى ثم ذكر التفصيل المذكور للجوز فعن المجتبى في الجورب من الشعر ثم ايضا وتفسير
المنعل ان يكون الجورب اسفله كجوارب الصبيان الذين يمشون بنعليها في تخزنه الجورب وغلظ النعل فتاوى
قاضي خان ان الجوزق اسم فارسي لخف معروف وعامة المشايخ على انه اذا كان يظهر من ظهر القدم ثلاثة
اصابع لا يجوز وبعضهم جوزوا ذلك لان عوام الناس يسافرون به خصوصا في بلاد المشرق اما اذا كان يظهر
منه قدر اصبع او اصبعين فانه يجوز **قوله** لا على عمامة وقلنسوة وبرقع وقفازين اي لا يجوز المسح على
هذه الاشياء العمامة والقلنسوة بفتح القاف وضم السين معروفتان والبرقع بضم الباء الموحدة وسكون الراء وضم
القاف وفتحها خرقة تثقب للعينين تلبسها الدواب ونساء العرب على وجوههن والقفاز بالضم والتشديد
شيء يعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المراة في يديها وهما قفازان كما
في الصحاح وقد يكون من الحلي تتخذه المراة ليديها ورجليها ومن ذلك يقال تقفزت المراة بالحناء اذا نقشت يديها
ورجليها كما في الجمهرة لابن دريد وقد تتخذه الصيادون من جلد ولبد ليغطي الاصابع والكف ثم عدم جواز المسح على هذه

ما عدا العمامة لا يعرف فيه خلاف ثابت عمن يعتد به معراج الدراية ولو مسحت على خمارها ونفذت البلة الى رأسها
حتى ابتل قدر الربع منه يجوز قال مشايخنا اذا كان الخمار جديدا يجوز لان تنفذ الجديد لم يستبد بالاستعمال فتنفذ
البلة اما اذا لم يكن جديدا لا يجوز لانسداد ثقوبه واما على العمامة فاجمعوا على عدم جوازه الا احمد فانه اجازه
بشرط ان تكون ساترة لجميع الرأس الا ما جرت العادة بكشفه وان تكون تحت الحنك منها شيء سواء كانت لها ذوابة
او لم تكن وان لا تكون عمامة محرمة فلا يجوز المسح على العمامة المغصوبة ولا يجوز للمرأة اذا لبست عمامة الرجل ان
تمسح عليها والاظهر عند احمد وجوب استيعابها والتوقيت فيها كالخف ويبطل بالنزع والانكشاف الا ان يكون يسيرا
مثل ان يحك رأسه او يرفعها لحك الوضوء في اشتراط لبسها على طهارة روايتان استدل بما ورد من مسحه
صلى الله عليه وسلم على العمامة والخمار رواه مسلم من حديث بلال والحجة للجمهور ان الكتاب العزيز ورد بغسل
الاعضاء ومسح الرأس فلا يزاد على الكتاب بخبر شاذ بخلاف الخف فان الاخبار فيه مستفيضة تجوز الزيادة بمثلها
على الكتاب وقد اخرج الترمذي عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال سألت جابر بن عبد الله عن المسح على
الخفين فقال السنة يا ابن اخي وسألته عن العمامة فقال امس الشعر وقال محمد بن الحسن في موطايه اخبرنا مالك قال بلغني
عن جابر بن عبد الله انه سئل عن المسح على العمامة فقال لا حتى يمس الشعر الماء قال محمد وبهذا ناخذ ثم قال اخبرنا مالك
قال حدثنا نافع قال رأيت صفية بنت ابي عبيد توضأ وتنزع خمارها ثم تمسح برأسها قال نافع وانا يومئذ صغير
قال محمد وبهذا ناخذ لا نمسح على خمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على العمامة كان ثم ترك كذا في غاية البيان بعد ان
ذكر تأويله بان بلالا كان بعيدا فمسح النبي صلى الله عليه وسلم على رأسه ولم يضع العمامة عن رأسه فظن بلال انه عليه
السلام مسح على العمامة او اراد بلال المجاز باطلاق اسم الحال على المحل وفي معراج الدراية ان التأويل بعيد
لانه حكم بلزمه غير الراوي والصواب ان نقول اذا ثبت روايته سالما عن المعارض ثبت جواز المسح على العمامة
انتهى يعني ولم نسلم لما قدمناه من معارضة الكتاب له والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة ونحو ذلك كالغسل
اي لما تحتها وليس ببدل والجبيرة كما ذكره المص في الطلبة عيدان تربط على الجرح وتجبر بها العظام وفي المغرب جبر
الكسر جبرا وجبر بنفسه جبرا والجبران في مصادره غير مذكورة والجبر غير فصيح وجبره بمعنى اجبره لغة ضعيفة وان
قل استعمال المجبور بمعنى الجبر والقرحة وقرحه جرحه وهو قريح ومقروح وذو قرح انتهى القاموس القرحة قد يراد بها الجراح حة
وقد يراد بها ما يخرج في البدن من بثور انتهى واياما كان المراد فيها فالحكم المذكور لا يختلف ثم الاصل في شرعيته
على ما ذكر غير واحد من مشايخنا ما عن علي رضي الله عنه قال انكسرت احدى زندي فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فامرني ان امسح على الجبائر رواه ابن ماجة وفي اسناده عمرو بن خالد الواسطي متروك قال النووي في هذا
الحديث اتفقوا على ضعفه وفي المغرب انكسرت احدى زندي علي صوابه كسر احدى زندي لان الزند مذكر والزندان
عظما الساعد نقل المص في المستصفى حكاية في انه قال كان الكسر يوم احد او يوم خيبر وذكر الزيلعي المخرج احاديث
دالة على الجواز وضعفها ويكفي في هذا الباب ما صح عن ابن عمر رضي الله عنهما انه مسح على العصابة كما ذكره الحا فظ
المنذري قال الظاهر ان الموقوف في هذا كالمرفوع فان الابدال لا تنصب بالرأي والباقي استيناس لا يضره التضعيف
ان تراد لم يتقو بعضه ببعض اما اذا تقوى فيستدل به كما قدمناه ولم يذكر المص رحمه الله صفة المسح على الجبيرة
والملحق بها لوجود الخلاف في نقل المذهب فاعلم انه لا خلاف في انه اذا كان المسح على الجبيرة يضره انه يسقط عنه
المسح لان الغسل يسقط بالعذر فالمسح اولى وانما الخلاف فيما اذا كان لا يضره ففي المحيط ولو ترك المسح على الجبائر
والمسح يضره جاز فان لم يضره لم يجز تركه ولا يجوز الصلاة بدونه عند ابي يوسف ومحمد ولم يحك في الاصل قول ابي
حنيفة وقيل عنده يجوز تركه والصحيح ان عنده مسح الجبيرة واجب وليس بفرض حتى يجوز بدونه الصلاة لان
الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وحديث علي من اخبار الآحاد فاوجب العمل به بدون العلم فحكمنا بوجوب المسح
حال عدم المسح عملا ولم نحكم بفساد الصلاة لان الحكم بالفساد يرجع الى العلم وهذا الدليل لا يوجبه ويوافقه ما في شرح الطحاوي

والزيادات

والزيادات والذخيرة فان المسح ليس بفرض عنده وكذا ذكره القدوري في تجريده انه الصحيح وكذا صحح في الغاية كما في المحيط
وفي التجنيس الاعتماد على انه ليس بفرض عنده وفي الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما بعدم جواز الترك انتهى
ويوافقه ما ذكره صاحب المجمع في شرحه من قوله وقيل الوجوب متفق عليه وهذا اصح وعليه الفتوى لان المسح على
الجبيرة كالغسل لما تحتها ووظيفة هذا العضو الغسل عند الامكان والمسح على الجبيرة عند عدمه كالتيمم وكما لا يقال ان
الوضوء لا يجب عند العجز عن الماء فلا يجب التيمم كذلك لا يقال ان غسل ما تحتها ساقط فيسقط المسح بل هو واجب بدليله
كما وجب التيمم بدليله انتهى ومحصله انه قد اختلف التصحيح في افتراضه او وجوبه ولم ار من صحح استحبابه على قوله وقد
جنح المحقق في فتح القدير الى تقوية القول بوجوبه حيث قال ما معناه وغاية ما يفيد الوارد في المسح على الجبيرة الوجوب
فعدم الفساد بتركه اعدل بالاصول وحكم على قول الخلاصة ان الماضي بانه اشتهر عن ابي حنيفة شهرة نقيضه عنه
ولعل ذلك معنى ما قيل ان عنه روايتين انتهى وهذا ينبني على ما ذكره في المحيط من ان الحكم بالفساد يرجع الى العلم
فلا يثبت بدليل ظني وفيه بحث فان الكلام في الصلاة مفسد بالاجماع ان ترك الكلام فيها ثابت بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فلا يكون الحكم بالفساد من باب العلم فتجوز تقويته بظني
كذا في التوشيح وقد يقال ان الحكم بالفساد بسبب الكلام ليس ثابتا بالحديث لانه انما افاد كونه محظورا والاتفاق على انه
حظر يرتفع الى الافساد فهو انما ثبت بالاتفاق لا بالحديث والحق انه على القول بوجوبه لا الفساد بتركه اذا استطاع فانه ودليله
يجب عليه اعادة تلك الصلاة لما عرف من ان كل صلاة اديت مع ترك واجب وجبت اعادتها هذا وقد ذكر الشيخ ابو بكر
الرازي تفصيلا على قول ابي حنيفة فقال ان كان ما تحت الجبيرة لو ظهر امكن غسله فالمسح واجب بالاصل البتعلق بما قام وجهه
مقامه كمسح الخف وان كان ما تحتها لو ظهر لا يمكن غسله فالمسح عليها غير واجب لان فرض الاصل قد سقط فلا يلزم ما قام
مقامه كالمقطوع القدم اذا لبس الخف قال العمري وهذا احسن الاقوال ويؤيده ما ذكره المص في المصفى ان الخلاف
في الجروح اما المكسور فيجب عليه المسح بالاتفاق كذا في السراج الوهاج فمبنى ما في المصفى على تفصيل الرازي لا كما توهمه
في فتح القدير انه مبني على ان خبر المسح عن علي في المكسور انتهى وهذا كله باطلاقه شامل لما اذا كانت الجراحة بالرأس وقد
صرح به في البدائع فقال ولو كانت الجراحة على رأسه وبعضه صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث
اصابع لا يجوز الا ان يمسح عليه لان المفروض من مسح الرأس هذا القدر من الرأس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجبائر
وان كان من ذلك لم يمسح لان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ويمسح على الجبائر انتهى المبتغى بالغين المعجمة وهذا القدر من الرأس صحيح
ومن كان جميع رأسه مجروحا لا يجب المسح عليها لان المسح بدل عن الغسل ولا بدل له وقيل يجب انتهى والصواب
هو الوجوب وقوله المسح بدل عن الغسل غير صحيح لان المسح على الرأس اصل بنفسه لا بدل كما لا يخفى شرح الجامع
الصغير لقاضي خان والمسح على الجبائر على وجوه ان كان لا يضره غسل ما تحته يلزمه الغسل وان كان يضره الغسل
بالماء البارد ولا يضره الغسل بالماء الحار يلزمه الغسل بالماء الحار وان كان يضره الغسل ولا يضره المسح يمسح ما تحت
الجبيرة ولا يمسح فوقها انتهى قالوا ينبغي ان يحفظ هذا فان الناس عنه غافلون لكن قال في السراج الوهاج ولو كان
لا يمكنه غسل الجراحة الا بالماء الحار خاصة ولا يمكنه ما سواه لم يجب عليه تكلف الغسل بالحار ويجزيه المسح لاجل المشقة
انتهى والظاهر الاول كما لا يخفى ولهذا اقتصر المحقق في فتح القدير عليه ولم ينقل غيره وقيده بان يكون قادرا عليه
وهو ظاهر وقد قدمنا ان المسح على الجبيرة ليس بدلا بخلاف المسح على الخفين ولهذا لا يمسح على الخف في احدى
الرجلين ويغسل الاخرى لانه يؤدي الى الجمع بين الاصل والبدل ولو كانت الجبيرة على احدى رجليه مسح عليها
ويغسل الاخرى ولا يكون ذلك جمعا بين الاصل والبدل ولهذا ايضا لو مسح على خرقة رجليه وغسل الصحيحة ولبس
الخف عليها ثم احدث فانه يتوضأ وينزع الخف لان الخرقة مغسولة حكما ولا تجتمع الوظيفتان في الرجل وعلى قياس
ما روي عن ابي حنيفة ان ترك المسح على الجبائر وهو لا يضره يجوز لا غير فان لبس على الخرقة ايضا بعد ما مسح على الجبيرة
فانه يمسح عليها لان المسح عليها كالغسل لما تحتها كذا في الخلاصة وهذا كله ظاهر في ان هذا المسح ليس بدلا عن الغسل

هذا ينبغي ان يجوز لانه لما سقط
غسل المجروح صار كالذاهب
فصار اذا لبس الخف على الصحيح لا غير

وظاهر ما في الهداية انه بدل ونعقبه بعض الشارحين بانه ليس ببدل بدليل ما ذكرنا من الفرق بينه وبين مسح الخف فكان اصلا
لا بدلا اجيب بانه في نفسه بدل بدليل انه لا يجوز عند القدرة على الغسل لكن نزل منزلة الاصل لعدم القدرة
عليه فكان الاصل بخلاف المسح على الخفين فانه لا يعطى له حكم الغسل لتقويه بالخف ولهذا لو جمع بينه وبين الغسل
او بين المسح على الجبيرة يلزمه الجمع بين الاصل والبدل حقيقة او حكما **قوله** فلا يتوقت المسح على الجبيرة بوقت
معين لانه كالغسل لما تحتها وانما قيدنا بالوقت المعين لانه موقت بالبرء كما سيجي وبعده من المسائل التي تخالف فيها
مسح الجبيرة مسح الخف **قوله** ويجمع مع الغسل اي يجمع المسح على الجبيرة مع الغسل وقد قدمناه وهي بعده الثانية
من المسائل **قوله** ويجوز وان شدها بلا وضوء لان في اعتباره في تلك الحالة حرجا ولان غسل ما تحتها سقط وانتقل
الى الجبيرة بخلاف الخف وبعده هي الثالثة وفي تعبيره بيجوز دون يجب اشارة الى ان المسح على الجبيرة ليس بفرض **قوله**
ويمسح على كل العصابة كان تحتها جراحة او لا وفيه مسئلتان الاولى ان استيعاب مسح العصابة واجب وكذا الجبيرة
ولم يذكر في ظاهر الرواية وذكر فيها روايتين صاحب الخلاصة في رواية الاستيعاب شرط وفي رواية المسح على الاكثر
يجوز وعليه الفتوى وقال المص في الكافي ويكتفي بالمسح على الاكثر على الصحيح لئلا يؤدي الى فساد الجراحة انتهى فكان
ينبغي ان يقول في المتن ويمسح على اكثر العصابة كما لا يخفى الثانية جواز المسح على جميع العصابة ولا يشترط ان يكون
الجراحة تحت جميعها بل يكفي ان تكون تحت بعضها جراحة وهذا البس على اطلاقه وقد بينه في المحيط فقال اذا زادت
الجبيرة على راس الجرح ان كان حل الخرقة وغسل ما تحتها يضر بالجراحة يمسح على الكل تبعا وان كان الحل والمسح لا يضر
بالجرح لا يجزيه مسح الخرقة بل يغسل ما حول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة وان كان لا يضره المسح ولا يضره
الحل يمسح على الخرقة التي على راس الجرح ويغسل حواليها وتحت الخرقة الزائدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
انتهى قال المحقق في فتح القدير ولم ار لهم ما اذا ضره الحل لا المسح لظهور انه حينئذ يمسح على الكل انتهى لا يخفى
انه يستفاد من عبارة المحيط فانه اعتبر في القسم الاول ضرر الحل مطلقا سواء اضره المسح معه او لا اذ لا فرق بين الجراحة
وغيرها كالكي والكسر لان الضرورة تشمل الكل ومن ضرر الحل ان تكون الجراحة في موضع لو ازال عنه الجبيرة
او الرباط لا يمكنه ان يشد ذلك بنفسه فانه يجوز له المسح على الجبيرة والرباط وان كان لا يضره المسح على الجراحة
وذكره قاضي خان في فتاواه ولا يعري اطلاقه عن بحث فانه لو امكنه ان يستعين بغيره في شدها على الوجه
المشروع ينبغي ان يتعين عليه ذلك كما لا يخفى ثم قد عرف مما قدمناه انه كان ينبغي للمص ان يقول ويمسح على اكثر
العصابة وتحتها وان لم يكن تحت بعضها جراحة ان ضره الحل وشمل كلامه عصابة المفتصد ذكره في الخلاصة وايضا
اما الى الموضع الذي لم تستره العصابة بين العصابة فرض لا نجاسة نادية انتهى ومنهم من قال لا ويكفيه المسح وعليه
مشى في مختارات النوازل وفي الذخيرة وغيرها وهو الاصح لانه لو كلف غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة
وتنفذ البلة الى موضع الفصد فيتضرر انتهى ما في الفتاوى العنوي واذا علم يقينا ان موضع الفصد قد انسد
يلزمه غسل ذلك الموضع ولا يجزيه المسح انتهى في امامة المفتصد لغيره اقوال ثالثها انه لا يؤم على العذر ويؤم
بعد زمان ظاهره ما في فتاوى قاضي خان اختيار الجواز مطلقا ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء او علكا او ادخل
جلده مرارة او دهنا فان كان يضره نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان كان باعضائه شقوق امر الماء عليها ان قدر
والا تركه وغسل ما حوله كذا في فتح القدير وغيره المغرب الشقاق بالضم تشقق الجلد ومنه طلا لشقاق رجله وهو
الشقوق خاص واما الشق لواحد الشقاق فعام **قوله** فان سقطت عن برء بطل المسح لزوال العذر وان لم يكن السقوط ط
عن برء لا يبطل المسح لقيام العذر المبيح للمسح والبرء بخلاف السقم وهو الصحة وتمام الجواب في هذه المسئلة على ما في عامة
الكتب ان الجبيرة ان سقطت عن برء فان كان خارج الصلاة وهو متطهر غسل موضع الجبيرة ولا يجب عليه غسل باقي
الاعضاء وان كان في الصلاة فان كان بعد ما قعد قدر التشهد فهي احدى المسائل الاثني عشر الاتية في موضعها وان
كان قبل القعود غسل موضعها واستقبل الصلاة لانه ظهر حكم الحدث السابق على الشروع فصار كانه شرع من غير غسل

ذلك

ذلك الموضع وان سقطت عن غير برء لم يبطل المسح سواء كان في الصلاة او خارجها يعني انه اذا كان في الصلاة يمضي
عليها ولا يستقبل ولهذا اذا اعادها او غيرها لا يجب عليه اعادة المسح عليها والاحسن ان يعيد المسح كذا في الخلاصة
وفتاوى قاضي خان والولوالجي لان المسح على الاولى كان بمنزلة الغسل لما تحتها وفي الذخيرة عن ابي يوسف رجل به
جرح يضره امساس الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها قال يمسح على العصابة الباقية بمنزلة الخفين
والجرموقين ولا يجزيه حتى يمسح انتهى وليس بظاهر الظاهر ما قدمناه ان الاعادة مستحبة لا واجبة ومن الغريب ما نقله
الزاهدي في القنية انها اذا سقطت من غير برء لا يبطل المسح عند ابي حنيفة ويبطل عندهما ولم تتوضأ المصنف لما اذا ابرء
موضع الجبيرة ولم تسقط قال الزاهدي ولم يذكر في عامة كتب الفقه اذا برئ موضع الجبائر ولم تسقط ط ذكر في الصلاة
للبقالي انه يبطل المسح انتهى وينبغي ان يقال هذا اذا كان مع ذلك لا يضره ازالتها اما اذا كان يضره لشدة
لصوقها به ونحوه فلا والله سبحانه اعلم والدواء كالجبيرة اذا امر الماء عليه ثم سقط كان على التفصيل ثم اعلم ان المسح على
الجبيرة يخالف المسح على الخف من وجوه الاول ان الجبيرة لا يشترط شدها على وضوء بخلاف الخف الثاني ان مسح
الجبيرة غير موقت بوقت معين بخلاف الخف الثالث ان الجبيرة اذا سقطت عن غير برء لا ينتقض المسح بخلاف الخف
الرابع اذا سقطت عن برء لم يجب الا غسل ذلك الموضع اذا كان على وضوء بخلاف الخف فانه يجب عليه غسل الرجلين
الخامس ان الجبيرة يستوي فيها الحدث الاكبر والاصغر بخلاف الخف السادس ان الجبيرة يجب استيعابها في المسح في رواية
بخلاف الخف فانه لا يجب رواية واحدة هكذا ذكر الزيلعي وقد يرد عليها ايضا معه السابع ان الصحيح وجوب مسح
اكثر الجبيرة بخلاف الخف الثامن انهم اختلفوا هل يشترط تكرار المسح ومنهم من قال التكرار ليس بشرط ويجوز له
ان يمسح مرة واحدة كمسح الراس والخف وهو الصحيح عندنا على ما في الذخيرة بخلاف مسح الخف لم يشترط
تكراره اتفاقا التاسع انه اذا مسح عليها ثم شد عليها اخرى او عصابة جاز المسح على الفوقاني بخلاف الخف اذا مسح عليه
لا يجوز المسح على الفوقاني كما قدمناه العاشر اذا دخل الماء تحت الجبائر لا يبطل المسح بخلاف الخف ذكره الزاهدي الحادي
عشر ان النية لا تشترط فيه باتفاق الروايات بخلاف المسح على الخف كما سيأتي الثاني عشر انه اذا زالت العصابة
الفوقانية التي مسح عليها لا يعيد المسح على التحتانية كما قدمناه بخلاف الخف الثالث عشر اذا كان الباقي من العضو المغسول
اقل من ثلاث اصابع كاليد المقطوعة والرجل جاز المسح عليها بخلاف المسح على الخفين كما قدمناه الرابع عشر ان مسح
الجبيرة ثابت بالكتاب اتفاقا بخلاف مسح الخف فان فيه خلافا كما قدمناه الخامس عشر ان مسح الجبيرة يجوز تركه
في بعض الروايات بخلاف المسح على الخفين فانه لا يجوز تركه مع ارادة عدم الغسل **قوله** ولا تفتقر الى النية في مسح
الخف والراس على الصحيح لانهما ليسا بعبادة على اصلنا لان النية لا تشترط الا فيما هو عبادة او وسيلة دل الدليل
على اشتراطها فيها كالتيمم ولم يوجد فيما نحن فيه وبهذا ظهر ضعف ما في جوامع الفقه ان النية شرط في مسح الخف

باب الحيض والنفاس

اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من ذهب الى الثاني ومنهم من ذهب
الى الاول وهو الانسب لان المص تقول بعد هذا باب الانجاس ولما فرغ من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما هو اقل
وقوعا منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته او لكونه حالة معهودة في بنات ادم دون النفاس كذا في العناية
لكن الظاهر من كلام المص انه من الانجاس بدليل التعريف وافرده لاختصاصه باحكام على حدة وقدمه لكثرة مناسبته
بالاحداث حتى كانت الاحكام المختصة بالاحداث ثابتة له ولا يضر اختصاص نوع من النجس باحكام وبهذا اندفع ما في النهاية
كما لا يخفى والظاهر انه لا ثمرة لهذا الاختلاف **قوله** ان باب الحيض من غوامض الابواب خصوصا من المتحيرة وتفاريعها
ولهذا اعتنى به المحققون وافردوه بالتصنيف في كتاب مستقل ومعرفة مسائل الحيض من اعظم المهمات لما يترتب عليها ما لا
يحصى من الاحكام كالطهارة والصلاة وقراءة القران والصوم والاعتكاف والحج والبلوغ والوطء والطلاق والعدة والاستبراء
وغير ذلك من الاحكام وكان من اعظم الواجبات لان عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل

الشقوق

قيد

فمنهم من شرط المسح ثلاثا الا ان يكون الحاجة في الراس [illegible] يجوز تكرار المسح م

واعلم

واورده محمد

الحيض اشد من ضرر الجهل بغيره فانه يجب الاعتنا بمعرفتها وان كان الكلام فيها طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك ولا التفات
الى كراهة اهل البطالة ثم الكلام فيه في عشرة مواضع في تفسيره لغة وشرعا وسببه وركنه وشرطه وقدره والوانه
واوانه ووقت ثبوته والاحكام المتعلقة به اما تفسيره لغة فقال اهل اللغة اصله السيلان يقال حاض الوادي
اي سال فسمي حيضا لسيلانه في اوقاته وقال الازهري الحيض دم يرخيه رحم المراة بعد بلوغها في اوقات معدودة
ويقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فهي حايض بحذف التا لانه صفة المونث خاصة فلا تحتاج الى
علامة تانيث بخلاف قايمة ومسلمة هذه اللغة الفصيحة المشهورة وحكى الجوهري عن الفرا انه يقال ايضا حايضة
وله عشرة اسما حيض وطمث بالمثلثة وضحك واكبار واعصار ودراس وعراك وفراك بالفا وطمس بالسين المهملة ونفاس
زاد بعضهم طمث بالمثناة وطمو بالعين واما تفسيره شرعا بنا على انه من الانجاس فما ذكره المصنف **قوله** دم ينفضه
رحم امراة سليمة عن دا وصغر فدخل في قوله الدم الموف وشمل الدم الحقيقي والحكمي وخرج بقوله ينفضه رحم امراة دم الرعاف
والجراحات وما يكون منه لا من ادمية وما خرج من الدبر من الدم فانه ليس بحيض لكن يستحب لها ان تغتسل عند انقطاع
الدم فان امسك زوجها عن الاتيان احب الي كذا في الخلاصة ولم يخرج الاستحاضة لان المراد بالرحم هنا الفرج واخرج
بقوله سليمة عن دا اي دا برحمها وانما قيد به لان مرض المراة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها مثلا حيضا كما لا يخفى
وخرج به النفاس لان بالرحم دا بسبب الولادة وهذا اولى مما قالوا ان النفاس خرج به لان النفسا في حكم المريضة حتى
اعتبر تبرعاتها من الثلث فان ظاهره ان مرض المراة يمنع كون الدم حيضا وقد علمت خلافه وقد خرج به ايضا ما تراه الصغيرة
فانه دم استحاضة لكن قال بعضهم ان ما تراه المراة قبل استكمال تسع سنين فهو دم فساد ولا يقال له استحاضة لان الاستحاضة
لا تكون الا على صفة لا تكون حيضا ولهذا قال الازهري الاستحاضة سيلان الدم في غير اوقاته المعتادة ولهذا ذكر ما تخرج
ما تراه الصغيرة بقوله وصغر وبهذا التقدير يندفع ما ذكره في فتح القدير ان هذا التعريف لا يخلو عن تكرار واستدراك لان
لفظ الصغر مستدرك والاستحاضة تكرر اخراجها لخروجها بذكر الرحم وسليمة عن دا به وتعريفه بلا استدراك ولا تكرر دم
من الرحم لا لولادة انتهى وقد سبقه الى هذا التعريف صاحب البدايع الظهيرية والخنثى اذا خرج منه المني والدم
فالعبرة للمني دون الدم ثم هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسماه الحدث الكاين عن الدم المحرم
للتلاوة والمس كاسم الجنابة للحدث الخاص لا للماء الخاص فتعريفه مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه
الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان وقد جزم صاحب النهاية بانه من الاحداث لا الانجاس وعرفه في الكتاب فكان
تناقضا منه واما سببه فقد قيل ان ابتدا حوا عليها السلام حين تناولت من شجرة الخلد فابتلاها الله تعالى بذلك وبقي
هو في بناتها الى يوم التناد بذلك السبب وثبت في الصحيح عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الحيض هذا شي كتبه الله على بنات ادم قال البخاري في صحيحه قال بعضهم اول ما ارسل الحيض على بني اسرايل قال
البخاري وحديث النبي صلى الله عليه وسلم اكثر قال النووي يعني انه عام في جميع بني ادم واما ركنه فهو بروز الدم
من محل مخصوص حتى تثبت الاحكام به وعن محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فيما اذا توضات ووضعت الكرسف ثم
احست بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ الفرج الداخل
فان حاذته البلة من الكرسف كان حيضا ونفاسا اتفاقا وكذا الحدث بالبول ولو وضعته ليلا وهي طاهرة ونظرت اليه
الطهر تقضي العشا فلو كانت طاهرة فرات البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع اتراك الها طاهرة
في الصورة الاولى من حين وضعته وحايضا في الثانية حين رفعته اخذا بالاحتياط فيهما وهذا اولى مما ذكره في الشرح
من ان ركنه امتداد دور الدم من قبل المراة لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي والحيض لا يقوم به لان الامتداد الخاص
معرف له انه ركن الا ان الامتداد لو كان ركنه لما ثبت حكمه قبله وقد علمت ان حكمه ثبت بمجرد البروز واما شرطه
فتقدم نصاب الطهر حقيقة او حكما وعدم نقصانه عن الاقل وعدم الصغر وفراغ الرحم عن الحبل الذي تنفس بوضعه
لان الحامل لا تحيض وانما قيدنا بقولنا تنفس لانه اذا اسقط منها شي لم يستبن خلقه فما راته قبل ذلك يكون حيضا

وقد جزم

لانه لا يعلم انه حمل بل المحرم السقط فلا تسقط الصلاة بالشك والتحقيق ان له الشرطين الاولين واما ما تراه الحامل
والصغيرة فليس من الرحم فلم يوجد الركن وعدم الصغر يعرف بتقدير الي مدة حكم ببلوغها فيها اذا رات الدم واختلف
فيها على اقوال المختار منها تسع وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج واذا رات المبتداة في سن يحكم ببلوغها فيه تركت
الصلاة والصوم عند اكثر مشايخ بخارى وعن ابي حنيفة لا تترك حتى يستمر ثلاثة ايام ثم الاصح ان الحيض موقت الى
سن الاياس واكثر المشايخ قدروه بستين سنة ومشايخ بخارى وخوارزم بخمس وخمسين فما رات بعدها لا يكون
حيضا في ظاهر المذهب المجتبى والفتوى في زماننا ان يحكم بالاياس عند الخمسين شرح الوقاية والمختار انها ان
رات دما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا ويبطل الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده لا وان رات صفرة او خضرة
او تربية فهي استحاضة انتهى فتح القدير ثم انما ينتقض الحكم بالاياس بالدم الخالص فيما يستقبل لا فيما مضى حتى لا تفسد
الانكحة المباشرة قبل المعاودة القنية فقضا القاضي ليس بشرط للحكم بالاياس وهو الاظهر حتى اذا بلغت مدة
الاياس تعتد بالاشهر والاحتياج في ذلك الى القضا انتهى وقد علم اوانه ووقت ثبوته وسياتي تقدير اكثره والوانه واحكامه
قوله واقله ثلاثة ايام واكثره عشرة اي اقل الحيض ثلاثة ايام بالرفع والنصب اما الرفع فعلى كونها خبر المبتدا او على
حذف الابدين الاضمار الا يستحق انه يكون الدم ثلاثة ايام فالتقدير اقل مدة الحيض واما النصب فعلى الظرف والمعنى انه
ليس بشرط ان يكون الدم ممتدا ثلاثة ايام بحيث لا ينقطع ساعة حتى يكون حيضا لان ذلك لا يكون الا نادرا بل
انقطاع الدم ساعة او ساعتين فصاعدا غير مبطل للحيض كذا في المستصفى المراد ان اقل مدته ثلاثة ايام بلياليها
واكثره قدر عشرة ايام بلياليها كما صرح به في الوافي وانما حذفه هنا لان ذكر الايام بلفظ الجمع ثلاث ليال سويا والقصة
واحدة وهذا هو ظاهر الرواية حتى لو رات عند طلوع الفجر يوم السبت وانقطع عند غروب الشمس يوم الاثنين لا تكون
حايضا وعن ابي يوسف روايتان الاولى وهي قوله انه مقدر بيومين والاكثر الثالث وهو سبع وستون ساعة على ما في
النوادر الثانية انه مقدر بثلاثة ايام وليلتان على ما في التجنيس وفي غيره انه رواية الحسن عن ابي حنيفة الرابع رواية
الحسن ضعيفة لان كل واحد من عدد الايام والليالي منصوص عليه فلا يجوز ان ينقص منه قال الشافعي واحد اقله يوم وليلة
واكثره خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش دم الحيض اسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكي
عن الصلاة رواه ابو داود وغيره باسانيد صحيحة قال النووي وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة ولنا قوله صلى الله عليه
وسلم اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام هكذا ذكره اصحابنا وخرجه الزيلعي المخرج من حديث ابي امامة وواثلة ومعاذ
وابو سعيد الخدري وانس بن ملك وعايشة بطرق ضعيفة واطال الكلام فيها قال في فتح القدير بعد سوقها فهذه عدة
احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مما
لا تدرك بالراي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روي عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد
فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله اصل في الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا
ضعيفا وانما تمسكوا فيه بما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال في صفة النسا تمكث احداكن شطر عمرها لا تصلي وهو
لو صح لم يكن فيه حجة قال البيهقي انه لم يجده وقال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح
انتهى قال النووي في شرح المهذب انه حديث باطل لا يعرف وانما ثبت في الصحيح تمكث الليالي ما تصلي انتهى واخرج
الطحاوي للمذهب بحديث ام سلمة انها سالت عن المراة تهريق الدما فقال عليه السلام لتنتظر عدد الليالي والايام من غير ان
بسال اللاتي عن مقدار حيضها قبل ذلك واكثر ما يتناوله الايام عشرة واقلها ثلاثة انتهى اي اما ما استدلوا به على اقله فلا دليل
فيه لانه لما جاز ان تكون الصفة موجودة في اليوم والليلة جاز وجودها فيما دونه فلم يجعله حيضا **قوله** وما نقص
او زاد استحاضة اي ما نقص من الاقل او زاد على الاكثر فهو استحاضة لان هذا الدم اما ان يكون دم حيض او نفاس او
استحاضة فانتفى الاولان فتعين الثالث ولان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به **قوله** وما سوى البياض الخالص حيض
قوله اي الوان الدما ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة
لما فرغ من بيان كميته شرع في بيان كيفيته

ببنات الشهابي الالاتي
قال الثلاثة ايام الا
رزاق قاله
الغنانية موضع اخر

التي كانت تحيض من الشهر
فلتترك قدر ذلك من الشهر
ثم تغتسل وتصلي فاعلم
بذكر عادة الليالي والايام

والتربية وهي التي على الوان التراب نوع من الكدرة وهو نسبة الى الترب بمعنى التراب ويقال ترقية بتشديد الياء وتخفيفها بغير
همزة وتربيه مثل ترعيه وتربيه بوزن ترعيه وقيل هي من الرية لانها على لونها كذا في المغرب ويقال ايضا الترابية وكل
هذه الالوان حيض في ايام الحيض الى ان ترى البياض وعند ابي يوسف لا تكون الكدرة حيضا اذا راتها في اول ايام
الحيض واذا راتها في اخرها تكون حيضا لانها لو كانت دم لتاخرت عن الصافي ولهما ما روي عن عايشة قالت كان النسا
يبعثن الى عايشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض لتنظر اليه فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضا
تريد بذلك الطهر من الحيض رواه مالك في الموطا والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة وذكره البخاري تعليقا
بصيغة الجزم فصح بهذا اللفظ عن عايشة وذكر في الصحيح والسنن عن ام عطية قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد
الطهر شيا وهذا يدل على انهما في ايام الحيض حيض فيدل ... بعد الطهر التجنيس امراة رات بياضا خالصا على الخرقة
ما دام رطبا فاذا ايبس صفر فحكمه حكم البياض لان المعتبر حال الروية لا حالة التغير بعد ذلك وكذا لو رات حمرة او
صفرة فاذا ايبست ابيضت تعتبر حالة الروية لا حالة التغير بعد ذلك انتهى ومن المشايخ من انكر الخضرة فقال لعلها اكلت
قصيلا استبعادا لها قلنا هي نوع من الكدرة ولعلها اكلت نوعا من البقول الهداية واما الخضرة فالصحيح ان المراة اذا
كانت من ذوات الاقرا تكون حيضا ويحمل على فساد الغذا وان كانت ايسة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت
فلا تكون حيضا انتهى البدايع قال بعضهم الكدرة والتربية والصفرة والخضرة انما تكون حيضا على الاطلاق من غير العجايز
اما في العجايز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدة الوضع قريبة فهي حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم تكن حيضا
لان رحم العجوز يكون منتنا فيتغير الماء لطول المكث وما عرفت الجواب في هذه الابواب من الحيض فهو الجواب فيها
في النفاس لانها اخت الحيض انتهى معراج الدراية سعيا الى تخريج الابنة لو افتى مفتي بشي من هذه الاقوال في مواضع
الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا انتهى فتح القدير ومقتضى الروية في الموطا والبخاري ان مجرد الانقطاع دون روية
القصة لا تجب معه احكام الطاهرات وكلام الاصحاب فيما اتى كلهم بلفظ الانقطاع حيث يقولون وان انقطع دمها فكذا امنع
انه قد يكون انقطاع بجفاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة لم تجب تلك الصلاة وان كان
الانقطاع من سائر الالوان وجبت وانا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى دليلهم وعباراتهم في اعطا الاحكام والله اعلم
ورايت في موطا عبد الوهاب بن يحيى بن سعيد عن ريطة مولاة عمر عن عمرة انها كانت تقول للنسا اذا ادخلت احداكن
الكرسف فخرجت متغيرة فلا تصلي حتى لا ترى شيا وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع انتهى وقد يقال هذا التردد لا يتم
الا اذا فسرت القصة بانها بياض ممتد كالخيط والظاهر من كلامهم ضعف هذا التفسير فقد قال في المغرب قال ابو عبيدة
معناه ان تخرج القطنة او الخرقة التي تحتشي بها المراة كانها قصة لا تخالطها صفرة ولا تربية ويقال ان القصة شي كالخيط
الابيض يخرج بعد انقطاع الدم كله ويجوز ان يراد انقا اللون وان لا تبقى منه اثر البتة فضرب روية القصة مثلا
لذلك لان راي القصة غير راي شي من سائر الالوان انتهى فقد علمت ان القصة مجاز عن الانقطاع وان تفسيرها بانها
شي كالخيط ذكره بصيغة قيل الدالة على التمريض ويدل على ان المراد بها الانقطاع اخر الحديث وهو قولها تريد بذلك
الطهر من الحيض فثبت بهذا ان دليلهم موافق لعباراتهم كما لا يخفى شرح الوقاية ثم وضع الكرسف مستحب للبكر
في الحيض وللثيب في كل حال وموضعه موضع البكارة ويكره في الفرج الداخل انتهى وفي غيره انه سنة للثيب حالة
الحيض مستحبة حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف جاز قوله يمنع صلاة وصوما شروع في بيان احكامه فذكر
بعضها ولا باس ببيانها فنقول ان الحيض يتعلق به احكام احدها يمنع صحة الطهر واما اغسال الحج فانها تاتي بها لان
المقصود منها التنظيف لا الطهارة واما تجديد الطهارة عليها فمستحب في شرح المهذب للنووي واما ائمتنا فقالوا انه
يستحب لها ان تتوضا لوقت كل صلاة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل وتكبر وفي رواية لها ثواب احسن صلاة كانت
تصلي وصح في الظهيرية انها تجلس مقدار ادا فرض الصلاة كيلا تنسى العادة الثاني يمنع وجوب الصلاة وهو
ظاهر ما في الكتاب وظاهر ما في القدوري ايضا فانه قال والحيض يسقط فانا ظاهره عدم تعلق اصل الوجوب بها

وبعدا

وبعد الان تعلقه يستتبع فايدته وهي اما الادا او القضا والاول منتف لقيام الحدث مع العجز عن رفعه والثاني كذلك فضلا
منه تعالى دفعا للحرج اللازم بالزام القضا لتضاعف الواجبات خصوصا فيمن عادتها اكثر فانتفى الوجوب لانتفا فايدته
لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما تقضي في السنة خمسة عشر يوما اذا كان
حيضها عشرة وبهذا اندفع ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان قوله يسقط تقتضي سابقة الوجوب عليها ويقرب
انه قول الخبر بدو اما على قول عامة المشايخ لا يجب قد نقل النووي الاجماع على سقوط وجوب الصلاة عنها الثالث يحرم مسها
الرابع يمنع صحتها الخامس يحرم الصوم السادس يمنع صحته واما انه يمنع وجوبه فلا لما قدمنا وسياتي ايضاحه السابع
يحرم مس المصحف وحمله الثامن يحرم قراة القران التاسع يحرم دخول المسجد العاشر يحرم سجود التلاوة والشكر ويمنع صحته
الحادي عشر يحرم الاعتكاف الثاني عشر يمنع صحته الثالث عشر يفسده اذا طرا عليه الرابع عشر يحرم الطواف من جهتين
دخول المسجد وترك الطهارة له لكن لا يمنع صحته كما هو المشهور من مذهبنا فاندفع به ما نقله النووي في شرح المهذب
من نقل الاجماع على عدم صحة طوافها مطلقا الخامس عشر يمنع وجوب طواف الصدر السادس عشر يحرم الوطي وما
هو في حكمه السابع عشر يحرم الطلاق الثامن عشر يتعلق به الصبية التاسع عشر يتعلق به انقضا العدة العشرون يتعلق
به الاستبرا الحادي والعشرون يوجب الغسل بشرط الانقطاع على ما حققنا الثاني والعشرون لا ينقطع التتابع في صوم
كفارة القتل والفطر بخلاف كفارة اليمين ونحوها حيث ينقطع بها كما حققه الامام الدبوسي في التقويم وهذه الاحكام
كلها تتعلق بالنفاس الا خمسة وهي انقضا العدة والاستبرا والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقي السنة والبدعة
وعدم قطع التتابع في الصوم فان هذه مختصة بالحيض فظهر بما قررناه ان ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان
احكام الحيض والنفاس اثنا عشر ثمانية مشتركة واربعة مختصة بالحيض ليس بجامع ثم هذه الاحكام التي ذكرناها منها
ما يتعلق ببروز الدم على المذهب المختار وعند محمد بالاحساس ومنها ما يتعلق بتمام الحيض لكن بشرط اي ابتدايه
ومنها ما يتعلق بانقضايه فالثاني هو الحكم ببلوغها ووجوب الغسل والثالث هو انقضا العدة والاستبرا وبقية الاحكام
متعلقة بالقسم الاول وتقضيه دونها اي تقضي الصوم لزوما دون الصلاة لما في الكتب الستة عن معاذة
قالت سالت عايشة فقالت ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت احرورية انت قلت لست بحرورية
ولكني اسال قالت كان يصيبنا ذلك فنومر بقضا الصوم ولا نومر بقضا الصلاة وعليه انعقد الاجماع ولان في قضا الصلاة
حرجا لتكررها في كل يوم وتكرر الحيض في كل شهر بخلاف الصوم حيث يجب في السنة شهرا واحدا والمراة لا تحيض عادة في الشهر
الا مرة فلا حرج وانما وجب عليها قضا الصوم وان نفست رمضان كله لان وجوده في رمضان كله نادر فلا يعتبر
ذكر في اخر الفتاوى الظهيرية ان حكمته ان حوى لما رات الدم اول مرة سالت ادم عليه السلام فقال لا اعلم فاوحي اليه ان تترك الصلاة
فلما طهرت سالته فقال لا اعلم فاوحي اليه ان لا قضا عليها ثم راته في وقت الصوم فسالته فامرها بترك الصوم وعدم
قضايه قياسا على الصلاة فامرها الله تعالى بقضا الصوم من قبل ان ادم امرها بذلك من غير امر الله تعالى معراج الدراية
ان سبب قضايه ترك حوى السوال له وقياسها الصوم على الصلاة فجوزيت بقضايه بسبب ترك السوال فان قيل انها
غير مخاطبة بالصوم حال حيضها لحرمته عليها فكيف يجب عليها القضا ولم يجب عليها الادا قلنا اما من قال من مشايخنا وغيرهم
بان القضا يجب بما يجب به الادا فاعتقاد السبب يكفي لوجوب القضا وانه لم تخاطب بالادا على ما نعرفه الا انقضا الصلاة
لو [illegible] وينبغي ان يكون خلاف الاولى كما لا يخفى الحرورية فرقة من الخوارج منسوبة الى حروراء قرية بالكوفة كان بها اول
تحكيمهم واجتماعهم والمراد انها في التعمق في سوالها كانها خارجية لانهم تعمقوا في امر الدين حتى خرجوا كذا في المغرب
ودخول المسجد اي يمنع الحيض دخول المسجد وكذا في الجنابة وخرج بالمسجد غيره كمصلى العيد والجنازة
والمدرسة والرباط فلا يمنعان من دخولها ولهذا قال في الخلاصة المتخذ لصلاة العيد الاصح انه ليس له حكم المسجد واختاره
في الفتية من كتاب الوقف ان المدرسة اذا كان لا يمنع اهلها الناس من الصلاة في مسجدها فهي مسجد فتاوى قاضي خان
الجبانة ومصلى الجنازة ليس لهما حكم المسجد عند ادا الصلاة حتى يصلح الاقتدا وان لم تكن الصفوف متصلة وليس لها حكم المسجد

اي حق المرور وحرمة الدخول للجنب وفناء المسجد له حكم المسجد في حق جواز الاقتداء بالامام وان لم تكن الصفوف متصلة
ولا المسجد ملآن انتهى واما في جواز دخول الحائض فليس للفناء حكم المسجد فيه واما ما في شرح الزاهدي ان سطح المسجد
وظلة بابه في حكمه فليس على اطلاقه بل مقيد في الظلة بان لا حكمه في حق جواز الاقتداء لا في حرمة الدخول للجنب
والحائض كما لا يخفى وقيد صاحب الدرر والغرر المنع من دخولهما المسجد بان لا يكون باب بيته الى المسجد انتهى وهو حسن
وان خالف اطلاق المشايخ وينبغي ان يتقيد بكونه لا يمكنه تحويل بابه الى غير المسجد وليس قادرا على السكنى في غيره كما لا يخفى
والا لم يخرج عن الضرورة ويدل عليه ما في ابي داود عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة رضي الله عنها قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيئا رجاء ان تنزل
فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب رواه ابو داود
وابن ماجة والبخاري في تاريخه الكبير وقد نقل الخطابي تضعيفه بسبب جهالة افلت وقد رد عليه ودجاجة بكسر الدال
خلاف واحدة الدجاج وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحة الدخول على وجه العبور وعلى ابي اليسر من اصحابنا
كما في اباحة الدخول لغير الصلاة كما نقله عنه في خزانة الفتاوى واستدل الشافعي في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا بناء منه على ارادة مكان الصلاة بلفظ
الصلاة مجازا ليكون المنهي عنه قربان مكان الصلاة للجنب الا حال العبور او بناء منه على استعمال لفظ الصلاة في حقيقته
ومجازه فيكون المنهي عنه قربان الصلاة وموضعها ولا شك ان هذا منه عدول عن الظاهر والموجب له انه لو لم يلزم
جواز الصلاة جنبا حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من النهي المغيا بالاغتسال وهذا اللازم ليس بلازم لو حمل الحكم
بان المراد جوازها حال كونه عابر سبيل اي مسافرا بالتيمم لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا حال
عبور سبيل فلكم ان تقربوها بغير اغتسال والتيمم يصدق انه بغير اغتسال نعم تقتضي ظاهر الاستثناء اطلاق القربان حال
العبور لكن ثبت اشتراط التيمم فيه بدليل اخر وليس هذا ابدع فظهر بهذا ان المراد بعابري السبيل المسافرون كما هو
منقول عن اهل التفسير وعلى هذا فالاية دليل على منع التيمم للجنب المقيم في المصر كما هو ظاهر فانه استثنى من المنع المسافر
فكان المقيم داخلا في المنع وجوابه من قبل ابي حنيفة انه خص حالة عدم القدرة على الماء في المصر من المنع في الاية كما انه
مطلق في المريض فقد اجمعوا على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الماء واجماعهم انما كان للعلم
بان شرعيته للحاجة الى الطهارة عند العجز عن الماء فاذا تحقق في المصر جاز واذا لم يتحقق في المريض لا يجوز فان قيل
ففي الاية دليل حينئذ على ان التيمم لا يرفع الحدث وانتم تابونه قلنا قد ذكرنا ان معناه لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا
عابري سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه ثم
استفيد كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم ويدل للمذهب ايضا ما اخرجه الترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي لا يحل لاحد يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك وقال حديث حسن غريب ثم
ذكر عن علي بن المنذر قلت لضرار بن صرد ما معناه قال لا يحل لاحد يستطرقه جنبا غيري وغيرك نعم تعقب تحسين
الترمذي بان في اسناده سالم بن ابي حفصة وعطية العوفي وهما ضعيفان شيعيان متهمان لكن قال الحافظ سراج
الدين الشهير بابن الملقن ورواه البزار من حديث سعد بن ابي وقاص والطبراني في اكبر معاجمه من حديث ام سلمة انتهى
قال الحافظ ابن حجر وقد ذكر البزار في مسنده ان حديث سدوا كل باب في المسجد الا باب علي جاء من روايات اهل الكوفة
واهل المدينة يروون الا باب ابي بكر قال فان ثبتت رواية اهل الكوفة فالمراد بها هذا المعنى فذكر حديث ابي سعيد الذي
ذكرناه ثم قال يعني البزار على ان روايات اهل الكوفة جاءت من وجوه باسانيد حسان واخرج القاضي اسمعيل المالكي
في احكام القران عن المطلب هو ابن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن اذن لاحد ان يمر في المسجد ولا
يجلس فيه وهو جنب الا علي بن ابي طالب لان بيته كان في المسجد قال الحافظ ابن حجر وهو مرسل قوي انتهى فقد منعهم من
الاجتياز والقعود ولم يستثن منهم غير علي على خصوصية له كما خص الزبير باباحة لبس الحرير لما شكى من اذى القمل

وخص

على الجنب دخول المسجد ... العبور الا ان يكون ...

وخص غيره بغير ذلك وما ينطق عن الهوى وقد صرح بهذا في خصوص ما نحن فيه فقد اخرج غير واحد من الحفاظ منهم الحاكم
وقال صحيح الاسناد عن زيد بن ارقم قال كان لنفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابواب شارعة في المسجد
قال فقال يوما سدوا هذه الابواب الا باب علي قال فتكلم في ذلك الناس قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم
فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم واني والله ما سددت شيئا ولا
فتحته ولكني امرت بشيء فاتبعته واعلم ان في تتمة الفتاوى الصغرى وسوى في المنع لجنب او عبور الا محمد صلى الله
عليه وسلم وغيره خلاف ما قاله اهل الشيعة انه رخص لال محمد صلى الله عليه وسلم الدخول في المسجد لجنب او عبور
وان كان جنبا لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص لعلي واهل بيته ان يكونوا في المسجد وان كانوا جنبا وكذا رخص لهم
لبس الحرير الا ان هذا حديث شاذ لا ناخذ به انتهى قال ابن امير حاج والظاهر ان ما ذكره الشيعة لا خلاف على في دخول
المسجد ولبس الحرير باختلاف منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الحكم بالشذوذ على الترخيص لعلي في دخول
المسجد جنبا ففيه نظر نعم قضى ابن الجوزي في موضوعاته على حديث سدوا الابواب التي في المسجد الا باب علي بانه
لا يصح وهو من وضع الرافضة وقد رد ذلك شيخنا الحافظ ابن حجر في القول المسدد في الذب عن مسند احمد وافاد
انه جاء من طرق متظافرة من روايات الثقات تدل على ان الحديث صحيح منها ما ذكرنا انفا وبين عدم معارضته لحديث
الصحيح سدوا الابواب الشارعة في المسجد الا خوخة ابي بكر فليراجع ذلك من رام الوقوف عليه انتهى وقد علم ان دخوله
صلى الله عليه وسلم المسجد جنبا ومكثه فيه من خواصه وذكره النووي وقواه منية المصلي وان احتلم في المسجد تيمم للخروج
اذا لم يخف وان خاف يجلس مع التيمم ولا يصلي ولا يقرأ انتهى وصرح في الذخيرة ان هذا التيمم مستحب وظاهر ما قدمناه
في التيمم عن المحيط انه واجب ثم الظاهر ان المراد بالخوف الخوف من حصول ضرر به بدنا او مالا كان يكون ليلا
والطواف اي ويمنع الحيض الطواف بالبيت وكذا الجنابة لما في الصحيح انه عليه الصلاة والسلام قال لعائشة رضي الله عنها
لما حاضت بسرف افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي فكان طوافها حراما ولو فعلته كانت عاصية
معاقبة وتحلل به من احرامها الطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب كما سياتي في محله ان شاء الله تعالى علل المنع صاحب
الهداية بان الطواف في المسجد وكان الاولى عدم الاقتصار على هذا التعليل فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الى
دخول المسجد بالذات بل لان الطهارة واجبة في الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف كذا في فتح القدير وغيره وقد
يقال ان حرمة الطواف عليها انما هي لاجل كونه في المسجد واما اذا لم يكن الطواف في المسجد بل خارجه فانه مكروه كراهة
تحريم لما عرف من ان الطهارة له واجبة على الصحيح فتركها يوجب كراهة التحريم ولا يوجب التحريم الا ترك الفرض ولو حاضت
بعد ما طافت وجب عليها ان لا تطوف وحرم تركها كما صرحوا به وقربان ما تحت الازار اي ويمنع الحيض
قربان زوجها ما تحت ازارها ما حرمة وطئها عليه فيحرم عليها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ووطئها في الفرج عالما
بالحرمة عامدا مختارا كبيرة لا جاهلا ولا ناسيا ولا مكرها فليس عليه الا التوبة والاستغفار وهل يجب التعزير ام لا
ويستحب ان يتصدق بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه ان وطئ في اخره كان قائله راى ان لا معنى للتخيير بين القليل
والكثير في النوع الواحد ومصرفه مصرف الزكاة كما في السراج الوهاج وقيل ان كان الدم اسود يتصدق بدينار
وان كان اصفر فبنصف دينار ويدل له ما رواه ابو داود والحاكم وصححه اذا واقع الرجل اهله وهي حائض ان كان دما
احمر فليتصدق بدينار وان كان اصفر فليتصدق بنصف دينار السراج الوهاج واذا اخبرته بالحيض قال
بعضهم ان كانت فاسقة لا يقبل قولها وان كانت عفيفة قبل قولها وترك وطئها وقال بعضهم ان كان صدقها ممكنا
بان كانت في اوان حيضها قبلت ولو كانت فاسقة كما في العدة وهذا القول احوط واقرب الى الورع انتهى فعلم من هذا
انها اذا كانت فاسقة ولم يغلب على ظنه صدقها بان كانت في غير اوان حيضها لا يقبل قولها اتفاقا كما قالوا في اخبار الفاسق
انه يشترط لوجوب العمل به غلبة الظن على صدقه وبهذا علم ان ما في فتح القدير من ان الحرمة تثبت باخبارها وان
كذبها ليس على اطلاقه بل اذا كانت عفيفة او غلب على الظن صدقها بخلاف من علق به طلاقها فاخبرته به فانه يقع

بدينار او نصفه وقيل

الطلاق عليه وان كذبها معلقا التفسيره في تعليقه بما لا يعرف الا من جهتها وبعد اذا او طيها غير مستحل فان كان مستحلا
له فقد جزم صاحب المبسوط والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره وذكر القاضي الاسبيجابي بفسقه فقيل وصحح انه
لا يكفر صاحب الخلاصة ويوافقه ما نقله ابن الهمام في الفصل الثاني في الفاظ الكفر من اعتقد الحرام حلالا او على القلب
يكفر اذا كان حراما لعينه وثبتت حرمته بدليل مقطوع به اما اذا كان حراما لغيره وبدليل مقطوع به او حراما لعينه
باخبار الاحاد لا يكفر اذا اعتقده حلالا انتهى فعلى هذا لا ينبغي تكفير مستحله لما في الخلاصة ان المسئلة اذا كان فيها
وجوه توجب الكفر ووجه واحد يمنع فعلى المفتي ان يميل الى ذلك الوجه انتهى واما الاستمتاع بها بغير الجماع فعند
ابي حنيفة وابي يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار كذا في فتح القدير وفي
المحيط وفتاوى الولوالجي وتفسير الازار على قولهما قال بعضهم الازار المعروف ويستمتع بما فوق السرة ولا يستمتع
بما تحتها وقال بعضهم هو الاستثفار فاذا استثفرت حل له الاستمتاع انتهى والظاهر ما اقتصر عليه في فتح القدير وقال
محمد بن الحسن واحمد لا يحرم ما سوى الفرج واختاره من المالكية اصبغ ومن الشافعية النووي لما اخرج الجماعة الا البخاري
ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة منهم لم يواكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسالت الصحابة رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن ذلك فانزل الله تعالى ويسالونك عن المحيض فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شيء الا النكاح وفي رواية
الا الجماع ولنا ما عن عبد الله بن سعد سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امراتي وهي حائض فقال لك
ما فوق الازار رواه ابو داود وسكت عليه فهو حجة وادنى ما فيه ترجيح المانع لانه محرم وذلك مبيح والخبر من حام حول الحمى
يوشك ان يقع فيه واما ترجيح السروجي قول محمد بان دليله منطوق ودليلنا مفهوم والمنطوق اقوى فكان يقدم فانه غير
صحيح اما اولا فلانه لا يلزم ان يكون دليلنا مفهوما بل يحتمل ان يكون منطوقا فان السائل سال عن جميع ما يحل له من امراته
الحائض فقوله لك ما فوق الازار معناه جميع ما يحل لك ما فوق الازار ليطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلانه لو سلم
انه مفهوم فان هذا المفهوم اقوى من المنطوق لانه يدل على المفهوم بطريق اللزوم لوجوب مطابقة جوابه عليه
الصلاة والسلام بسؤال السائل ولو كان هذا المفهوم غير مراد لم يطابق فكان ثبوته واجبا بل اللفظ على وجه لا يقبل
تخصيصا ولا تبديلا لهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوق فيه
والكره جهته بالمفهومية وقد كان فعله صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان لا يباشر احداهن وهي حائض حتى يامرها ان
تاتزر متفق عليه واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمتنع ان تثبت حرمة اخرى في محل
اخر بالسنة واياك ان تظن ان هذه من الزيادة على النص بخبر الواحد لانها تقييد مطلق النص فتكون معارضة له
في بعض متناولاته وما اثبتته السنة فيما نحن فيه شرع ما لم يتعرض له النص القراني فلم يكن من باب الزيادة وان
كان نهيا عما هو اعم من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم ظهر تخصيص بعضها بالحديث المفيد لحل ما سوى بين السرة
والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه وان لم يحتج الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب كما بينا كذا في فتح
القدير مع بعض اختصار واعلم انه كما يحرم عليه الاستمتاع بما بين السرة والركبة يحرم عليها التمكين منه ولم ار
لهم صريحا حكم مباشرتها له وللقايل ان يمنعه لانه لما حرم تمكينها من استمتاعه بها حرم فعلها بالاولى وللقايل ان يجوزه
لانه انما منع عليه لكونها حائضا وهو مفقود في حقه فحل له الاستمتاع بها وان غاية مسها له ذكره انه استمتاع وهو
جائز قطعا **تنبيهات** وقع في بعض العبارات لفظ الاستمتاع ويحتمل بشمله النظر واللمس بشهوة ووقع في عبارة
كثيرة لفظ المباشرة والقربان وينقضهما عبارة بحرم اللمس بلا شهوة فبينهما عموم وخصوص من وجه والذي يظهر
ان التحريم منوط بالمباشرة ولو بلا شهوة بخلاف النظر ولو بشهوة وليس هو اعظم من تقبيلها في وجهها بشهوة
كما لا يخفى وقد علم من عبارة الشارح انه لا يحرم الاستمتاع بالسرة وما فوقها وبالركبة وما تحتها والمحرم الاستمتاع بما بينهما
وهي احسن من عبارة بعضهم يستمتع بما فوق السرة وما تحت الركبة فالاحسن يحل له الاستمتاع فيما عدا ما ذكر بوطي
وغيره ولو بلا حايل وكذا بما بينهما بحايل بغير الوطي ولو تلطخ دما ولا اكره طبخها ولا استعمال ما مسته من عجين او ماء او

غيرها

كان الجماع منافيا المنهي عنه لانها ولم حرمة الاستمتاع بما سوى الجماع

عشر ما الا اذا نوت ما سات بقصد القربة كما هو المستحب على ما قدمناه فانه يصير مستعملا فتاوى الولوالجي ولا ينبغي ان يعزل
عن فراشها لان ذلك يشبه فعل اليهود التجنيس وغيره امراة تحيض من دبرها لا تدع الصلاة لان هذا ليس
بحيض ويستحب ان تغتسل عند انقطاع الدم وان امسك زوجها عن الاتيان كان احب الى لمكان الصورة وهو الدم
من الفرج انتهى وقد قدمناه عن الخلاصة وقراءة القران يمنع الحيض قراءة القران وكذا الجنابة لقوله صلى الله
عليه وسلم لا تقرا الحائض ولا الجنب شيئا من القران رواه الترمذي وابن ماجه وحسنه المنذري وصححه وقال انه يقرا
بالرفع على النفي وهو محمول على النهي جيلا بل يلزم الخلف في الوعد وبكسر الهمزة لالتقاء الساكنين على النهي وهما
صحيحان وعن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئنا القران على كل حال ما لم يكن جنبا رواه ابو
داود والترمذي وقال انه حسن صحيح ثم كل من الحديثين بعمومه يخص ما في حديث مسلم عن عايشة انه صلى الله عليه
وسلم كان يذكر الله على كل احيانه بعد القطع بتناوله الذكر قراءة القران وبقولهما قال اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين
كما حكاه الترمذي في جامعه فيشمل اطلاقه الاية وما دونها وهو قول الكرخي وصححه صاحب الهداية في التجنيس وقاضي خان
في شرح الجامع الصغير والولوالجي في فتاواه ومشى عليه المصنف في المستصفى وقواه في الكافي ونسبه صاحب البدائع
الى عامة المشايخ وصححه معللا بان الاحاديث لم تفصل بين القليل والكثير لكن ذكر ان القراءة مكروهة وفي كثير من الكتب
انها حرام وفي رواية الطحاوي يباح لهما ما دون الاية وصححه صاحب الخلاصة في الفصل الحادي عشر في القراءة ومشى عليه فخر
الاسلام في شرح الجامع الصغير ونسبه الزاهدي الى الاكثر ووجهه صاحب المحيط بان النظم والمعنى يقصر فيما دون
الاية ويجري مثله في محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القران ولهذا لا تجوز الصلاة به انتهى وحاصله
ان التصحيح قد اختلف فيما دون الاية والذي ينبغي ترجيح القول بالمنع لما علمته من الاحاديث لم تفصل والتعليل
في مقابلة النص مردود لان شيئا كما في الكافي نكرة في سياق النفي تعم وما دون الاية قران فيمتنع كالاية مع انه قد
اجيب ايضا بالاخذ بالاحتياط فيه وهو عدم الجواز في الصلاة والمنع للجنب ومن بمعناه ويؤيده ما روى الدارقطني
عن علي رضي الله عنه قال اقرؤا القران ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابته فلا ولا حرفا واحدا انتهى قال والصحيح عن علي
وهذا كله اذا قرا على قصد انه قران اما اذا قرا على قصد الثناء او افتتاح امر كذا في الخلاصة العيون لابي الليث
ولو انه قرا الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئا من الايات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا باس به انتهى واختاره
الحلواني وذكر في غاية البيان انه المختار ولكن قال الهندواني لا افتي به وان روي عن ابي حنيفة انتهى وهو الظاهر
في مثل الفاتحة فان المباح انما هو ليس بقران وهذا قران حقيقة وحكما لفظا وكيف لا وهو معجز يقع به التحدي عند العجز
والعجز عن الاتيان بمثله مقطوع به وتغيير المشروع في مثله بالقصد المجرد مردود على فاعله بخلاف نحو الحمد لله بنية
الثناء لان الخصوصية القرانية فيه غير لازمة والا لانتفى جواز التلفظ بشيء من الكلمات العربية لاشتمالها على الحروف
الواقعة في القران وليس الامر كذلك اجماعا بخلاف نحو الفاتحة فان الخصوصية القرانية فيه لازمة قطعا وليس في قدرة
المتكلم اسقاطها عنها مع ما هو عليه من النظم الخاص كما هو المفروض وقد انكشف بهذا ما في الخلاصة من عدم حرمة ما يجري
عند الكلام من اية قصيرة من نحو ثم نظر ولم يولد ثم اعلم انهم قالوا هنا وفي باب ما يفسد الصلاة ان القراءة تتغير
بعزيمة فاورد الامام الخاص كما نقله عن السراج الهندي في التوشيح بان العزيمة اذا كانت مغيرة للقران لكان ينبغي انه
اذا قرا القران في الاوليين بنية الدعاء لا يكون مجزية وقد نصوا على انها مجزية واجاب بانها اذا كانت في محلها
لا تتغير بالعزيمة حتى لو لم يقرا في الاوليين فقرا في الاخريين بنية الدعاء لا تجزيه انتهى والمنقول في التجنيس انه اذا
قرا في الصلاة فاتحة الكتاب على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده انتهى
ولم يتقيد بالاوليين ولا شك ان الاخريين محل القراءة المفروضة فان القراءة فرض في ركعتين غير عين وان كان تعيينها
في الاوليين واجبا وذكر في القنية خلافا فيما اذا قرا الفاتحة على قصد الدعاء ثم قال في شرح الائمة الحلواني انها لا تنوب عن
القراءة انتهى واما الاذكار فالمنقول اباحتها مطلقا ويدخل فيها اللهم اهدنا الى اخره واما اللهم انا نستعينك الى اخره الذي

النووي

الكلام

لا ينبغي على اصح الروايات وفي المنية اتفاق على انه يجوز اذا كان على قصد الثناء

نحوه

المسانده

العباده

وهو معنا القنوت عندنا فالظاهر من المذهب انه لا يكره لهما وعليه الفتوى كذا في الفتاوى الظهيرية وغيرها في باب الاذان
استحباب الوضوء لذكر الله تعالى وترك المستحب لا يوجب الكراهة الخلاصة ولا ينبغي للحايض والجنب ان تقرأ التوراة
والانجيل كذا روي عن محمد والطحاوي لا يسلم بهذه الرواية قال رضي الله عنه وبه يفتي انتهى النهاية وغيرها واذا
كانت المعلمة فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلم نصف
اية انتهى وفي التفريع نظر على قول الكرخي فانه قايل باستواء الاية وما دونها في المنع اذا كان ذلك بقصد قراءة القران وما
دون الاية يصادق على الكلمة وان حمل على التعليم دون قصد القران فلا تتقيد بالكلمة في كثير من الكتب التقييد بالحايض
المعلمة معللا بالضرورة مع امتداد الحيض وظاهره عدم الجواز للجنب لكن في الخلاصة واختلف المتاخرون في تعليم
الحايض والجنب والاصح انه لا باس به ان كان يلقن كلمة كلمة ولم يكن من قصده ان تقرا اية تامة انتهى والاولى ولم يكن
من قصده قراءة القران كما لا يخفى ومسه الا بغلاف اي تمنع الحايض مس القران لما روى الحاكم في المستدرك
وقال صحيح الاسناد عن حكيم بن حزام قال لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن قال لا تمس القران الا وانت طاهر
واستدل له ايضا بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وظاهر ما في الكشاف صحة الاستدلال بالاية عنا ان جعلت الجملة صفة
للقران والمعنى في كتاب مكنون مصون من غير المقربين من الملايكة لا يطلع عليه من سواهم وهم المطهرون من جميع الادناس
ادناس الذنوب وما سواها ان جعلت الجملة صفة للكتاب مكنون وهو اللوح وان جعلته صفة للقران فالمعنى لا ينبغي
ان يمسه الا من هو على الطهارة من الناس يعني مس المكتوب منه انتهى لكن الامام الطيبي في حاشيته ذكر صحة الاستدلال بالاية
على الوجه الاول ايضا فقال في المعنى على الوجه الاول ان هذا الكتاب كريم على الله تعالى ومن كرمه انه اثبته عنده في اللوح
المحفوظ وعظم شانه بان حكم ان لا يمسه الا الملايكة المقربون وما يصح غير المقربين فيجب ان يكون حكمه عند الناس كذلك بنا
على ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية لان سياق الكلام لتعظيم شان القران وعن الدارمي عن عبد الله
ابن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال القران احب الى الله تعالى من السموات والارض ومن فيهن انتهى وذكر انه
على الوجه الثاني اخبار في معنى الامر كقوله الزاني لا ينكح الا زانية انتهى وتعبير المص بمس القران اولى من تعبير غيره بمس
المصحف لشموله كل ما اذا مس لوحا مكتوبا عليه اية وكذا الدرهم والحايط وتقييده بالسورة في الهداية اتفاقي
بل المراد الاية لكن لا يجوز مس المصحف كله المكتوب وغيره بخلاف غيره فانه لا يمنع الا مس المكتوب كذا ذكره في السراج
الوهاج مع ان في الاول اختلافا فقال في غاية البيان وقال بعض مشايخنا المعتبر حقيقة المكتوب حتى ان مس الجلد ومس
مواضع البياض لا يكره لانه لم يمس القران وهذا اقرب الى القياس والمنع اقرب الى التعظيم انتهى وفي تفسير الغلاف اختلاف
فقيل الجلد المشرز غاية البيان المصحف مشرز اجزاوه مشدود بعضها الى بعض من الشيراز وليست بعربية
الكافي والغلاف الجلد الذي عليه في الاصح وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها والمتصل بالمصحف حتى يدخل في بيعه بلا ذكر
انتهى وصحح هذا القول في الهداية وكثير من الكتب وزاد في السراج الوهاج ان عليه الفتوى وقد تقدم انه اقرب
الى التعظيم والخلاف في الغلاف المشرز جار في الكم ففي المحيط لا يكره مسه بالكم عند الجمهور واختاره في الكافي وعلله
بان المس محرم وهو اسم للمباشرة باليد بلا حايل انتهى الهداية ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له انتهى الخلاصة
من فصل القراءة والمراد بالكراهة كراهة التحريم ولهذا عبر بنفي الجواز في الفتاوى وقال بعض الاخوان هل يجوز مس
المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا اعلم فيه منقولا والذي يظهر انه ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته ينبغي ان
لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم اياه في الاول تابعا له كبدنه دون الثاني قالوا فيمن صلى وعليه عمامة
بطرفها نجاسة مانعة ان كان الملقى يتحرك بتحركه لا يجوز والا يجوز اعتبارا له على ما ذكرنا انتهى الهداية بخلاف كتب الشريعة
حيث يرخص لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة انتهى فتح القدير انه يقتضي انه لا يرخص بلا كم قالوا يكره مس
كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن ايات القران وهذا التعليل يمنع من شروح النحو ايضا انتهى الخلاصة
يكره مس كتب الحديث والفقه للمحدث عندهما وعند ابي حنيفة الاصح انه لا يكره ذكره في كتاب الصلاة في فصل القراءة خارج

الصلاة

الصلاة شرح الدرر والغرر ورخص المس باليد في الكتب الشرعية الا التفسير ذكره في مجمع الفتاوى وغيره انتهى
السراج الوهاج معزيا الى الحراشي المستحب ان لا ياخذ كتب الشريعة بالكم ايضا بل يجدد الوضوء كلما احدث وهذا اقرب
الى التعظيم فاني ما اخذت الكاغد الا بطهارة والامام السرخسي كان مبطونا في ليلة وكان يكرر درس كتابه فتوضأ تلك
الليلة سبع عشرة مرة فروع من التعظيم ان لا يمد رجليه الى الكتاب التجنيس المصحف اذا صار كهنا اي عتيقا وصار بحال
لا يقرا فيه ويخاف ان يضيع يجعل في خرقة طاهرة ويدفن لان المسلم اذا مات يدفن والمصحف كذلك كان دفنه افضل
من وضعه موضعا يخاف ان تقع عليه النجاسة او نحو ذلك والنصراني اذا تعلم القران تعليم الفقه كذلك لانه عسى يهتدي
لكن لا يمس المصحف واذا اغتسل ثم مس لا باس به في قول محمد وعندهما يمنع من مس المصحف مطلقا ولو كان القران مكتوبا
بالفارسية يحرم على الجنب والحايض مسه بالاجماع وهو الصحيح في حق من لا يحسن العربية انتهى ذكره في كتاب الصلاة
القنية اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق ذلك
والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك والتفسير الذي فيه ايات مكتوبة فوق
كتب القراء بساط او غيره كتب عليه الملك لله يكره بسطه واستعماله الا اذا علق للزينة ينبغي ان لا يكره وينبغي ان لا
وقيل يكره حتى الحروف المفردة ورأى بعض الايمة شبانا يرمون بهدف كتب فيه ابو جهل لعنه الله فنهاهم عنه ثم
مر بهم وقد قطعوا الحروف فنهاهم ايضا وقال انما نهيتكم في الابتداء لاجل الحروف فاذا يكره مجرد الحروف لكن الاول
احسن واوسع يجوز للمحدث الذي يقرا القران من المصحف تقليب الاوراق بقلم او سكين ويجوز ان تنقل الصبي
احمال لي هذا المصحف ولا يجوز لف شي في كاغد فيه مكتوب من الفقه وفي الكلام الاولى ان لا يفعل وفي كتب الطب يجوز ولو
كان فيه اسم الله تعالى او اسم النبي عليه الصلاة والسلام يجوز محوه ليلف فيه شي ومحو بعض الكتابة بالريق يجوز
وقد ورد النهي في محو اسم الله تعالى بالبزاق محا لوحا يكتب فيه القران واستعمله في امر الدنيا يجوز [illegible]
فيه كتب فالادب ان لا يضع الثياب فوقه يجوز قربان المراة في بيت فيه مصحف مستور يجوز رمي برابة القلم الجديد
ولا يرمي برابة القلم المستعمل لاحترامه كحشيش المسجد وكناسته لا تلقى في موضع يخل بالتعظيم انتهى ذكره في الكرا
ويكره القراءة في المخرج والمغتسل والحمام وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده ولو كانت رقية في غلاف
متجاف لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز عن مثله افضل كذا في فتح القدير الخلاصة لو كان على خاتمه اسم الله يجعل
الفص الى باطن الكف انتهى التوشيح وتكره المسافرة بالقران الى دار الحرب صونا عن وقوعه في ايدي الكفرة واستخفافهم به
السراج الوهاج الدرهم المكتوب عليه اية يكره اذابته الا اذا كسره فلا باس به حينئذ غاية البيان معزيا
الى فخر الاسلام فان غسل الجنب فمه ليقرأ او يده ليمس لم يطلق له المس ولا القراءة للجنب هذا هو الصحيح لان الجنابة
والحدث لا يتجزيان وجودا ولا زوالا الخلاصة انما تكره القراءة في الحمام اذا قرا جهرا فان قرا في نفسه لا باس به هو المختار
وكذا التحميد والتسبيح وكذا لا يقرا اذا كانت عورته مكشوفة او امراته هناك تغتسل مكشوفة او في الحمام احد
مكشوف فان لم يكن فلا باس بان يرفع صوته ومنع الحدث المس اي مس القران ومنعهما اي المس وقراءة
القران الحايض والنفاس وقد تقدم بيان احكام النفاس ويوطا بلا غسل بتصرم لاكثره اي ويحل للحايض
اذا انقطع دمها العشرة بمجرد الانقطاع من غير توقف على اغتسال الا ما في المغرب تصرم انقطع وسكن
ولا تحل لا حتى تغتسل او يمضي عليها ادنى وقت صلاة اعلم ان هذه المسالة على ثلاثة اوجه لان الدم
اما ينقطع لتمام العشرة او لدون تمام العادة او دونها ففيما اذا انقطع لتمام العشرة يحل وطيها بمجرد الانقطاع
ويستحب له ان لا يطاها حتى تغتسل وفيما اذا انقطع لما دون العشرة دون عادتها ان اغتسلت او مضى عليها وقت
صلاة حل والا لا وكذا في النفاس اذا انقطع لما دون الاربعين لتمام عادتها فان اغتسلت او مضى الوقت حل والا
لا كذا في المحيط وقال الشافعي لا يجوز وطيها حتى تغتسل مطلقا عملا بقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد اي يغتسلن
ونقله الاسبيجابي عن زفر ولنا ان في الاية قراءتين يطهرن بالتخفيف ويطهرن بالتشديد ومودى الاولى انتهاء الحرمة

العارضة بالانقطاع مطلقا وانما انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومودى الثانية عدم انتهائها عنده
بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما امكن فحملنا الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية على ما دونه لتمام العادة
التي ليست اكثر مدة الحيض وهو المناسب لان في توقفه تعبر بالانقطاع للاكثر على الغسل انزالا لها حايضا
حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم انزاله ايها طاهرة قطعا بخلاف تمام العادة
فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق
بقي ان مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب
ان القراة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى كذا في فتح القدير
وعبارته في التحرير فحمل التعارض وقرائتي التشديد في يطهرن المانعة الى الغسل والتخفيف الى الطهر فيحل
القربان قبله بالحل الذي انتهت حرمته العارضة فحمل تلك على ما دون الاكثر وهذه عليه ونطهرن بمعنى طهرن
لانه يأتي به لتكثير وتعظيم في صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وان كان خلاف الظاهر لكن هذا
اقرب اذ لا يوجب تأخير حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع انتهى فقوله ونطهرن بمعنى طهرن الى اخره جواب سوال
تقديره ان هذا الحمل يرده قوله تعالى فاذا تطهرن فانه لا يتغير الا بالتشديد اعلم ان المراد بادنى وقت الصلاة
ادناه الواقع اخرا اعني ان تطهر في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة فلا اعم من ان تطهر في اوله
ويمضي منه هذا المقدار لان هذا الاثر لا طاهرة شرعا كما رايت بعضهم تغلط فيه الا ترى ان تعليلهم بان
تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت ولذلك لم يذكر غير واحد لفظة ادنى وعبارة الكافي
او تمضي الصلاة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطع في اخر الوقت كذا في فتح
القدير وما قاله حق فقد رايت ايضا من تغلط فيه ويؤيده ما في السراج الوهاج لان الانقطاع اذا كان في اول الوقت
فلا يجوز قربانها الا بعد الاغتسال او بمضي جميع الوقت واذا انقطع في وقت صلاة ناقصة كصلاة الضحى والعيد فانه
لا يجوز وطيها حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة الظهر انتهى وانما عبر بعضهم بالادنى ولم يقل بمضي وقت الصلاة
نفيا لما قد يتوهم من ان مضي الوقت كله والدم منقطع شرط للحل وليس كذلك ولهذا قال كثير من الشارحين ان هذا
محمول على ما اذا كان الانقطاع اخر الوقت فالحاصل ان الانقطاع ان كان في اول الوقت او في اثنائه فلا بد للحل من خروج
الوقت وان كان في اخره فان بقي منه زمان قدر الغسل والتحريمة وخرج الوقت حل والا فلا واما الثالث وهو ما اذا
كان الانقطاع لما دون العشرة لاقل من العادة فوق الثلاث لم يقربها حتى تمضي عادتها وان اغتسلت لان العود
في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب كذا في الهداية وصيغة لم يقربها وكذا التعليل بالاحتياط في الاجتناب
تقتضي حرمة الوطي فان اريد بالكراهة التحريم فلا منافاة بين العبارتين والا فالمنافاة بينهما ظاهرة النهاية تاخير
الغسل الى الوقت المستحب فيما اذا انقطع لتمام عادتها وفيما اذا انقطع لاقلها واجب المبسوط اذا انقطع لاقل من عشرة بح
الى اخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد في الاصل قال اذا انقطع في وقت العشاء تؤخر الى وقت يمكنها ان تغتسل
فيه وتصلي قبل انتصاف الليل وما بعد نصف الليل مكروه انتهى فتح القدير ان حكم الثالث خلاف والحرمة بالغسل
الثابت بقراة التشديد فهو مخرج منه بالاجماع انتهى ويعارضه ما نقله في الغاية عن ابن تيمية انه ذكر الاجماع على انها
تغتسل وتصلي والا حرم وطيها كما في شرح منظومة ابن وهبان ولعله توهم من قول بعض الحنفية بالكراهة انها كراهة
تنزيه فنقل الاجماع على عدم الحرمة والا فلا يصح نقل الاجماع مع خلاف الحنفية كما لا يخفى التجنيس مسافرة طهرت من الحيض
فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج ان يقربها لكن لا تقرا القران لانها تيممت خرجت من الحيض فلما وجدت الماء فانما وجب
عليها الغسل فصارت كالجنب انتهى ظاهره ان التيمم من غير صلاة تخرجها من الحيض فيجوز قربانها وليس كذلك نقل في المبسوط
ولم يذكر يعني الحاكم الشهيد في الكافي ما اذا تيممت ولم تصل تغتسل وهو على الاختلاف عند محمد ليس للزوج ان يقربها
وعندهما له ذلك والاصح انه ليس له ان يقربها عندهم جميعا لانه انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبني على الاحتياط

ويهو

وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطي بتركه فلم يجعل التيمم فيه قبل تاكده بالصلاة كالاغتسال كان بفعله في الحل للازواج
فالحاصل ان التيمم لا يوجب حل وطيها وانقطاع الرجعة وحلها للازواج الا بالصلاة على الصحيح لكن قال القاضي
الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي واجمعوا انه يقربها زوجها وان لم تصل ولا تتزوج بزوج اخر ما لم تصل وفي
انقطاع الرجعة الخلاف الخلاصة اذا انقطع دم المراة دون عادتها المعروفة في حيض او نفاس اغتسلت حين تخاف
فوت الصلاة وصلت واجتنب زوجها قربانها احتياطا حتى تاتي على عادتها لكن تصوم رمضان احتياطا ولو كانت
هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة احتياطا ولا تتزوج بزوج اخر احتياطا فان تزوجها رجل ان
لم يعاودها الدم جاز وان عاودها ان كان في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبرا
يجتنبها احتياطا انتهى قال في فتح القدير ومفهوم التقييد انه اذا زاد لا يفسد ومراده اذا كانت العود بعد انقضا
العدة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والغرض انه عاودها فيها فظهر ان الخ قبل
انقضا الحيضة اعلم ان مدة الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وان كان تمام عادتها بخلاف
الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت في الاولى والباقي قدر الغسل والتحريمة تعليلا قضا تلك الصلاة ولو طهرت في الثانية
يشترط ان يكون الباقي قدر التحريمة فقط المجتبى والصحيح انه يعتبر مع الغسل لبس الثياب وبهذا اجواب صومها
اذا طهرت قبل الفجر لكن الاصح ان لا تعتبر التحريمة في حق الصوم ثم قال مشايخنا زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة
العشرة ومن الحيض فيما دونها ولكن ما قالوا في حق القربان وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوج اخر لا في حق جميع
الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عقيب غيبوبة الشفق ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رات الدم في الليلة السادسة
عشر بعد زوال الشفق فهو طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال انتهى وقوله الاصح ان لا تعتبر في الصوم
التحريمة ظاهره الاكتفاء بزمان الغسل السراج الوهاج ولو انقطع دمها في ليالي رمضان فان وجدت
في الليل مقدار ما تغتسل وتبقى ساعة من الليل فانه يجب عليها قضا العشا ويجزيها صومها من الغد وان بقي من
الليل اقل من ذلك لا يجب عليها قضا العشا ولا يجزيها صومها من الغد التوشيح ان كانت ايامها دون العشرة
لا يجزيها صوم هذا اليوم اذا لم يبق من الوقت قدر الاغتسال والتحريمة ويجزيها صومها لان العشاء صارت دينا
عليها وانه من حكم الطاهرات فحكم بطهارتها ضرورة انتهى وبهذا يعلم الحق فيما يتعلق الكافي للحاكم ولو كانت
نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطاها ووسعها ان تتزوج لانه لا اغتسال
عليها لعدم الخطاب وهي مخرجة من حكم قراة التشديد على ما دون الاكثر كما لا يخفى فان اسلمت بعد الانقطاع
لا تتغير الاحكام لانا حكمنا بخروجها من الحيض بنفس الانقطاع فلا يعود بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم
فرويته الدم مؤثر في اثبات الحيض به ابتدا فكذلك يكون مؤثرا في البقا بخلاف الاسلام كذا في المبسوط الخلاصة
فان ادركها الحيض في شي من الوقت سقطت الصلاة عنها وان افتتحها اجمعوا انها اذا طهرت وقد بقي من
الوقت قدر ما لا يسع فيه التحريمة لا يلزمها قضا هذه الصلاة واذا ادركها الحيض بعد شروعها في التطوع كان عليها
قضا تلك الصلاة اذا طهرت انتهى كذا اذا شرعت في صوم التطوع ثم حاضت فانه يلزمها قضاؤها فلا فرق بين
الصلاة والصوم ذكره في فتح القدير وكذا في النهاية وكذا ذكره الاسبيجابي فتبين ان ما في شرح الوقاية من الفرق بينهما
غير صحيح والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس يعني ان الطهر المتخلل بين الدمين في مدة الحيض
او في مدة النفاس يكون حيضا في الاول ونفاسا في الثاني اعلم ان خمسة من اصحاب ابي حنيفة وهم ابو يوسف
ومحمد وزفر والحسن بن زياد وابن المبارك روى كل منهم عنه في هذه المسئلة رواية الا محمدا فانه روى عنه روايتين واخذ
باحداهما فالاصل عند ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة الاخر على ما في المبسوط ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا
كان اقل من خمسة عشر لا يصير فاصلا بل يجعل كالدم المتوالي لانه لا يصلح للفصل بين الحيضتين فلا يصلح للفصل بين الدمين
وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا لكنه لا يتصور ذلك الا في مدة النفاس ثم ان كان في احد طرفيه ما يمكن

جعله حيضا فهو حيض والا فهو استحاضة ثم ينظر ان كان لا يزيد على العشرة فهو حيض كله ما رأت فيه ولم تره وسوا
كانت مبتداة او لا وما سواه فدم استحاضة وطهره طهر ووافق محمد ابا يوسف في الطهر المتخلل في مدة
النفاس ان كان خمسة عشر يوما فصل بين الدمين فجعل الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن بان كان ثلاثة بلياليها
فصاعدا او يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف والا كان استحاضة وعند ابي حنيفة لا يفصل ويجعل احاطة
الدم بطرفيه كالدم المتوالي فلو رأت بعد الولادة يوما دما وثمانية وثلاثين طهرا ويوما دما فالاربعون نفاس
عنده وعندهما نفاسها الدم الاول ومن اصل ابي يوسف ايضا انه يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه به بشرط
ان يكون قبله او بعده دم ويجعل الطهر باحاطة الدمين به حيضا وان كان قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا
يجوز بدايته به فلو رأت مبتداة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فالعشرة الاولى حيض يحكم ببلوغها ولو
رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم تر فيها الدم حيض ان كانت عادتها العشرة
فان كانت اقل ردت الى ايام عادتها والاخذ بقول ابي يوسف ايسر وكثير من المتأخرين افتوا به لانه اسهل على
المفتي والمستفتي لان في قول محمد وغيره تفاصيل يحرج الناس في ضبطها وقد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما خير بين امرين الا اختار ايسرهما وروى محمد عن ابي حنيفة ان الشرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة فاذا
كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا فلو رأت مبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما
دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها ولو كانت معتادة فرأت قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لا يكون شيء منه
حيضا ووجهه ان استيعاب الدم ليس بشرط اجماعا فيعتبر اوله واخره كالنصاب في باب الزكاة وقد اختار هذه
الرواية اصحاب المتون لكن لم تصحح في الشروح كما لا يخفى ولعله لضعف وجهها فان قياسها على النصاب غير صحيح
لان الدم منقطع في اثنائه بالكلية وفي المقيس عليه يشترط بقاء جزء من النصاب في اثناء الحول وانما الذي اشترط
وجوده في الابتداء والانتهاء تمامه وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه يعتبر ان يكون الدم في العشرة مثل اقله وهو
قول زفر ووجهه ان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام وهو اسم للدم فاذا بلغ المرئي هذا المقدار كان قويا في نفسه
فيجعل اصلا وما يتخلله من الطهر تبع له وان كان الدم دون هذا ضعيفا في نفسه لا حكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل
زمان الطهر تبعا فلو رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا وقال محمد الطهر المتخلل ان نقص عن
ثلاثة ايام ولو بساعة لا يفصل اعتبار الحيض فان كان ثلاثة فصاعدا فان كان مثل الدمين او اقل فكذلك تغليبا
للحرمات لان اعتبار الدم يوجب حرمتها واعتبار الطهر يوجب حلها فتغلب الحرام الحلال وان كان اكثر فصل ثم
ينظر ان كان في احد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والاخر استحاضة وان لم يكن فالكل استحاضة ولا
يمكن كون كل من الجانبين حيضا لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا زاد على العشرة فيجعل الاول حيضا
لسبقه لا الثاني ومن اصله ان لا يبدا الحيض بالطهر ولا يختم به سواء كان قبله او بعده دم او لم يكن ولا يجعل زمان
الطهر زمان الحيض باحاطة الدمين به فلو رأت مبتداة يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض ولو
رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالستة حيض لاستوائهما ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا ويوما دما لا يكون حيضا
لغلبة الطهر ولو رأت ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا والمتقدم امكن
جعله حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فالاخيرة حيض لما تقدم ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا
وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى لسبقها ولا يكون العشرة حيضا لغلبة الطهر فيها وان كان مساويا باعتبار الزائد
عليها وقد صحح قول محمد في المبسوط والمحيط وعليه الفتوى لكن قال المحقق في فتح القدير الاولى الافتاء بقول ابي يوسف
لما قدمناه في معراج الدراية جعل قول محمد رواية عن ابي حنيفة فثبت انه روي عنه روايتين اخذ باحديهما وروى
زفر عن ابي حنيفة انها اذا رأت في طرفي العشرة ثلاثة ايام دما فهو حيض والا فلا ذكر هذه الرواية في التوشيح والمعراج
والخزانة الا ان المذكور في المبسوط واكثر الكتب المشهورة ان قول زفر رواية ابن المبارك المتقدمة ولم يذكر والله

رواية

رواية عن ابي حنيفة والظاهر ان هذه الرواية لا تخالف رواية ابن المبارك الا ان يقال ان هذه الرواية تفيد اشتراط
وجود الدم في العشرة ورواية ابن المبارك لا تفيد الا اشتراط وجود ثلاثة ايام دما ولو في طرف واحد وروى الحسن
ابن زياد عن ابي حنيفة ان نقص الطهر عن ثلاثة لم يفصل وان كان ثلاثة فصل كيف ما كان ثم ينظر ان امكن ان
يجعل احدهما بانفراده حيضا يجعل ذلك حيضا كما قال محمد وانما خالفه في اصل واحد وهو انه لم يعتبر غلبة الدم
ولا مساواته بالطهر فتح القدير فرع على هذه الاصول رأت يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا
ويوما دما فعند ابي يوسف العشرة الاولى حيض ان كانت عادتها او مبتداة لان الحيض يختم بالطهر فان كانت
معتادة فعادتها فقط لمجاوزة الدم العشرة وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه لو تعذر جعل العشرة حيضا
لاختتامها بالطهر وتعذر جعل ما قبل الطهر الثاني حيضا لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول والطهر
الاول يبقى بعده يوم دم ويومان طهر ويوم دم والطهر اقل من ثلاثة فجعلنا الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض
لاشتراطه كون الدم ثلاثة في العشرة ولا ختم عنده بالطهر وقد وجد اربعة دما وكذلك هو ايضا على رواية
محمد عن ابي حنيفة لخروج الدم الثاني عن العشرة اخر عادتها عشرة رأت ثلاثة دما وطهرا ستة عند
ابي يوسف لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان المتوهم بعده من الحيض يوم والستة اغلب من الاربعة فيجعل الدم الاول
فقط حيضا بخلاف ابي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها
لاحتمال الدم في يومين اخرين وقيل يباح وهو الاولى لان اليوم الزائد موهوم لانه خارج العادة نظم وعبارة
افادة ان المجتهد للقربان يكره انتهى ما في فتح القدير وعبارة النظم بعده ولو طهرت بعد الثلاث وطهرت وعادتها
لم تمض فالوطي مذكور كراهته بعض وتنفيه بعضهم وبالصوم ياتي والصلوة ويذكر الاخفى بعد هذه الافادة
من النظم لان ما فيه ليس هذه الصورة بل الاغتسال عقب الطهر من غير بيان ان الطهر غالب على الحيض او لا وهي
المسئلة التي قدمناها وهي ان الدم اذا انقطع لاقل من العادة على وطيها حرام او مكروه وليس فيه خلاف الاماميين
ولم ينقل فيها الجواز اصلا ونقل الكراهة لا يفيده لان الجواز بمعنى الحل لا يجامع كراهة التحريم خلافه بمعنى الصحة
واقل الطهر خمسة عشر يوما باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه مدة اللزوم فصار كمدة الاقامة ولا حد لاكثره
الا عند نصب العادة في زمن الاستمرار لانه قد يمتد الى سنة والى سنتين وقد لا تحيض اصلا فلا يمكن تقدير اكثره
الا عند الضرورة وشمل كلامه ثلاث مسائل الاولى اذا بلغت مستحاضة فسيأتي انه يقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه
طهر الثانية اذا بلغت برؤية عشرة مثلا دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم فقال ابو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها
ما رأت وطهرها ما رأت فتنقضي عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما وهذا بناء على اعتباره للطلاق اول الطهر والحق
انه ان كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه
اول الحيض احتياطا كذا في فتح القدير وقد يقال لما كان الطلاق في الحيض محرما لم يتركوه مطلقا فيه حملا لحال المسلم على
الصلاح وهو واجب ما امكن والثالثة مسئلة المضللة وتسمى المحيرة وفيها ثلاث فصول الاول الاضلال بالعدد
والثاني الاضلال بالمكان والثالث الاضلال بهما والاصل انها متى تيقنت بالطهر في وقت صلت فيه بالوضوء لوقت كل
صلاة وصامت ومتى تيقنت بالحيض في وقت تركتهما فيه ومتى شكت في وقت انه وقت حيض او طهر تحرت فان لم
يكن لها رأي فعلت فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وتصوم وتقضيه دون الصلاة ومتى شكت في وقت انه حيض او طهر او خروج عن
الحيض فعلت فيه بالغسل لكل صلاة لجواز انه وقت الخروج من الحيض ولا يأتيها زوجها بحال لاحتمال الحيض اما الاول
وهو ما اذا نسيت عدد ايامها بعدما انقطع الدم عنها اشهرا او استمر وعلمت ان حيضها في كل شهر مرة فانها تدع
الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل سبعة ايام لكل صلاة لتردد حالها فيها بين الحيض
والطهر والخروج من الحيض ثم تتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيه بالطهر ويأتيها زوجها واما اذا لم تعلم
انه في كل شهر مرة فهو على ثلاثة اوجه احدها اذا لم تعلم عدد حيضها وطهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول

الاستمرار ثم تصلي سبعة بالاغتسال لوقت كل صلاة ثم تصلي ثمانية بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الطهر والحيض ثم تصلي
بالاغتسال لكل صلاة كما قدمناه وثانيها اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولم تعلم عدد حيضها فانها تدع الصلاة ثلاثة
ايام ثم تصلي سبعة بالغسل ثم تصلي ثمانية بالوضوء باليقين ثم تصلي ثلاثة بالوضوء بالشك فبلغ ذلك احدا وعشرين يوما
وان كان حيضها عشرة فابتداء طهرها الثاني بعد خمسة وثلاثين فتصلي في هذه الاربعة عشر التي بعد الاحد والعشرين
بالاغتسال لكل صلاة للتردد بين الثلاثة ثم تصلي يوما بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر لانه اليوم الخامس عشر منه
الذي هو السادس والثلاثون ثم تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا
لانه ما من ساعة الا وتتوهم انه وقت خروجها من الحيض وثالثها اذا علمت ان حيضها ثلاثة ولا تعلم عدد طهرها فانها
تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار ثم تصلي خمسة عشر يوما بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيه ثم تصلي
ثلاثة بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا لتوهم خروجها عن الحيض كل ساعة وان علمت انها
كانت تحيض في كل شهر مرة من اوله او اخره ولا تدري العدد تترك ثلاثة ايام في اول الشهر للتردد فيها الا فيه بين الحيض
والطهر ثم تغتسل سبعة ايام للتردد بين الثلاثة ثم تتوضأ الى اخر الشهر وتغتسل مرة واحدة لتمام الشهر لجواز
خروجها من الحيض لان الشك في العشرة الاولى والعشرة الا في الوسطى واما الثاني وهو الاضلال بالمكان فامثلته
انها متى ضلت ايامها في ضعفها من العدد او اكثر من الضعف فلا تتيقن بالحيض في شيء منه كما لو اضلت ثلاثة في ستة
او اكثر ومتى اضلت ايامها دون ضعفها من العدد فانها تتيقن بالحيض في اليوم الثالث فانه اول الحيض او اخره فان
علمت ان ايامها كانت ثلاثة او اربعة ولا تعلم موضعها من الشهر فتصلي ثلاثة ايام من اول الشهر بالوضوء لوقت كل صلاة
للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة وعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة وان علمت ان
ايامها اربعة تتوهمها في الاربعة ثم اغتسلت لكل صلاة الى اخر العشر وكذا لو علمت ان ايامها خمسة تتوهمها خمسة
ثم اغتسلت لكل صلاة الى اخر العشر ولو علمت ان ايامها ستة تتوهمها اربعة من اول العشر وتدع الصلاة والصوم
يومين لتيقنها بالحيض فيهما لما قدمناه من الاصل ثم تغتسل الاربعة لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة وان
علمت ان ايامها سبعة صلت بالوضوء ثلاثة ايام من اولها وتدع اربعة ايام لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل لكل صلاة
ثلاثة ايام وعلى هذا القياس الثانية اما الثالث وهو الاضلال بهما كما اذا استحيضت ونسيت عدد ايامها ومكانها
فانها تتحرى وان لم يكن لها رأي اغتسلت لكل صلاة على الصحيح وقيل لوقت كل صلاة وتصلي المكتوبات والواجبات
والسنن المؤكدة ولا تصلي تطوعا كالصوم تطوعا وتقرأ القدر المفروض والواجب على الصحيح وقيل تقتصر على المفروض
وتقرأ في الركعتين الاخريين على الصحيح لانها سنة وقيل لا ولا تقرأ في الوتر اللهم انا نستعينك لانها سورة عند عمر وغيره
تقوم مقامها ولا تقرأ شيئا من القران خارج الصلاة ولا تمس المصحف ولا تدخل المسجد ولو سمعت اية السجدة فسجدت
في الحال لا تجب الاعادة عليها لانها ان كانت طاهرة فقد صح اداؤها والا لم تلزمها وان سجدت بعد ذلك اعادت
بعد العشرة لاحتمال طهارتها وقت السماع وحيضها وقت السجود اما قضاء الفوائت فان كان عليها فوائت فتقضيها وتعيدها
اعادتها بعد عشرة ايام لاحتمال حيضها وقت القضاء قال ابو علي الدقاق بعد العشرة قبل ان تزيد على خمسة عشر
وهو الصحيح لجواز ان يعود حيضها بعد خمسة عشر يوما واما الصوم فانها تصوم كل شهر رمضان لاحتمال طهارتها كل
يوم وتعيد بعد رمضان عشرين يوما وهو على ثلاثة اوجه الاول ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فانها
تقضي عشرين يوما لجواز ان حيضها في كل شهر عشرة ايام فاذا قضت عشرة يحتمل حصولها في الحيض فتقضي عشرة
اخرى والثاني ان علمت ان ابتداء حيضها يكون بالنهار فتقضي اثنين وعشرين يوما لان اكثر ما فسد صومها في الشهر
احد عشر يوما فتقضي ضعفه احتياطا وان لم تعلم شيئا قال عامة مشايخنا تقضي عشرين لان الحيض لا يزيد على
عشرة وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني تقضي اثنين وعشرين يوما وهو الاصح احتياطا لجواز ان يكون بالنهار وهذا
اذا علمت دورها في كل شهر فان لم تعلم ذلك فان علمت ان ابتداء حيضها كان بالليل تقضي خمسة وعشرين يوما لجواز

انها

لتيقنها ... فيها وبانيها ... فيها ... تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل ... ايام
فان كان حيضها ثلاثة فابتداء طهرها الثاني احد وعشرين يوما

انها حاضت عشرة في اوله وخمسة في اخره او على العكس فعليها قضاء خمسة عشر يوما فاذا قضته موصولا بالشهر فعلى
التقدير الاول خمسة ايام من شوال تبعية حيضها الثاني فلا تجزي الصوم فيها وتجزيها في خمسة عشر بعدها وعلى
العكس يوم الفطر او اربعة من طهرها لا تصوم فيه ثم تجزيها الصوم في اربعة عشر يوما لا تجزيها في عشرة ثم
تجزيها في يوم اخر فجملته خمسة وعشرون يوما وكذلك ان قضته مفصولا لتوهم ان ابتداء القضاء كان وافق اول
يوم من حيضها فلا تجزيها الصوم في عشرة ثم تجزيها في خمسة عشر وان علمت ان ابتداء حيضها كان بالنهار تقضي
اثنين وثلاثين يوما ان قضته موصولا برمضان لان اكثر ما فسد من صومها من اول الشهر ستة عشر يوما وان
قضته مفصولا تقضي ثمانية وثلاثين يوما لتوهم ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها فلا تجزيها الصوم
في احد عشر ثم تجزيها في اربعة عشر ثم لا تجزيها في احد عشر ثم تجزيها في يومين فجملته ثمانية وثلاثون وان كانت
لا تعلم شيئا قال عامة مشايخنا تصوم خمسة وعشرين يوما وقال الفقيه ابو جعفر ان قضته موصولا صامت اثنين وثلاثين
وان قضته مفصولا صامت ثمانية وثلاثين يوما وهو الاصح لما بينا وهذا كله اذا كان شهر رمضان كاملا فان كان
ناقصا وعلمت ان ابتداء حيضها كان بالليل ولم تعلم فان وصلت قضت ثلاثة وثلاثين يوما وان فصلت صامت سبعة
وثلاثين يوما واما ان حجت فلا تاتي بالطواف التحية لانه سنة وتطوف للزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة
وتطوف للصدر ولا تعيده لانها ان كانت طاهرة فقد سقط والا فلا يجب على الحائض ولا يأتيها زوجها لاحتمال
وقوعه في الحيض ولا يطأها بالتحري لان التحري في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحري في باب الجواري وقال
مشايخنا له ان يتحرى لان زمان الطهر اكثر فتكون الغلبة للحلال وعند غلبة الحلال يجوز التحري كما في المسالخ اذا
غلب الحلال منها كذا في المحيط مع حذف للبعض ومن اشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجعه واما حكم العدة ففيه اختلاف
فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها ابدا لان التقدير لا يجوز الا توقيفا والعادة قد رده بستة اشهر
الا ساعة لان الطهر بين الدمين اقل من ادنى مدة الحبل عادة فنقصنا عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا
الا ثلاث ساعات لاحتمال انه طلقها اول الطهر وبحث الشارح الزيلعي انه ينبغي زيادة عشرة لاحتمال ما قلنا في المسألة الثانية
وجوابه بمثل ما قدمناه وعن محمد بن الحسن شهران واختاره الحاكم الشهيد وعليه الفتوى لانه ايسر على المفتي وان كذلك
في النهاية والعناية وفتح القدير ولو زاد الدم على اكثر الحيض والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة لان ما رأته
في ايامها حيض وما زاد على العشرة استحاضة بيقين وما بين ذلك متردد بين ان يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي
وبين ان يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك الصلاة بالشك فيلزمها قضاء ما تركت من الصلاة والمراد بالاكثر
عشرة ايام وعشر ليال في الحيض حتى اذا كان عشرة ايام وتسع ليال ثم زاد الدم فانه حيض حتى تزيد على الليلة الحادية
عشر كذا في السراج وهل تترك بمجرد رؤيتها الزيادة قيل لا اذا لم تتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة وقيل
نعم استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء وصححه في النهاية وغيرها وكذا في النفاس فما زاد
على الاربعين ولها عادة معروفة فانها ترد اليها اطلقه فشمل ما اذا كان ختم عادتها بالدم او بالطهر وهذا عند ابي يوسف
وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك وان كان بالطهر فلا لان ابا يوسف يرى ختم الحيض في النفاس بالطهر اذا
كان بعده دم ومحمد لا يرى ذلك وبيانه ما ذكر في الاصل اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع دمها على
راس عشرين يوما وطهرت عشرة ايام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم فاستمر بها حتى جاوز الاربعين
ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلاثين ولا تجزيها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء قال الحاكم الشهيد
هذا على مذهب ابي يوسف يستقيم فاما على مذهب محمد ففيه نظر لما قدمناه فنفاسها عنده عشرون يوما فلا يلزمها
قضاء ما صامت في العشرة ايام بعد العشرين كذا في البدائع وقيد بكونه زاد على الاكثر لو زاد على العادة ولم يزد على
الاكثر فالكل حيض اتفاقا بشرط ان يكون بعده طهر صحيح وانما قيدنا به لانها لو كانت عادتها خمسة ايام مثلا من اول
كل شهر فرأت ستة ايام فالسادس حيض ايضا فان طهرت بعد ذلك اربعة عشر يوما ثم رأت الدم فانها ترد الى

عادتها وهي خمسة واليوم السادس استحاضة فتقضي ما تركته فيه من الصلاة كذا في السراج الوهاج وانما الخلاف انه
يصير عادة لها اولا الا ان رات في اليوم الثاني كذلك وهذا بنا على نقل العادة بمرة اولا فعند محمد لا وعند ابي يوسف
نعم الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول ابي يوسف وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر
الثاني فعند ابي يوسف يقدر حيضها من كل شهر ما راته اخرا وعند محمد على ما كان قبله كذا في فتح القدير وفيه نظر
بل ثمرة الاختلاف تظهر ايضا فيما رات في الشهر الاول زيادة على عادتها فان الامر موقوف عند ابي حنيفة ان رات
في الشهر الثاني مثله فهذا والا فهو حيض والا فهو استحاضة وقال الحيض لان ابا يوسف يرى نقض العادة بمرة ومحمد
يرى الابدال ان امكن كما صرح به في الكافي فيما اذا رات يومين قبلها ويوما تطهر الفتاوى الظهيرية ولو رات قبل ايام
العادة قبل ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما لا يكون حيضا لكن اذا جمعا كان حيضا او رات قبل ايامها ما يكون
حيضا ولم تر في ايامها شيا لا يكون شي من ذلك حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رات
في الشهر الثاني مثل ما رات في الاول يكون الكل حيضا وعندهما يكون حيضا غير ان عند ابي يوسف بطريق العادة وعند
محمد بطريق البدل ولو رات قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفي ايامها ما يكون حيضا فهو الى حنيفة واثنان وكذلك
الحكم في المتاخر غير انها اذا رات في ايامها ما يكون حيضا وبعد ايامها ما لا يكون حيضا يكون الكل حيضا وانه واحدة
عن ابي حنيفة وقد بين الابدال على قول محمد واطال فيه فمن رامه فليراجعها وما في الظهيرية هو الانتقال من حيث
المكان وما تقدم هو انتقال العادة من حيث العدد وعلى هذا الخلاف لو انقطع دون عادتها على ثلاثة او اربعة كذا
في السراج الوهاج الظهيرية والعادة كما تنتقل برؤية الدم المخالف للدم المرئي في ايامها مرتين فكذلك تنتقل
بطهر ايامها مرتين وقيل يكونها معتادة لانه لو لم يكن لها عادة معروفة بان كانت ترى شهرا ستا وشهرا سبعا
فاستمر بها الدم فانها تاخذ في حق الصوم والصلاة والرجعة بالاقل وفي حق انقضاء العدة والغشيان بالاكثر فعليها
اذا رات ستة ايام في الاستمرار ان تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها شهر
رمضان لانه لا يحتمل ان يكون السابع حيضا ويحتمل ان لا يكون حيضا فوجب احتياطا فاذا جاء الثامن فعليها الغسل ثانيا
وتقضي اليوم الذي صامته في السابع لاحتمال كونها حائضا فيه ولا تقضي الصلوات ولو كانت عادتها خمسة فحاضت
ستة ثم حاضت اخرى سبعة ثم حاضت اخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى يبنى الاستمرار عليها لان عند ابي يوسف
يبنى الاستمرار على المرة الاخيرة واما عندهما فقد رات الستة مرتين كذا في البدايع والمبسوط ومنهم كصاحب المحيط
والمصنف جعل هذا نظير العادة الجعلية وانها نوعان وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر
وان الخلاف جار فيها والجعلية برؤية المخالف مرة واحدة اتفاقا وهي ان ترى اطهارا مختلفة ودما مختلفة بان رات
في الابتدا خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد
بن ابرهيم يبنى على اوسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وذلك دابها وعلى قول ابن مزاحم
تبنى على اقل المرتين الاخيرتين فتدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادة جعلية لها في زمن الاستمرار ولذلك
سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة ولا يخفى ان ما في البدايع وغيره اولى لانه احوط ثم اختلفوا في العادة
الجعلية اذا طرات على العادة الاصلية هل تنتقض الاصلية قال ايمة بلخ لا لانها دونها وقال ايمة بخارى نعم لانها لا بد
ان تتكرر في الجعلية خلاف ما كان في الاصلية فان المراة متى كانت عادتها الاصلية في الحيض خمسة فلا تثبت العادة
الجعلية الا برؤية ستة وسبعة وثمانية ويتكرر فيها خلاف العادة الاصلية مرارا والعادة الاصلية تنتقل بالتكرار
بلا خلاف كذا في المحيط المجتبى والعادة تنتقل عند ابي يوسف باحد امور ثلاثة بعدم رؤية مسالها مرة وبطهر صحيح
صالح لنصب العادة بخلاف الاولى مرة وبدم صالح مخالف مرة وعند محمد لا تتكرر هذه الامور مرتين على الولاء حتى يكون
مبتداة بحيضها عشرة ونفاسها اربعون اي لو كانت المستحاضة ابتدات مع البلوغ مستحاضة او مع الولد الاول بحيضها ونفاسها
الاكثر لان الاصل الصحة فلا يحكم بالعارض الا بيقين وتترك الصلاة بمجرد رؤية الدم على الصحيح صاحب العادة وعن ابي حنيفة انها

لا تترك

فالكل حيض بالاتفاق وعند محمد
ما قبل ايامها تبعا لايامها
ولو رات قبل ايامها ما يكون حيضا
وفي ايامها ما يكون حيضا

اصلية

لا تترك ما لم تستمر ثلاثة ايام ثم تثبت عادة هذه المبتداة بمرة واحدة فلو رات خمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فانها
تترك الصلاة من اول الاستمرار خمسة ثم تصلي خمسة عشر وذلك عادتها لان الانتقال عن حالة الصغر في النساء لا يحصل
بمرة واحدة بخلاف المعتادة ثم العادة في حق المبتداة ايضا نوعان اصلية وجعلية فالاولى على وجهين احدهما ان ترى
دمين وطهرين متفقين على الولاء بان رات مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلاة من
اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر لان ذلك صار عادة اصلية لها بالتكرار والثاني ان ترى دمين وطهرين مختلفين بان
رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم اربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعند ابي يوسف يعتبر ايام
حيضها وطهرها ما رات اول مرة واختلفوا في قول محمد فقيل عادتها ما راته اول مرة وقيل عادتها اقل المرتين لان الاقل موجود
في الاكثر فتكرر الاقل معنى واما العادة الجعلية فهي ان ترى ثلاثة دماء واطهارا مختلفة ثم استمر الدم بها بان رات خمسة
دما وسبعة عشر طهرا او اربعة دما وستة عشر طهرا او ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واختلفوا فقيل عادتها اوسط الاعداد
فتدع من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر فلو رات مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا او اربعة دما وستة عشر طهرا
ثم استمر بها الدم فعادتها اربعة من الدم وستة عشر في الطهر اتفاقا لان ذلك اقل المرتين الاخيرتين واوسط الاعداد
ولو رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا او اربعة دما وستة عشر طهرا او ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فان عادتها ثلاثة
في الدم وخمسة عشر في الطهر لانا جعلنا ما راته اخرا اختيما الى ما راته اولا لانه تاكد بالتكرار فصار عادة جعلية لها كذا
في المحيط وبقية مسايل المبتداة مذكورة فيه فمن رامها فليراجعه وخوف الاطالة المودية الى الملل لم نوردها
ونفوقا المستحاضة ومن به سلس بول او استطلاق بطن او انفلات ريح او رعاف دايم او جرح لا يرقا الوقت كل
فرض لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه ثم اعقبه الاستحاضة لانه اكثر وقوعا من النفاس فلا يكون مستحاضة بما اذا رات
الدم حالة الحبل او زاد الدم على العشرة او زاد الدم على عادتها وجاوز العشرة او رات ما دون الثلاث او رات قبل تمام
الطهر او رات قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة وكذا من اسباب الاستحاضة اذا زاد الدم على الاربعين
في النفاس او زاد على عادتها وجاوز الاربعين وكذا ما تراه الايسة بخلاف النفاس فان سببه شي واحد وقدم حكم
الاستحاضة ومن بمعناها على تعريفها لان المقصود بيان الحكم ودم الاستحاضة اسم لدم خارج من الفرج دون الرحم
وعلامته انه لا رائحة له ودم الحيض منتن الرائحة ومن به سلس بول وهو من لا يقدر على استمساكه والرعاف الدم الخارج من
الانف والجرح الذي لا يرقا اي الذي لا يسكن دمه من رقا الدم سكن وانما كان وضوؤها الوقت فرض كل لا لكل صلاة
لقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلاة رواه السبط ابن الجوزي عن ابي حنيفة وحديث توضا
لوقت كل صلاة محمول عليه لان اللام للوقت الفتاوى الظهيرية رجل رعف او سال من جرحه دم ينتظر اخر الوقت
ان لم ينقطع الدم توضا وصلى قبل خروج الوقت فان توضا وصلى ثم خرج الوقت ودخل وقت صلاة اخرى وانقطع الدم ودام
الانقطاع الى وقت صلاة اخرى يتوضا واعاد الصلاة وان لم ينقطع في وقت الصلاة الثانية حتى خرج الوقت جازت
الصلاة انتهى وسياتي ايضاحه قيد بالوضوء لانه لا يجب عليها الاستنجاء لوقت كل صلاة ايضا البدايع وانما تبقى طهارة صاحب
العذر في الوقت اذا لم يحدث حدثا اخر اما اذا احدث حدثا اخر فلا تبقى كما اذا سال الدم من احد منخريه فتوضا ثم سال من
المنخر الاخر فعليه الوضوء لانه حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فاما اذا سال منهما جميعا فتوضا ثم انقطع
احدهما فهو على وضوئه ما بقي الوقت انتهى ويصلون به فرضا ونفلا اي يصلي ارباب الاعذار بوضوئهم في الوقت
ما شاؤوا فرضا كان او واجبا او نفلا فالمراد بالنفل ما زاد على الفرض فيشمل الواجب وينبغي لصاحب
الجرح ان يربطه تقليلا للنجاسة ولو سال على ثوبه فعليه ان يغسله اذا كان مفيدا بان لا يصيبه مرة اخرى وان كان
يصيبه المرة بعد الاخرى اجزاه ولا يجب غسله ما دام العذر قائما وقيل لا يجب غسله اصلا واختار الاول السرخسي والمختار
ما في النوازل ان كان لو غسله يتنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله والا فلا ومتى قدر المعذور على رد
السيلان برباط او حشو وكان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده وخرج برده عن ان يكون صاحب عذر

وطهر بخالصه
وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا

ثم اربعة دما وسبعة عشر طهرا

الطلق

كذا في العناية

بخلاف الحائض اذا انقطع الدم فانها حائض واختلفوا في المستحاضة اذا احتشت قيل كصاحب العذر وقيل كالحائض كذا
في السراج ويجب ان يصلي جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث ولا يجوز ان يصلي
من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث ونجاسة فكان صاحب عذرين والمأموم صاحب
عذر واحد ولو كان في عينيه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا فتح القدير واقول هذا التعليل
يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم
من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب على ظن المبتلى يجب ويبطل بخروج وقت فقط اي ولا يبطل
بدخوله ومراده يظهر الحدث السابق عند خروجه فاضافة البطلان الى الخروج مجاز لانه لا تاثير للخروج في الانتقاض حقيقة
ولهذا الاخير لهم المسح على الخفين بعد الوقت اذا كان العذر موجودا وقت الوضوء او اللبس كذا في البناية فاذا خرج الوقت وهو
في الصلاة وتكون الحدث السابق عنده انما هو مقتصر من كل وجه على التحقيق لانه مستند الى اول الوقت ولهذا لو شرع
صاحب العذر في التطوع ثم خرج الوقت لزمه القضاء ولو كان ظهوره مستندا لم يلزمه لان المراد بظهوره ان ذلك
الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا لا انه يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حقق
انه اعتبار شرعي لم يشكل عليه مثله ثم انما يبطل بخروجه اذا توضأ والدم سائل او وجد السيلان بعد الوضوء اما ان
كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا آخر او يسيل دمه وافاد انه لو توضأ بعد
طلوع الشمس ولو لعيد او ضحى على الصحيح فلا ينتقض الا بخروج وقت الظهر لا بدخوله خلافا لابي يوسف وانه لو توضأ
قبل الطلوع انتقض بالطلوع اتفاقا خلافا لزفر وانه لو توضأ في وقت الظهر للعصر بطل بخروج وقت الظهر على
الصحيح فالحاصل انه ينتقض بالخروج لا بالدخول عندهما وعند ابي يوسف بايهما وجد وعند زفر بالدخول فقط
وهذا اذا لم يمض عليهم وقت فرض الا وذلك الحدث يوجد فيه اي وحكم الاستحاضة والعذر يبقى
اذا لم يمض على اصحابها وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه ولو قليلا حتى لو انقطع وقتا كاملا
خرج عن كونه عذرا وقيدنا بكونه شرط البقاء لان شرط ثبوته ابتداء ان يستوعب وقتا كاملا كذا في اكثر الكتب النهاية
يشترط في الابتداء دوام السيلان من اول الوقت الى آخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يثبت حتى ينقطع في الوقت كله
شرح الشيخ حميد الدين الضرير فالشرط في الابتداء ان يكون الحدث مستوعبا جميع الوقت حتى لو لم يستوعب كل الوقت
لا يكون مستحاضة وظاهره انه لو انقطع في الوقت زمنا يسيرا لا يكون مستحاضة الكافي بما يخالفه فانه قال
انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت الصلاة زمنا يتوضأ فيه ويصلي خاليا عن الحدث التبيين ان الاظهر خلافه وما في الكافي
فتح القدير ان ما في الكافي يصلح تفسيرا لما في غيره اذ قل ما يستمر كمال وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي الى نفي تحققه
الا في الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه يدوم انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق انتهى شرح الدرر والغرر
فلا تعسر والمخالفة بين ما في عامة الكتب وما ذكره في الكافي بدليل ان شراح الجامع الخلاطي قالوا في شرح قوله
لان زوال العذر باستيعاب الوقت كالثبوت اذ الانقطاع الكامل معتبر في ابطال رخصة المعذور والقاصر غير
معتبر اجماعا فاحتيج الى حد فاصل فقدرناه بوقت الصلاة كما قدرنا به ثبوت العذر ابتداء فانه يشترط لثبوته ابتداء دوام
السيلان من اول الوقت الى آخره الا انه انما يصير صاحب عذر ابتداء اذا لم يجد في وقت صلاة زمانا يتوضأ فيه ويصلي
خاليا عن الحدث الذي ابتلي به انتهى فالحاصل ان صاحب العذر ابتداء من يستوعب عذره تمام وقت صلاة ولو حكما لان
الانقطاع اليسير ملحق بالعدم وفي البقاء من وجد عذره في جزء من الوقت وفي الزوال يشترط استيعاب الانقطاع حقيقة
السراج الوهاج للمستحاضة وشبهها اربع احوال ان تتوضأ والدم منقطع ويبقى كذلك حتى يخرج وقت ثم سال
بعد ذلك او لا ولها انقطاعان كامل وناقص فالكامل ان ينقطع وقتا كاملا فهذا يوجب الزوال ويمنع اتصال الدم
الثاني بالاول والناقص ان ينقطع دونه فهذا لا يزيله ويكون ما بعده كدم متصل وبيانه اذا زالت الشمس
وهي سائلة فتوضأت على السيلان ثم انقطع قبل الشروع في صلاة الظهر او بعده قبل القعود قدر التشهد او بعده

المبتلى يجب انتهى وهو حسن لكن صرح في السراج الوهاج بان صاحب ... كان الامر

لا يعيدها فخروج الوقت اذا لم يسل الى خروجه والناقص ان تتوضأ وهو سائل فخرجه

قبل

قبل السلام عند الامام ودوام الانقطاع حتى خرج وقت الظهر انتقض وضوءها لانه ناقص فبعد خروج الوقت ثم اذا
توضأت للعصر فتم الانقطاع حتى غربت الشمس لم ينتقض وضوءها لانه كامل فلم يضره الخروج ولكن عليها اعادة
الظهر لان دمها انقطع وقتا كاملا وتبين انها صلت الظهر بطهارة العذر والعذر زائل ولا يجب عليها اعادة
العصر لان فساد الظهر انما عرف بعد الغروب واما اذا كان دمها انقطع بعد ما فرغت من صلاة الظهر او بعد القعود
قدر التشهد على قولهما فانها لا تعيد الظهر لان عذرها زال بعد الفراغ كالمتيمم اذا رأى الماء بعد الفراغ من الصلاة انتهى وظن
قوام الدين الاتقاني في غاية البيان ان ما ذكر في المتن تعريف للمستحاضة فاورد على الحائض والنفساء لان الحائض قد تكون
بهذه الكتابة بان لم يمض عليها وقت الا وهو يوجد فيه واختار تعريفا للمستحاضة بانها هي التي ترى الدم مستغرقا
وقت صلاة في الابتداء من غير شرط استمرار في البقاء زمان لا يعتبر من الحيض والنفاس انتهى وليس كما ظن بل هو شرط
لا التعريف وقد قدمنا تعريف الاستحاضة والنفاس دم يعقب الولد شرعا وفي اللغة مصدر نفست
المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس وانما سمي الدم به لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها
بالدم وقولهم النفاس هو الدم الخارج عقيب الولد تسمية بالمصدر كالحيض فاما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج
النفس بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب افاد المصنف انها لو ولدت ولم تر دما لا تكون نفساء ولا يجب لانه متعلق
بالنفاس ولم يوجد كذا في فتح القدير وفيه خلاف فهي نفساء عند ابي حنيفة كما في السراج الوهاج انه يبطل صومها
عند ابي حنيفة ان كانت صائمة وعند ابي يوسف لا غسل عليها ولا يبطل صومها انتهى فلو لم تكن نفساء لم يبطل صومها
وصحح الشارح الزيلعي قول ابي يوسف معزيا الى المفيد وقال لكن يجب عليها الوضوء لخروج النجاسة مع الولد اذ لا يخلو عن
رطوبة وصحح في الفتاوى الظهيرية قول الامام بالوجوب وكذا صححه في السراج الوهاج قال وبه كان يفتي الصدر الشهيد
فكان هو المذهب العناية واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة والمراد الحكم بالدم الدم الخارج عقيب الولادة
من الفرج فانها لو ولدت من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل
لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة ام ولد ولو علق طلاقها بولادتها وقع لوجود الشرط كذا في الفتاوى الظهيرية
الا اذا سال الدم من الاسفل فانها تصير نفساء ولو ولدت من السرة لانه وجد خروج الدم من الرحم عقيب الولادة كذا
في المحيط والدم الخارج عقيب خروج اكثر الولد كالخارج عقيب كله فيكون نفاسا وان خرج الاقل لا يكون حكمها حكم
النفساء لا تسقط عنها الصلاة ولو لم تصل تكون عاصية لربها ثم كيف تصلي قالوا يؤتى بقدر فيجعل القدر
تحتها او يحفر لها حفيرة وتجلس هناك وتصلي كيلا تؤذي ولدها كذا في الظهيرية ونقله في المحيط عن ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد وزفر اذا خرج الاكثر لا تكون نفساء لان عندهما النفاس لا يثبت الا بوضع الحمل كله
ودم الحامل استحاضة لانسداد فم الرحم بالولد فلا يخرج منه دم ثم يخرج الولد للانفتاح ولهذا حكم الشارع
بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى
يستبرئن بحيضة افاد ان ما تراه من الدم في حال ولادتها قبل خروج اكثر الولد استحاضة فتتوضأ ان قدرت
في هذه الحالة او تتيمم وتومي بالصلاة ولا تؤخر فما عذر الصحيح القادر كذا في المجتبى والسقط ان ظهر بعض خلقه
ولد وهو بالكسر والتثليث لغة كذا في المصباح وهو الولد الساقط قبل تمامه وهو كالساقط بعد تمامه في الاحكام
فتصير المرأة به نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة به ام ولد اذا ادعاه المولى ويحنث به لو كان علق يمينه بالولادة
ولا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت النسب والمراد نفخ الروح
والا فالمشاهد ظهور خلقته قبلها قيد بقوله ان ظهر لانه لو لم يظهر من خلقته شيء فلا يكون ولدا ولا تثبت هذه
الاحكام فلا نفاس لها لكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان يدوم الى اقل مدة الحيض وتقدمه طهر تام
جعل حيضا وان لم يمكن كان استحاضة كذا في العناية وان كان لا يدري امستبين هو ام لا بان اسقطت في المخرج
واستمر بها الدم ان اسقطت اول ايامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي

ثم يجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند ابي يوسف

عادتها في الطهر لا شك لاحتمال خروجها نفسا او طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بتيقن لانها اما نفساء او حائض ثم
تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بتيقن لانها ان كانت استوفت اربعين من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر
الداخل فيها بتيقن في الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد اربعين فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها
في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بتيقن وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من
نسخ الخلاصة غلط في التصوير فاحترس منه كذا في فتح القدير النهاية فان رأت دما قبل اسقاط
السقط ورأت دما بعده فان كان مستبين الخلق فما رأته قبله لا يكون حيضا وهي نفساء فيما رأته بعده وان لم يكن مستبين
الخلق فما رأته بعده حيض ان امكن كما قدمناه ولا حد لاقله اي النفاس لان تقدم الولد علم الخروج من
الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل
ف النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع الدم عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا لا خلاف
في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت
انقضت عدتي اي مقدار يعتبر لاقل النفاس مع ثلاث حيض عند ابي حنيفة يعتبر اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف
باحد عشر وعند محمد بساعة فاما في حق الصوم والصلاة فاقله ما يوجد كذا في النهاية وانما لم ينقص عن خمسة وعشرين
عند ابي حنيفة لانه لو نقص لما دون ذلك ادى الى نقض العادة عند عود الدم في الاربعين لان من اصله ان الدم
اذا كان في الاربعين فالطهر المتخلل فيه لا يفصل طال الطهر او قصر حتى لو رأت ساعة دما واربعين الا ساعتين طهرا
ثم ساعة دما كانت الاربعون كله نفاسا وعندهما ان لم يكن الطهر خمسة عشر يوما فكذلك وان كان خمسة عشر يوما
فصاعدا يكون الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن والا كان استحاضة وهو رواية ابن المبارك عنه وكذا في حق الاخبار
بانقضاء العدة يقدر بخمسة وعشرين يوما عنده وابو يوسف قدره باحد عشر يوما ليكون اكثر من اكثر الحيض كذا في التبيين
فعلى هذا لا تنقضي في اقل من خمسة وثمانين يوما عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وفي رواية الحسن لا تنقضي في اقل
من مائة يوم وتوضيحه بتمامه واكثره اربعون يوما والزائد استحاضة وهو مروي عن جماعة من الصحابة
منهم ابن عمر وعائشة ولانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان
اكثره مدة عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان كذلك لان الروح لا تدخل في الولد قبل اربعة
اشهر فيجتمع الدم اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذاء للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة
اشهر في كل شهر عشرة ايام كذا في العناية ومراده في المبتدأة واما صاحبة العادة اذا زاد دمها على الاربعين فانها زاد
ترد الى ايام عادتها وقد ذكرناه قبل كذا في التبيين وقد علمنا ان ابا يوسف يجوز ختم عادتها بالطهر ومحمد يمنعه
فراجعه ونفاس التوأمين من الاول وهما الولدان اللذان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر وهذا مذهب
ابي حنيفة وابي يوسف لانه بالولد الاول ظهر انفتاح الرحم فكان المرئي عقبه نفاسا وعند محمد وزفر نفاسها من الثاني والاول
استحاضة وان زاد الكم ان ما تراه عقب الثاني ان كان قبل الاربعين فهو نفاس الاول والا فهو استحاضة بعد تمامها عند
ابي حنيفة فتغتسل وتصلي كما وضعت الثاني وهو الصحيح كذا في النهاية السراج الوهاج ومن فوائد الخلاف اذا كان وابي يوسف ه
عادتها عشرين فرأت بعد الاول عشرين وبعد الثاني احد وعشرين فعند ابي حنيفة وابي يوسف العشرون الاولى
نفاس وما بعد الثاني استحاضة وعند محمد وزفر العشرون الاولى استحاضة تصوم وتصلي فيها وما بعد الثاني نفاس ولو
رأت بعد الاول عشرين وبعد الثاني عشرين وعادتها عشرون فالذي بعد الثاني نفاس اجماعا والذي قبله نفاس ايضا
عندهما خلافا لمحمد وزفر وقيد بالتوأمين لانه لو كان بينهما ستة اشهر فاكثر فهما حملان ونفاسان ولو ولدت ثلاثة اولاد
وبين الاول والثاني اقل من ستة اشهر وكذا بين الثاني والثالث ولكن بين الاول والثالث اكثر من ستة اشهر فالصحيح انه

لما فرغ من الحكمية وتطهيرها شرع في الحقيقية وازالتها وقدم الحكمية لانها اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلاة اتفاقا

ولا يسقط

ولا يسقط وجوب ازالتها بعذر حتى اما صلاة او خلفا بخلاف الحقيقة كذا في النهاية واما من به نجاسة وهو محدث اذا
وجد ما يكفي احدهما فقط انما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لانها اغلظ
من الحدث كذا في فتح القدير الانجاس جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال
تعالى انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقي يطلق على الحكمي الا انه لما قدم بيان الحكمي التبس فاطلقه كذا
في العناية الكافي الخبث يطلق على الحقيقي والحدث على الحكمي والنجس عليهما انتهى النجاسة شرعا عين مستقذرة شرعا
وازالتها عن البدن والثوب والمكان فرض ان كانت قدر المانع كما سيأتي وامكن ازالتها من غير ارتكاب ما هو اشد حتى لو لم
يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة فسق اذ من ابتلي
بين امرين محظورين عليه ان يرتكب اهونهما كذا في فتح القدير البزازية ومن لم يجد سترة تركه ولو على شط نهر لان
النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار الخلاصة اذا تنجس طرف من اطراف الثوب
ونسيه فغسل طرفا من اطراف الثوب من غير تحر حكم بطهارة الثوب هو المختار ولو صلى مع هذا الثوب صلوات ثم ظهر ان
النجاسة في الطرف الاخر يجب عليه اعادة الصلوات التي صلى مع هذا الثوب انتهى الظهيرية المصلي اذا رأى على
ثوبه نجاسة ولا يدري متى اصابته ففيه تفاسير واختلافات والمختار عند ابي حنيفة انه لا يعيد الا الصلاة التي هو
ولبس البعض ه فيها اختار في البدائع في المسألة الاولى غسل الجميع احتياطا لان موضع النجاسة غير معلوم باولى من البعض شرح
النقاية ولو وجب غسل على رجل ولم يجد ما يستره من رجال يرونه يغتسل ولا يؤخر ولو وجب الاستنجاء يتركه والفرق
الحكمية ه ان النجاسة الحكمية اقوى من النجاسة بدليل عدم جواز الصلاة معها وان كانت دون الدرهم ولو وجب غسل على امرأة
لا تجد سترة من الرجال تؤخر ولو كانت لا تجد سترة من النساء فكالرجل بين الرجال انتهى وينبغي ان تتيمم المرأة وتصلي
لعجزها شرعا عن استعمال الماء فينتقل الحكم الى التيمم وسيأتي تفاريعها في شروط الصلاة يطهر البدن والثوب
بالماء وهذا بالاجماع واراد به الماء المطلق وقد تقدم تعريفه في بحث المياه واراد بطهارة البدن طهارته من الخبث
لا من الحدث لانه عطف عليه المائع الطاهر وان كان الحدث بجواز التنديا بالماء وبمائع مزيل كالخل وماء الورد
قياسا على ازالتها بالماء بناء على ان الطهارة بالماء معلولة بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة والمائع قالع فهو محصل ذلك
المقصود فتحصل به الطهارة وما عن اسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنهما قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق
عليه فلا يدل على خلافه لانه مفهوم لقب وهو ليس بحجة كما عرف في الاصول والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص
باطراف الاصابع وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد قياسا على النجاسة الحكمية وقيد بكونه مزيلا ليخرج الدهن
والسمن واللبن وما اشبه ذلك لان الازالة انما تكون بان يخرج اجزاء النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا وذلك انما يتحقق فيما
ينعصر بالعصر بخلاف الخل وماء الباقلاء الذي لم يثخن فانه مزيل وكذا الريق وعلى هذا فرعوا طهارة الثدي اذا قاء عليه
الولد ثم رضعه حتى ازال اثر القيء وكذا اذا لحس اصبعه من نجاسة بها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه
في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت وعلى قول محمد لا تصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لانه لا يجيز ازالتها الا بالماء المطلق
ولم يقيده بالطاهر كما في الهداية للاختلاف فيه فقيل لا يشترط حتى لو غسل الثوب المتنجس بالدم ببول ما يؤكل لحمه
زالت نجاسة الدم وبقيت نجاسة البول فلا يمنع ما لم يفحش وصحح السرخسي ان التطهير بالبول لا يكون واختاره المحقق
في فتح القدير ووجهه ان سقوط التنجس حال كون المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا للتضاد
بين الوصفين فيتنجس بنجاسة الدم فما ازداد الثوب بهذا الا قذرا اذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة
الدم وان لم يبق عين الدم وتظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيمن حلف ما فيه دم وقد غسله بالبول لا يحنث على الضعيف
ويحنث على الصحيح اليه اشار في النهاية العناية وكذا الحكم في الماء المستعمل يعني على القول بنجاسته فقيل يزيل النجاسة
والاصح لا واما على القول بطهارته فهو مائع مزيل طاهر فيزيل النجاسة الحقيقية وقد صرح بكون المستعمل مزيلا القدوري

في مختصره. النهاية انما يتصور على رواية محمد عن ابي حنيفة واما على رواية ابي يوسف فهو نجس فلا يزيل النجاسة وقد قدمنا
الكلام عليه في بحث الماء المستعمل ثم اعلم ان القياس يقتضي تنجس الماء باول الملاقاة للنجاسة لكن سقط للضرورة
سواء كان الثوب في اجانة واورد الماء عليه او كان الماء فيها واورد الثوب النجس عليه عندنا فهو طاهر في المحل نجس اذا انفصل
سواء تغير او لا وهذا في الماءين بالاتفاق اما الماء الثالث فهو طاهر عندهما اذا انفصل ايضا لانه كان طاهرا وانفصل
عن محل طاهر وعند ابي حنيفة نجس لان طهارة المحل ضرورة تطهيره وقد انتفت وانما حكم شرعا بطهارة المحل عند
انفصاله ولا ضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس بخلاف الماء الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا
بنجاسته في المحل فيكون طاهرا واما عند الشافعي فانما سقط القياس في الماء الوارد على النجاسة اما في الماء الذي
وردت عليه النجاسة فلا يطهر عنده وعلى هذا فالاولى في غسل الثوب النجس وضعه في الاجانة من غير ماء ثم صب
الماء عليه لا وضع الماء اولا ثم وضع الثوب فيه خروجا من الخلاف ولما سقط ذلك القياس عندنا مطلقا لم يفرق محمد بين
تطهير الثوب النجس في الاجانة والعضو النجس بان يغسل كل منهما في ثلاث اجانات طاهرات او ثلاثا في اجانة
بمياه طاهرة فيخرج من الثالثة طاهرا وقال ابو يوسف بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات
طاهرات نجس الجميع ولا يطهر بحال بل لا بد ان يغسل في ماء جار او يصب عليه لان القياس يابى حصول الطهارة لهما
بالغسل في الاواني فسقط في الثياب للضرورة وبقي في العضو لعدمها وهذا يقتضي انه لو كان المتنجس من الثوب موضعا
صغيرا لم يصب الماء عليه وانما غسله في الاناء فانه لا يطهر عند ابي يوسف لعدم الضرورة لتيسير الصب وعلى هذا
جنب اغتسل في ابار ولم يكن استنجى تنجس كلها وان كانت كثيرة وان كان استنجى صارت فاسدة ولم يطهر عند ابي
يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى خرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى خرج من الاولى طاهرا وسايرها
مستعملة كذا في المصفى وينبغي تقييد الاستعمال بما اذا قصد القربة عنده كذا في فتح القدير وقد قدمنا ان الماء المستعمل
انما يحتاج الى قصد القربة عند محمد على الصحيح وقدمنا ان ماء البير لا يصير مستعملا على الصحيح لانه ملاقي للعضو المنفصل
عنه وهو بالنسبة الى ماء البير لا يصير مستعملا كما وضحناه في الخبر الباقي في جواز الوضوء في الفساقي وتكلمنا
عليه في شرحنا هذا فراجعه. لا الدهن اي لا يجوز التطهير بالدهن لانه ليس بمزيل وما روي عن ابي يوسف
من انه لو غسل الدم من الثوب بدهن حتى ذهب اثره جاز فخلاف ظاهر الرواية المروية عن ابي حنيفة وصاحبيه خلافا له
كذا في شرح منية المصلي وكذا ما روي في المحيط من كون اللبن مزيلا في رواية فضعيف وعلى ضعفه فهو محمول على ما اذا
لم يكن فيه دسومة. المجتبى والماء المقيد ما استخرج بعلاج كماء الصابون والزعفران والنيجاز والاثمار والبطيخ
والباقلاء فهو طاهر غير طهور يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن جميعا كذا قال الكرخي والطحاوي. العيون
لا تزيل عن البدن في قولهم جميعا والصحيح ما ذكرناه انتهى. والخف بالدلك بنجس ذي جرم والا يغسل بالرفع عطفا
على البدن اي يطهر الخف بالدلك اذا اصابته نجاسة لها جرم وان لم يكن لها جرم فلا بد من غسله لحديث ابي داود اذا جاء احدكم
المسجد فلينظر فان راى في نعله اذى او قذرا فليمسحه وليصل فيهما وفي حديث ابن خزيمة وطهورهما التراب وخالفه فيه محمد
والحديث حجة عليه ولهذا روي رجوعه كما في النهاية قيد بالخف لان الثوب والبدن لا يطهران بالدلك الا في المني لان الثوب
لتخلخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل والبدن للينه ورطوبته وما به من العرق لا يجف فعلى هذا
فما روي عن محمد في مسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فمحمول على ان المسح لتقليل النجاسة لا للتطهير والا فمحمد
لا يجوز الازالة بغير الماء ويجيء انهم لا يقولون بالدلك الا في الخف والنعل كذا في فتح القدير وظاهر ما في النهاية ان المسح للتطهير فيحمل على
ان عن محمد روايتين ولم يقيده بالجفاف للاشارة الى ان قول ابي يوسف هنا هو الاصح فانه عنده لا تفصيل بين الرطب واليابس
وهما قيداه بالجفاف وعلى قوله اكثر المشايخ. النهاية والعناية والخلاصة والخانية وعليه الفتوى. فتح القدير وهو المختار
لعموم البلوى ولاطلاق الحديث. الكافي والفتوى انه لا يطهر لو مسحه بالارض حيث لم يبق اثر النجاسة انتهى فعلم به ان المسح
بالارض لا يطهر الا بشرط ذهاب اثر النجاسة والا لا يطهر واطلق الجرم فشمل ما اذا كان الجرم منها او من غيرها بان ابتل الخف

ونحوه

بخمر

بخلاف ما [illegible] على الخف
كالعذرة والدم والمني [illegible] جرم
وما لا يرى بعد [illegible]

بخمر فمشى به على رمل او رماد فاستجمد فمسحه بالارض حتى تناثر طهر وهو الصحيح كذا في التبيين ثم الفاصل بينهما ان كل ما يبقى بعد
الجفاف على الخف فهو جرم واشتراط الجرم قول الكل لانه لو اصابه بول فيبس لم يجز حتى يغسله لان الاجزاء تتشرب فيه فاتفق
الكل على ان المطلق مقيد فقيده ابو يوسف بغير الرقيق وقيداه بالجرم والجفاف وانما قيده ابو يوسف لانه مستفاد بقوله
طهور اي مزيل ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول لا يزيله المسح فاطلاقه مصروف الى ما يقبل الازالة بالمسح كذا في النهاية
والعناية وتعقبه في فتح القدير بانه لا يخفى ما فيه اي معنى طهور مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به في الحديث الاخر الذي
ذكرناه مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما تشرب به من الرقيق كذلك لا يزيل ما تشرب من الكثيف حال الرطوبة على ما هو المختار
للفتوى بالاعتراف هذا العجب والحاصل فيه بعد ازالة الجرم كالحاصل قبل الدلك في الرقيق فانه لا يشرب الا في استعداده كما له
وقد يصيبه من الكثيف الرطب مقدار كثير يشرب من رطوبته مقدار ما يتشربه من بعض الرقيق انتهى وقد يفرق بان التشرب
وان كان موجودا فيهما لكن عفي عنه في المتشرب من الكثيف حال الرطوبة للضرورة والبلوى والا فنعلم ان الحديث مقيد
بما لا يزال بالدلك مع الرطوبة اذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة تجف في مدة قطعها ما اصاب الخف رطبا ولم يعف عن
المتشرب في الرقيق لعدم الضرورة والبلوى اذ قد يجوز ان يكون الجرم من غيرها بان يمشي به على رمل او تراب فيصير لها جرم
فيطهر بالدلك بحيث امكنه ذلك لا ضرورة في التطهير بدونه والله سبحانه اعلم وذكر المصنف الدلك بالارض تبعا للرواية الا ان الاصل
وهو المسح فانه ذكر في الاصل اذا مسحهما بالتراب يطهر. الجامع الصغير انما انه حكه او حته بعد ما يبس طهر قال
في النهاية قال مشايخنا القول المذكور في الجامع الصغير احسن لانه اذا مسحهما بالتراب لا يطهر لان المسح بالتراب له اثر في
الطهارة فان محمدا قال في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فاما الحك فلا اثر له في باب الطهارة كما ذكر في الجامع
الصغير ان له اثرا ايضا انتهى وقد قدمنا مسألة مسح المسافر يده المتنجسة. اعلم انا قدمنا ان الطهارة بالمسح خاصة
بالخف والنعل وان المسح لا يجزي في غيرهما كما قالوا وينبغي ان يستثنى منه ما في الفتاوى الظهيرية وغيرها اذا احتجم
الرجل مسحه بثلاث خرقات نظاف اجزاه عن الغسل هكذا ذكره الفقيه ابو الليث ونقله في فتح القدير واقره عليه ثم قال
وقياسه ما حول محل الفصد اذا تلطخ ويخاف من الاسالة ضررا كما لا يخفى والمنقول مطلق. الفتاوى الظهيرية خف بطانة
ساقه من الكرباس فدخل في خروقه ماء نجس فغسل الخف ودلكه باليد ثم ملاه الماء واراقه طهر للضرورة يعني من غير توقف
على عصر الكرباس كما صرح به البزازي في فتاواه ثم قال في الظهيرية ايضا الخف يطهر بالغسل ثلاثا اذا جففه في كل مرة
بخرقة وعن القاضي الامام صدر الاسلام ابي اليسر انه لا يحتاج الى التجفيف. السراج الوهاج الخف اذا دهن بدهن
نجس ثم غسل بعد ذلك فانه يطهر. ومني يابس بالفرك والا يغسل معطوف على قوله الماء يعني يطهر البدن
والثوب والخف اذا اصابه مني بفركه ان كان يابسا وبغسله ان كان رطبا وهو فرع نجاسة المني خلافا للشافعي لحديث مسلم
عن عايشة انه صلى الله عليه وسلم كان يغسل المني ثم يخرج الى الصلاة في ذلك الثوب وانا انظر الى اثر الغسل فيه فان حمل
على حقيقته من انه فعله بنفسه فظاهر لانه لو كان طاهرا لم يغسله لانه اتلاف الماء لغير حاجة وهو سرف او على مجازه وهو امره
بذلك فهو فرع علمه اطلق مسألة المني فشمل منيه ومنيها وفي طهارة منيها بالفرك اختلاف قال الفضلي لا يطهر
به لرقته والصحيح انه لا فرق بين مني الرجل ومني المراة كذا في فتاوى قاضيخان وشمل البدن والثوب في ان كلا منهما يطهر
بالفرك وهو ظاهر الرواية للبلوى وعن ابي حنيفة ان البدن لا يطهر بالفرك لرطوبته كذا في شرح المجمع لابن الملك وشمل
ما اذا تقدمه مذي او لا وقيل انما يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذي فان سبقه لا يطهر الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة
مسألة المني مشكلة لان كل فحل يمذي ثم يمني الا ان يقال انه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل تبعا انتهى. فتح القدير
وهذا ظاهر في انه اذا كان الواقع انه لا يمني حتى يمذي وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم انه اعتبر ذلك الاعتبار
للضرورة بخلاف ما اذا بال ولم يستنج بالماء حتى امنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم الملجئ كما قيل وقيل لو بال ولم
ينتشر البول على راس الذكر بان لم يجاوز الثقب فامنى لا يحكم بتنجس المني وكذا اذا جاوز لكن خرج المني دفقا من غير ان ينتشر
على راس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول في مجراه ولا اثر لذلك في الباطن انتهى وظاهر المتون الاطلاق اعني سواء بال

الريان الى الثقب انتهى وهو
يقتضي تقييد مسألة المجامع بما
اذا [illegible] الاسالة

واستنجى او لم يستنج بالماء فان المني يطهر بالفرك لانه مغلوب مستهلك كالمذي ولم يعف في المذي الا بكونه مستهلكا لاجل
الضرورة واطلق في الثوب فشمل الجديد والغسيل فيطهر كل منهما بالفرك وقيده في غاية البيان بكون الثوب غسيلا احترازا
عن الجديد فانه لا يطهر بالفرك ولم اره فيما عندي من الكتب لغيره وهو بعيد كما لا يخفى وشمل ما اذا كان للثوب بطانة
بطانة نفذ اليها والصحيح ان البطانة تطهر بالفرك كالظهارة لانه من اجزاء المني كذا في النهاية وغيرها وعبر عن نجاسة المني عندنا
مغلظة كذا في السراج الوهاج معزيا الى الخزانة الفقيه ابي الليث وحقيقة الفرك الحك باليد حتى تتفتت كذا في شرح ابن
الملك وقد صرح المص بطهارة المحل بالفرك وكذا في الظ وفيه اختلاف نذكره في اخره ان شاء الله تعالى المجتبى وبقاء اثر
المني بعد الفرك لا يضر كبقائه بعد الغسل المسعودي مني الانسان نجس وكذا مني كل حيوان واشار الى ان العلقة
والمضغة نجسان كالمني وقد صرح بذلك في النهاية والتبيين وكذا الولد اذا لم يستهل فهو نجس ولهذا قال قاضي خان
في فتاواه الولد اذا نزل من المراة ولم يستهل وسقط في الماء افسده سواء غسل او لا وكذا لو حمله المصلي لا تجوز صلاته انتهى
المجتبى اصاب الثوب دم عبيط فيبس فحته طهر الثوب كالمني انتهى وفيه نظر لتصريحهم بان طهارة الثوب بالفرك
انما هي في المني لا في غيره البدايع واما سائر النجاسات اذا اصابت الثوب او البدن ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سواء
كانت رطبة او يابسة وسواء كانت سائلة او لها جرم ولو اصاب ثوبه خمر فالقى عليها الملح ومضى عليه من المدة مقدار ما تتخلل
فيها لم يحكم بطهارته حتى يغسله ولو اصابه عصير فبقي عليه من المدة مقدار ما يتخمر العصير لا يحكم بنجاسته انتهى
ونحو السيف بالمسح اي يطهر كل جسم صقيل لا مسام له بالمسح حديدا كان او غيره فخرج الحديد اذا كان عليه
صدا او منقوشا فانه لا يطهر الا بالغسل وخرج الثوب الصقيل لوجود المسام ودخل الظفر اذا كان عليه نجاسة فمسحها
وكذلك الزجاجة والزبدية الخضراء اعني المدهونة والخشب الخراطي والبوريا القصب كما في فتح القدير وزاد في السراج الوهاج
العظم والابنوس وصفائح الذهب والفضة اذا لم تكن منقوشة وانما اكتفي بالمسح لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون معها ولانه لا تتداخله النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح واطلقه
فشمل الرطب واليابس والعذرة والبول ذكره الاصل لان البول والدم لا يطهر الا بالغسل والعذرة الرطبة كذلك
واليابسة تطهر بالحت عندهما خلافا لمحمد والمصنف كانه اختار ما ذكره الكرخي ولم يذكر خلافا فيه وهو المختار للفتوى لما
قدمناه من فعل الصحابة كذا في العناية وقد افاد المصنف طهارته بالمسح كنظائره وفيه اختلاف فقيل تطهر حقيقة وقيل تقل
والعبد بتعبير القدوري حيث قال يكتفي بمسحها ولم يقل طهرت وسيأتي بيان الصحيح فيه وفي نظائره وفائدته فيما لو قطع
البطيخ او اللحم بالسكين الممسوحة من النجاسة فانه يحل اكله على الاول دون الثاني ولا يخفى ان المسح انما يكون مطهرا بشرط
زوال الاثر كما قيده به قاضي خان في فتاواه ولا فرق بين ان يمسحه بتراب او خرقة او صوف الشاة او غير ذلك كما في الفتاوى
ايضا والمسام منافذ الشيء والارض باليبس وذهاب الاثر للصلاة لا للتيمم اي تطهر الارض المتنجسة بالجفاف
اذا ذهب اثر النجاسة فتجوز الصلاة عليها ولا يجوز التيمم منها لاثر عائشة ومحمد بن الحنفية ذكاة الارض يبسها اي طهارتها وانما
لم يجز التيمم منها لان الصعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا احدهما اعني
الطهارة فيبقى الاخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به وهذا اولى مما ذكره الشارحون في الفرق بان طهارة
المكان ثبتت بدلالة النص التي خص منها حالة غير الصلاة والنجاسة القليلة والعام المخصوص من الحجج المجوزة كخبر الواحد
يجاز تخصيصه بالاثر بخلاف قوله تعالى فتيمموا فانه من الحجج الموجبة التي لم يرد عليه تخصيص فان المعمم في الكافي قال بعده وفيه
اشكال لان النص لا عموم له في الاحوال لكنه يراد انحلة تحت النص وانما تثبت ضرورة والتخصيص يستدعي سبق
التعميم ولان الطيب يحتمل الطاهر والمنبت وعلى الثاني حمله ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكونا مرادين لان
المشترك لا عموم له فيكون مئولا وهو من الحجج المجوزة كالعام المخصوص قيد بالارض احترازا عن الثوب والحصير والبدن ونحو غير
ذلك فانها لا تطهر بالجفاف مطلقا ويشارك الارض في حكمها كل ما كان ثابتا فيها كالحيطان والاشجار والكلأ والقصب
وغيره ما دام قائما عليها فيطهر بالجفاف وهو المختار كذا في الخلاصة فان قطع الخشب والقصب واصابته نجاسة فانه لا يطهر

فيه اختلاف ه

الا بالغسل

الا بالغسل ويدخل في القصب الخص بضم الخاء المعجمة وبالصاد المهملة البيت من القصب والمراد به هنا السترة التي تكون على السطوح
من القصب كذا في شرح الوقاية وكذا الجص بالجيم كما في الخلاصة حكمه حكم الارض بخلاف اللبن الموضوع على الارض واما
الحجر فذكر الخجندي انه لا يطهر بالجفاف وقال الصدر الشهيد ان كان الحجر املس فلا بد من الغسل وان كان يشرب النجاسة
كحجر الرحا فهو كالارض والحصى بمنزلة الارض واما اللبن والاجر فانه كان موضوعا ينقل ويحول لا يطهر الا
بالجفاف لا يشبه بالارض وان كان اللبن مفروشا فجف قبل ان يقلع طهر بمنزلة الحيطان النوازل اذا كانت الاجرة مفروشة
بالارض فحكمها حكم الارض وان كانت موضوعة تنقل وتحول فان كانت النجاسة على الجانب الذي يلي الارض جازت الصلاة
عليها وان كانت النجاسة على الجانب الذي قام عليه المصلي لا تجوز صلاته كذا في السراج الوهاج واذا رفع الاجر عن الفرش المفروش
هل يعود نجسا فيه روايتان كذا في البزازية وسيأتي بيان الصحيح في نظائره واطلق باليبس ولم يقيده بالشمس كما قيده
القدوري لان التقييد به مبني على العادة والا فلا فرق بين الجفاف بالشمس والنار والريح والظل وقيد باليبس لان النجاسة
لو كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل فان كانت رخوة تتشرب الماء صب عليها الماء فانه يصب عليها الماء حتى يغلب على ظنه انها
طهرت ولا توقيت في ذلك وعن ابي يوسف يصب بحيث لو كانت هذه النجاسة في الثوب طهرت واستحسن هذا صاحب
الذخيرة وان كانت صلبة ان كانت منحدرة حفر في اسفلها حفيرة وصب عليها الماء فاذا اجتمع في تلك الحفيرة كبسها اعني
الحفيرة التي فيها الغسالة وان كانت صلبة مستوية فلا يجزئ الغسل بل يحفر فيجعل اعلاه في اسفله واسفله في اعلاه وان
كانت الارض مجصصة ففي الواقعات يصب عليها الماء ثم يدلكها وتنشف بخرقة او صوفة ثلاثا فتطهر جعل ذلك
بمنزلة غسل الثوب في الاجانة والتنشيف بمنزلة العصر فان لم يفعل ذلك ولكن صب الماء عليها كثيرا حتى زالت النجاسة
ولم يوجد لها لون ولا ريح ثم تركها حتى تنشف طهرت كذا في السراج الوهاج والخلاصة والمحيط وقيد بذهاب الاثر الذي
هو الطعم واللون والريح لانها لو جفت ولم يذهب اثرها بالرؤية وكان اذا وضع انفه شم الرائحة لم تجز الصلاة على مكانها كذا
في السراج الوهاج الفتاوى اذا احترقت الارض بالنار فتيمم بذلك التراب قيل يجوز التيمم وقيل لا يجوز والاصح الجواز
ثم اعلم ان ما حكم بطهارته بغير الماء تبعات اذا اصابه ماء هل يعود نجسا فذكر الشارح الزيلعي ان فيها روايتين وان
الظاهر منهما ان النجاسة تعود بناء على ان النجاسة قلت ولم تزل وحكى خمس مسائل المني اذا فرك والخف اذا دلك والارض اذا
جفت مع ذهاب الاثر وجلد الميتة اذا دبغ دباغا حكميا بالتتريب والتشميس والبئر اذا غار ماؤها ثم عاد وقد اختلف
التصحيح لبعضها ولا باس بسوق عبارتهم فاما مسألة المني فقال قاضي خان في فتاواه الصحيح انه يعود نجسا الخلاصة
المختار انه لا يعود نجسا واما مسألة الخف فقال في الخلاصة هو كالمني في الثوب يعني المختار عدم العود وقال الحدادي
في السراج الوهاج الصحيح انه لا يعود نجسا واما مسألة الارض فقال قاضي خان في فتاواه الصحيح انها لا تعود نجسة قال
في المجتبى الصحيح عدم عود النجاسة الخلاصة بعد ما ذكر المختار عود نجاسة الثوب من المني اذا اصابه الماء بعد الفرك قال وكذا انه
الارض على الروايتين المشهورة واما مسألة جلد الميتة اذا دبغ ثم اصابه الماء فافاد الشارح انها على الروايتين لكن المتون
مجمعة على الطهارة بالدباغ فانهم يقولون كل اهاب دبغ فقد طهر وهو يقتضي عدم عودها واما مسألة البئر اذا غار
ماؤها ثم عاد ففي الخلاصة لا تعود نجسة وعزاه الى الاصل ويزاد على هذه الخمسة الاجرة المفروشة اذا تنجست فجفت
ثم قلعت فعلى الروايتين الخلاصة المختار عدم العود ويزاد السكين اذا مسحت فعلى الروايتين وقال في السراج
الوهاج اختار القدوري عود النجاسة واختار الاسبيجابي عدم العود المحيط الارض اذا اصابتها النجاسة فيبست وذهب
اثرها ثم اصابها الماء والمني اذا فرك والخف اذا دلك والجب اذا غار ماؤها ثم عاد فيه روايتان في رواية تعود نجسا وهو الاصح
والحاصل ان التصحيح والاختيار قد اختلف في كل مسألة منها كما ترى فالاولى اعتبار الطهارة في الكل كما يفيده اصحاب المتون
حيث صرحوا بالطهارة في كل وملاقاة الماء الطاهر للطاهر لا توجب التنجس وقد اختاره في فتح القدير فان من قال بالعود
بناء على ان النجاسة لم تزل وانما قلت ولا يرد المستنجي بالحجر ونحوه اذا دخل في الماء القليل فانهم قالوا بانه ينجسه لان غير
المايع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في المني وجواز الاستنجاء بغير المايعات انما هو لسقوط ذلك القدر عفوا لا للطهارة

الجلد نعم اخذوا الكون قدر الدرهم في النجاسات عفوا على ان المختار طهارته ايضا كما سنبينه في اخر الباب ثم اعلم انه قد ظهر
لي ان التطهير يكون باربعة امور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون نحو والفرك بل الحك في الدلك
والخامس مسح المحاجم بالماء بالخرق كما قدمناه والسادس النار كما قدمناه في الارض اذا احترقت بالنار والسابع انقلاب
العين فانه كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة وان كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا توكل والسرقين
والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وضم الى محمد ابا حنيفة في المحيط وكثير من المشايخ
اختاروا قول محمد الخلاصة وعليه الفتوى فتح القدير انه المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة
وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار ملحا ترتب حكم الملح ونظيره
في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير
خلا فيطهر فعرفنا ان استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون
صنع من زيت نجس انتهى المجتبى جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير مطهر عند محمد ويفتى
به للبلوى الظهيرية ورماد السرقين طاهر عند ابي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابي يوسف وعكس الخلاف
المنقول فانه نقتضي ان الرماد طاهر عند محمد نجس عند ابي يوسف كما لا يخفى فيها ايضا العذرات اذا دفنت في موضع
حتى صارت ترابا قيل تطهر كالحمار الميت اذا وقع في المملحة فصار ملحا يطهر عند محمد الخلاصة فارة وقعت في دن خمر فصار
خلا يطهر اذا رميت الفارة قبل التخلل وان تفسخت الفارة فيها لا يباح ولو وقعت الفارة في العصير ثم تخمر لا يطهر انتهى
الظهيرية اذا صب الماء في الخمر ثم صارت الخمر خلا تطهر هو الصحيح وادخل في فتح القدير التطهير بالنار في الاستحالة
ولا ملازمة بينهما فانه لو احرق موضع الدم من راس الشاة طهر والتنور اذا رش بماء نجس لا باس بالخبز فيه كذا في المجتبى وكذا
الطين النجس اذا جعل منه الكوز والقدر وجعل في النار يكون طاهرا كذا في السراج الوهاج والثامن الدباغ وقدمر والتاسع الذكاة
فكل حيوان يطهر بالذكاة كما قدمناه والعاشر النزح في الابار كما سنبينه فظهر بهذا ان المطهرات عشرة كما ذكره في المجتبى
نافلا عن صلاة الجلابي (وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم والبول وخرء الدجاج وبول ما لا يوكل لحمه
والروث والخثي) لان ما لا ياخذه الطرف كوقع الذباب مخصوص من نص التطهير اتفاقا فيخص ايضا قدر الدرهم بنص
الاستنجاء بالحجر لان محله قدره ولم يكن مستطابا حتى لو دخل في قليل الماء نجسه او بدلالة الاجماع عليه والمعتبر وقت
الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانبسط فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار غيرهم المنع فلو
صلى قبل اتساعه جازت وبعده لا وبه اخذ الاكثرون كذا في السراج الوهاج ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الاخر
اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان طاقين لتعددها
فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جوهر سمكه والا نفذ نجس
ما في احد الوجهين فيه فلم تكن النجاسة متحدة فيه كما ثبت انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن
في حجر المصلي وهو يستمسك او الحمام المتنجس على راسه جازت صلاته لان الذي يستعمله فلم يكن حامل النجاسة بخلاف
ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كان كافرا لا يجوز مطلقا
وان كان مسلما لو قبل غسله فكذلك وان غسل فان استهل تجوز والا فلا ومراده من العفو صحة الصلاة بدون ازالته لا عدم الكراهة
لما في السراج الوهاج وغيره ان كانت النجاسة قدر الدرهم تكره الصلاة معها اجماعا وان كانت اقل وقد دخل في الصلاة
نظر ان كان في الوقت سعة فالافضل ازالتها واستقبال الصلاة وان كان تفوته الجماعة فان كان يجد الماء ويجد جماعة
اخرين في موضع اخر فكذلك ايضا ليكون مؤديا للصلاة الجائزة بيقين وان كان في اخر الوقت او لا يدرك الجماعة في موضع
اخر مضى على صلاته ولا يقطعها انتهى والظاهر ان الكراهة تحريمية لتجويزهم رفض الصلاة لاجلها ولا ترفض لاجل المكروه
تنزيها وسوى في فتح القدير بين الدرهم وما دونه في الكراهة ورفض الصلاة وكذا في النهاية والمحيط الخلاصة ما تقتضي
الفرق بينهما فانه قال وقدر الدرهم لا يمنع ويكون مسيئا وان كان اقل فالافضل ان يغسلها ولا يكون مسيئا انتهى والمراد

بالدرهم

بالدرهم المثقال الذي وزنه عشرون قيراطا وعن شمس الائمة انه يعتبر في كل زمان درهمه والاول هو الصحيح كذا في السراج الوهاج
وانما قيد بقوله كعرض الكف ان المعتبر بسط الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف وصححه في الهداية وغيرها
وقيل من حيث الوزن ووفق الهندواني بينهما بان رواية المساحة في الرقيق كالبول ورواية الوزن في الثخين واختار هذا
التوفيق كثير من المشايخ وفي البدائع وهو المختار عند مشايخ ما وراء النهر وصححه الشارح الزيلعي والمصنف في الكافي
وصاحب المجتبى واقره عليه في فتح القدير لان اعمال الروايتين اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع وروي ان
عمر رضي الله عنه سئل عن قليل النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلاة حتى يكون اكثر
منه وظفره كان مثل المثقال كذا في السراج الوهاج وقال النخعي ارادوا ان يقولوا مقدار المقعدة فاستقبحوا ذلك فقالوا
مقدار الدرهم والمراد بعرض الكف ما وراء مفاصل الاصابع كذا في غاية البيان وكل من هذه الروايات خلاف ظاهر الرواية
فانه لم يذكر في ظاهر الرواية صريحا ان المراد من الدرهم من حيث العرض او الوزن وانما رجح في الهداية رواية العرض لانها
صريحة في النوادر ورواية الوزن ليست صريحة انما اشير اليها في كتاب الصلوة حيث قال الدرهم الكبير المثقال كما
اشار في البدائع ولم يصرح المصنف رحمه الله بما ثبت به التغليظ والتخفيف وفيه اختلاف فعند ابي حنيفة التخفيف
والتغليظ بتعارض النصين وعدمه وقالا بالاختلاف وعدمه كذا في المجمع وحاصله انه لو ورد نص واحد بنجاسة شيء
فهو مغلظ وان تعارض نصان في طهارته ونجاسته فهو مخفف عنده وعندهما ان اتفق العلماء على نجاسته فهو مغلظ
وان اختلفوا فهو مخفف هكذا تواردت كلمتهم وزاد في الاختيار في تفسير الغليظة عنده ولا حرج في اجتنابه وفي تفسيرها
عندهما ولا بلوى في اصابته فظهر به ان عنده كما يكون التخفيف بالتعارض يكون بعموم البلوى بالنسبة الى جنس المكلفين
وان ورد نص واحد في نجاسته من غير معارض وكذا عندهما كما يكون التخفيف بالاختلاف يكون ايضا بعموم البلوى في اصابته
وان وقع الاتفاق على النجاسة فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة المنقولة في الكافي وهي ان ما عمت بليته خفت
قضيته نعم قد يقع النزاع بينه وبينهما في وجود هذا المعنى في بعض الاعيان فيختلف الجواب بسبب ذلك ثم قال ابن
الملك في شرح المجمع اذا كان النص الوارد في نجاسة شيء بمعنى حكمه لمخالفة الاجتهاد عندهما فيثبت به التخفيف
فضعفه عما اذا ورد نص اخر يخالفه يكون بطريق اولى فيكون حينئذ التخفيف بتعارض النصين اتفاقا وانما الاختلاف
في ثبوت التخفيف بالاختلاف فعنده لا يثبت وعندهما يثبت واقره عليه ابن امير حاج في شرح منية المصلي قال وكان من بعضنا
والله اعلم قال في الكافي ولا يظهر الاختلاف في غير الروث والخثي لثبوت الخلاف المذكور مع فقد تعارض النصين ثم على طرد
انه يثبت التخفيف عندهما بالتعارض كما باختلاف المجتهدين تقع الحاجة الى الاعتذار لهما عن قوله بطهارة بول الحيوان الماكول
ثم التحقيق ان المراد باختلاف العلماء المقتضي للتخفيف عندهما الخلاف المستقر من العلماء الماضين من اهل الاجتهاد قبل
وجودهما او الكائنين في عصرهما الا ما هو اعم من ذلك انتهى واورد بعضهم على قول ابي حنيفة سور الحمار فان تعارض النصين
قد وجد فيه مع انه لم يقل بالنجاسة اصلا وعلى قولهما المني فانه مغلظ اتفاقا مع وجود الاختلاف الكافي وخفة النجاسة
تظهر في الثياب لا في الماء انتهى والبدن كالثياب واراد بالدم الدم المسفوح غير دم الشهيد فخرج الدم الباقي في اللحم المهزول
اذا قطع والباقي في العروق والدم الذي في الكبد الذي يكون ممكنا فيه الا ما كان من غيره واما دم قلب الشاة ففي روضة
الناطفي انه طاهر كدم الكبد والطحال القنية انه نجس وقيل طاهر وخرج الدم الذي لم يسل من بدن الانسان
كما سياتي ودم البق والبراغيث والقمل وان كثر ودم السمك على ما ياتي ودخل دم الحيض والنفاس والاستحاضة
ودم اوجب الوضوء او الغسل ودم الحلمة والقرع وقيده في الظهيرية بان يكون سائلا المحيط ودم الحلمة نجس وهي
ثلاثة انواع قراد وحمنانة وحلمة فالقراد اصغر انواعه والحمنانة اوسطها وليس لهما دم سائل والحلمة اكبرها ولها دم
سائل ودم كل عرق نجس وكذا الدم السائل من سائر الحيوانات واما دم الشهيد فهو طاهر ما دام عليه فاذا ابين
منه كان نجسا كذا في الظهيرية حتى لو حمله ملطخا به في الصلاة صحت واراد بالبول كل بول سواء كان بول ادمي او غيره
الا بول الخفاش فانه طاهر كما سياتي واما بول ما يوكل لحمه فانه سيصرح بتخفيفه واطلقه فشمل بول الصغير الذي لم يطعم

وشمل بول الهرة والفارة وفيه اختلاف ففي البزازية بول الهرة او الفارة اذا اصاب الثوب لا يفسد وقيل ان زاد على قدر
الدرهم افسد وهو الظاهر انتهى الخلاصة اذا بالت الهرة في الاناء او على الثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه
ابو جعفر ينجس الاناء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تخمير الاواني كذا في فتح القدير المحيط وخرء الفارة وبولها
نجس لانه يستحيل الى نتن وفساد والاحتراز عنه ممكن في الماء وغير ممكن في الطعام والثياب فصار معفوا فيهما انتهى وهو
يفيد ان المراد بقول ابي جعفر ينجس الاناء اي اناء الماء لا مطلق الاناء فتاوى قاضي خان بول الهرة والفارة
وخرؤهما نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب وبول الخفافيش وخرؤه لا يفسد لتعذر الاحتراز عنه انتهى ولهذا
كله ظهر ان مراد صاحب التجنيس بنقل الاتفاق بقوله بال السنور في البير نزح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات وكذا
لو اصاب الثوب افسده اتفاق الروايات الظاهرة لا مطلقا لوجود الخلاف كما علمت الظهيرية وبول
الخفافيش ليس بنجس للضرورة وكذلك بول الفارة لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وهو صريح في نفي النجاسة ثم قال اخرا
وبول الهرة نجس الا على قول شاذ فيها ايضا وبعرة الشاة كبوله وجرة البعير حكمها حكم سرقينه لانه نوال ما في جوفه
والجرة بالكسر ما يخرجه البعير من جوفه الى فيه فيأكله ثانيا والسرقين الزبل واشار بالبول الى ان كل ما خرج من
بدن الانسان مما يوجب خروجه الوضوء او الغسل فهو مغلظ كالغايط والبول والمني والمذي والودي والقيح والصديد
والقي اذا ملأ الفم اما ما دونه فطاهر على الصحيح وقيد بالخمر لان بقية الاشربة المحرمة كالطلاء والسكر ونقيع الزبيب
فيها ثلاث روايات في رواية مغلظة وفي اخرى مخففة وفي اخرى طاهرة ذكرها في البدايع بخلاف الخمر فانه مغلظ
باتفاق الروايات لان حرمتها قطعية وحرمة غير الخمر ليست قطعية وينبغي ترجيح التغليظ للاصل المتقدم كما
لا يخفى فلا فرق بين الخمر وغيرها وكون الحرمة فيه ليست قطعية لا يوجب التخفيف لان دليل التغليظ لا يشترط ط
ان يكون قطعيا واما قول صاحب الهداية بعد ذكر النجاسات الغليظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به فقال في فتح
القدير معناه مقطوع بوجوب العمل به كالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا
والاولى ان يراد دليل الاجماع انتهى العناية المراد بالدليل القطعي ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف
من تعارض النص وتجاذب الاجتهاد والضرورات المخففة انتهى واشار بخرء الدجاج الى خرء كل طير لا يذرق
في الهوا كالدجاج والبط لوجود معنى النجاسة فيه وهو كونه مستقذرا لتغيره الى نتن وفساد رائحة فاشبه
العذرة وفي الاوز عن ابي حنيفة روايتان روى ابو يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس كذا في البدايع
البزازية وخرء البط ان كان يعيش بين الناس ولا يطير فكالدجاج وان كان يطير ولا يعيش بين الناس فكالحمامة
وقيد به لان خرء الطيور التي تذرق في الهوا نوعان فما يؤكل لحمه كالحمام والعصفور فقد تقدم في بحث الابار انه طاهر
وما لا يؤكل لحمه كالصقر والبازي والحدأة فقد ذكر انه مخفف وفيه خلاف نبينه ان شاء الله تعالى وصرح ببول ما لا يؤكل لحمه
مع كونه داخلا في عموم البول ليلا يتوهم ان المراد بالبول بول الادمي ولا خلاف في نجاسته وانما الخلاف في بول ما يؤكل لحمه
كما سياتي واشار بالروث والخثي الى نجاسة خرء كل حيوان غير الطيور فالروث للحمار والفرس والخثي للبقر والبعر للابل
والغايط للادمي ولا خلاف في تغليظ غايط الادمي ونجو الكلب ورجيع السباع واختلفوا فيما عداه فعنده غليظة
لقوله عليه السلام في الروثة انها ركس اي نجس ولم يعارض وعندهما خفيفة لان مالكا يرى طهارتها ولعموم البلوى لامتلاء
الطرق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لحمه لان الارض تنشفه حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما
دخل الري مع الخليفة ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخارى لان ممشى
الناس والدواب فيها واحد وروي رجوعه في الخف حتى اذا اصابته عذرة يطهر بالدلك وفي الروث لا يحتاج الى الدلك عنده
ولابي حنيفة ان الموجب للتغليظ النص لا الخلاف والبلوى في النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زايد على ذلك
يكون بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص
الثاني للحرج وهو ليس معارضة للنص بالراي كذا في فتح القدير الظهيرية والشعير الذي يوجد في بعر الابل والشاة

بغسل

فان كان صلبا يرمى الخرء ويؤكل الخبز لانه طاهر ثم قال حرره والله اعلم

بغسل ويؤكل بخلاف ما يوجد في خثي البقر لانه لا صلابة فيه فيتنجس ووجد في خلال خبز خرء الفارة اذا وقع في اناء الدهن او الماء لا يفسده
وكذا لو وقع في الحنطة انتهى وقد تقدم انه يفسده وفيها ايضا البعر اذا وقع في المحلب عند الحلب فرمي قبل التفتت لا يتنجس
البزازية مشى في الطين او اصابه لا يجب في الحكم غسله ولو صلى به جاز ما لم يتبين اثر النجاسة والاحتياط في الصلاة
التي يلي وجه دينه ومفاتيح رزقه واوراث بيبال في الموقف واول منزل الاخرة لا غاية له ولهذا قلنا حمل المصلي
اي السجادة اولى من تركه في زماننا دخل مربطا واصاب رجله الارواث جازت الصلاة معه ما لم يفحش انتهى وهو مرجح
لقولهما في الارواث كما لا يخفى قد نقلوا في كتب الفتاوى والشروح فروعا ونصوا على النجاسة ولم يصرحوا بالتغليظ
والتخفيف والظاهر انها مغلظة وانها المرادة عند اطلاقهم ودخل فيها بعض الطاهرات تبعا في الذكر فمنها الاسار
النجسة ومنها ما في الفتاوى الظهيرية جلد الحية نجس وان كانت مذبوحة لان جلدها لا يحتمل الدباغة بخلاف قميصها
فانه طاهر والدودة الساقطة من السبيلين نجسة بخلاف الساقطة من اللحم فانها طاهرة الحمار اذا شرب من العصير المخمور
شربه الريح اذا مرت بالعذرات واصابت الثوب المبلول تنجس ان وجدت رائحة النجاسة فيه وما يصيب الثوب من
بخارات النجاسات قيل تنجس الثوب بها وقيل لا تنجس وهو الصحيح ولو اصاب الثوب ماء سال من الكنيف فالاحب ان يغسله
ولا يجب ما لم يكن اكبر رايه انه نجس جلدة الادمي اذا وقعت في الماء القليل تفسده اذا كانت قدر الظفر والظفر لو وقع نفسه
لا يفسده الكافر الميت نجس قبل الغسل وبعده وكذا الميت وعظم الادمي نجس وعن ابي يوسف انه طاهر والاذن
المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما وان كانتا اكثر من قدر الدرهم وبهذا قول ابي يوسف وقال محمد في الاسنان
الساقطة انها نجسة وان كانت اكثر من قدر الدرهم وفي قياس قوله الاذن نجس وبه ناخذ وقال محمد في صلوة الاثر سن
وقعت في الماء القليل تفسد واذا طحنت في الحنطة لا تؤكل وعن ابي يوسف ان سنه طاهر في حقه حتى اذا اثبتها جازت الصلاة
وان اثبت سن غيره لا يجوز وقال بينهما فرق وان لم يحضرني وسن الكلب والثعلب طاهرة وجلد الكلب نجس وشعره طاهر
هو المختار وما فضل الميت نجس بخلاف ما فضل التابوت فانه طاهر انتهى الخلاصة ولو استنجى بالماء ولم يمسحه بالمنديل حتى فسا
اختلف المشايخ فيه وعامة المشايخ على انه لا يتنجس والمختار انه يتنجس وكذا لو لم يستنج وتحت اليته السراويل العرق او الماء
ثم فسا فتاوى قاضي خان ماء الطابق نجس قياسا وليس بنجس استحسانا وصورته اذا احترقت العذرة في بيت فاصاب
ماء الطابق ثوب انسان لا يفسده استحسانا ما لم يظهر اثر النجاسة فيه وكذا الاصطبل اذا كان حارا وعلى كوته طابق
او بيت البالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمام اذا اهريق فيه النجاسات فعرق حيطانه وكوتها وتقاطر
وكذا لو كان في الاصطبل كوز معلق فيه ماء فترشح في اسفل الكوز في القياس يكون نجسا لان البلة في اسفل الكوز صار نجسا
ببخار الاصطبل وفي الاستحسان لا يتنجس لان الكوز طاهر والماء الذي فيه طاهر فما ترشح منه يكون طاهرا اذا صلى ومعه فارة
او هرة او حية تجوز صلاته وقد اساء وكذا كل ما يجوز التوضي بسوره وان كان في كمه ثعلب او جرو كلب لا تجوز صلاته
لان سوره نجس ثوب اصابه عصير ومضى على ذلك ايام جازت الصلاة فيه عند علمائنا لانه لا يصير خمرا في الثوب والمسك
حلال على كل حال يوكل في الطعام ويجعل في الادوية ولا يقال بان المسك دم لانه وان كان دما فقد تغير فيصير
طاهرا كرماد العذرة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالماء النجس او على العكس الصحيح ان الطين نجس ايهما كان نجسا واذا بسط
الثوب الطاهر اليابس على ارض نجسة مبتلة فظهرت البلة في الثوب لكن لم يصر رطبا ولا بحال لو عصر يسيل منه شي
متقاطر لكن موضع الندوة يعرف من سائر المواضع الصحيح انه لا يصير نجسا وكذا لو لف الثوب النجس في ثوب طاهر
والنجس رطب مبتل فظهرت نداوته في الثوب الطاهر لكن لم يصر بحال لو عصر يسيل منه شي متقاطر لا يصير نجسا انتهى
البزازية الفتوى على ان العبرة للطاهر ايهما كان في مسألة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالماء النجس او عكسه فهو
مخالف لتصحيح قاضي خان المتقدم وفيها طير الماء مات فيه لا يفسده عند الامام وفي غيره يفسده بالاتفاق وعليه الفتوى
السراج الوهاج غسالة الميت نجسة اطلق ذلك محمد في الاصل والصحيح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا
ولا يكون نجسا الا ان محمدا انما اطلق ذلك لان بدن الميت لا يخلو عن نجاسة غالبا وحكم النجاسة اذا اصاب الثوب او البدن

فيه اختلاف والصحيح انه لا ينجسه بيض ما لا يوكل لحمه اذا انكسر على ثوب انسان فاصابه من مايه ومحه فيه اختلاف منهم
من قال انه نجس اعتبارا بلحم ما لا يوكل لحمه ولبنه لانه مجرد الاكل وقيل هو طاهر اعتبارا ببيض الدجاجة الميتة انتهى
المجتبى وفي نجاسة القي وما البير التي وقعت فيها فارة وماتت روايتان وسور سباع الطير غليظة وغسالة
النجاسة في المرات الثلاث غليظة على الاصح وان كانت الاولى تطهر بالثلاث والثانية بالثنتين والثالثة بالواحدة
انتهى وفيما عدا الاخيرة نظر بل الراجح التغليظ في القي وما البير المتنجس واما سور سباع الطير فليس بنجس اصلا بل
هو مكروه عدة الفتاوى للصدر الشهيد فارة ماتت في الخمر وتخللت طاب الخل في رواية هو الصحيح فارة ماتت
في السمن الجامد تقور ما حولها وترمى ويوكل الباقي فان كان مايعا لا يوكل ويستصبح به ويدبغ به الجلد والتشرب
معفو عنه ودك الميتة لا يستصبح به ولا يدبغ به الجلد انتهى عدة الفتاوى اذا وجد في القمقمة فارة ولا يدرى
اكان فيها ماتت ام في الجرة ام في البير يحكم على القمقمة انتهى مال الفتاوى ما المطر اذا مر على العذرات لا ينجس الا
ان تكون العذرة اكثر من الارض الطاهرة او تكون العذرة عند الميزاب اذا فسى في السراويل وصلى معه قال
بعضهم لا يجوز لان في الريح اجزا الخفية فيدخل اجزا الثوب وقيل ان الشيخ الامام شمس الدين الحلواني كان يصلي
من غير السراويل ولا تاويل لفعله الا التحرز من الخلاف والفتوى انه يجوز سوا كان السراويل رطبا وقت الفسوة
او يابسا اذا رأى على ثوب غيره نجاسة اكثر من قدر الدرهم يخبره ولا يسعه تركه جلد مرارة الغنم نجس ومرارته
وبوله سواء عند محمد طاهر وعندهما نجس ومثانة الغنم حكمه حكم بوله حتى لا تجوز الصلوة معه اذا زاد على قدر
الدرهم قطرة خمر وقعت في دن خل لا يحل شربه الا بعد ساعة ولو صب كوز من خمر في دن من خل ولا يوجد له
طعم ولا رايحة حل الشرب في الحال السلق والسلجم المطبوخ في رماد العذرة نجس عند ابي يوسف انتهى وانما اكثرنا
من هذه الفروع للحاجة اليها ولكون الطهارة من المهمات ولهذا ورد ان اول شي يسال عنه العبد في قبره الطهارة
وما دون ربع الثوب من مخفف كبول ما يوكل والفرس وخرو طير لا يوكل اي عفي ما كان من النجاسات
اقل من ربع الثوب المصاب اذا كانت النجاسة مخففة لان التقدير فيها بالكثير الفاحش كالنبع على ما روي عن ابي حنيفة
على ما هو دابه في مثله من عدم التقدير وهو ما يستكثره الناظر ويستفحشه حتى روي عنه انه كره تقديره وذلك الفاحش
يختلف باختلاف طباع الناس لكن لما كان الربع ملحقا بالكل في بعض الاحكام كمسح الراس وانكشاف العورة الحق ها
هنا بالكل لحصول الاستفحاش فكذا تمامه متقاربه وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا وصححه الشارح وغيره الهداية وعليه
الاعتماد واختاره في فتح القدير وقال انه احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل ثم اختلفوا في كيفية اعتبار الربع على ثلاثة
اقوال فقيل ربع طرف اصابته النجاسة كالذيل والكم والدخريص ان كان المصاب ثوبا وربع العضو المصاب
كاليد والرجل ان كان بدنا وصححه صاحب التحفة والمحيط والبدايع والمجتبى والسراج الوهاج الحقايق وعليه الفتوى وقيل
ربع جميع الثوب والبدن وصححه صاحب المبسوط وقيل ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلاة كالمئزر وهو رواية عن
ابي حنيفة قال شارح القدوري الامام البغدادي الاقطع وهذا اصح ما روي فيه من غيره انتهى لكنه قاصر على الثوب
ولم يفد حكم البدن فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن ترجح الاول بان الفتوى عليه فتح القدير وما تقتضيه التوفيق
بين القولين الاخيرين ان يكون المراد من اعتبار ربع جميع الثوب الساتر جميع بدنه الذي هو عليه وان
كان الذي هو عليه ادنى ما تجوز فيه الصلوة اعتبر ربعه لانه الكثير بالنسبة الى المصاب انتهى وهو حسن جدا
ولم ينقل القول الاول واصله ومثل الحكم المخفف فثلاثة الاول بول ما يوكل لحمه وهو مخفف عندهما طاهر عند محمد
لحديث العرنيين وابو يوسف قال بالتخفيف لاختلاف العلماء على اصله وابو حنيفة قال به ايضا لتعارض النص كيف
يتحقق وحديث العرنيين منسوخ عنده قلنا انه قال ذلك رايا ثم لم يقطع به فيكون صورة التعارض ثابتة انتهى
وهو احسن مما اجاب به في النهاية فان صاحب العناية قد رده ولم يراجعها الثاني بول الفرس وهو داخل فيما قبله
لكنه لما كان في اكل لحمه اختلاف صرح به لبيان انه داخل في بول ما لا يوكل لحمه عند الامام فيكون مغلظا وليس كذلك

فانه

فانه مخفف عندهما طاهر عند محمد كبول ما يوكل وانما كره الامام لحمه اما تنزيها او تحريما مع اختلاف التصحيح لانه آلة الجهاد لا لان
لحمه نجس بدليل ان سوره طاهر اتفاقا الثالث خرو طير لا يوكل وقد اختلف الامامان الهندواني والكرخي فيما نقلاه
عن ائمتنا فيه فروى الهندواني انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما وروى الكرخي انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل
ان ابا يوسف مع ابي حنيفة في التخفيف ايضا فاتفقوا على انه مغلظ عند محمد واما ابو يوسف فله ثلاث روايات الطهارة
والتغليظ والتخفيف واما ابو حنيفة فروايتان التخفيف والطهارة واما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضيخان في شرح
الجامع الصغير انه نجس عند ابي حنيفة وابي يوسف حتى لو وقع في الما القليل افسده وقيل لا يفسده لتعذر صون الاواني
عنه وصحح الشارح وجماعة رواية الهندواني فالتخفيف عنده لعموم البلوى وهي موجبة للتخفيف واما التغليظ عندهما
فاستشكله الشارح الزيلعي بان اختلاف العلما يورث التخفيف عندهما وقد وجد فانه طاهر في رواية عن ابي حنيفة
وابي يوسف فكان للاجتهاد فيه مساغ انتهى وقد يجاب عنه بضعف رواية الطهارة كما قدمناه وان صححها بعضهم كما
سياتي فلم يعد اختلافا وصحح صاحب المبسوط رواية الكرخي وهي الطهارة عندهما وكذا صححه في الحقايق والاولى
اعتماد التصحيح الاول لموافقته لما في المتون ولهذا قال شارح المنية تلميذ المحقق ابن الهمام تصحيح النجاسة اوجه وجعله
المحقق في فتح القدير بانه الضرورة فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قال لا تحقق الى ان تنجس فيكفي تخفيفه انتهى والخرو واحد
الخرا مثل قرء وقروء عن الجوهري بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط والهندواني بضم الهاء في نسخة معتبرة
المنظومة للنسفي بكسرها وهذه النسبة الى هندوان بكسر الاحصار ببلخ يقال له باب هندوان ينزل فيه
الغلمان والجواري التي تجلب من الهندوان فلعله وليد هنالك كذا في الحقايق الفتاوى الظهيرية وان اصابه
بعر الشاة وبول الادمي يجعل الخفيفة تبعا للغليظة انتهى ودم السمك ولعاب البغل والحمار وبول انتضح
كرؤس الابر اي وعفي دم السمك وما عطف عليه اما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق وانما هو دم صورة لانه اذا
يبس يبيض والدم يسود وايضا الحرارة خاصية الدم والبرودة خاصية الما فلو كان للسمك دم لم يدم سكونه في الما
اطلقه فشمل مطلقا وانه يتقدر بالكثير الفاحش وعنه نجاسة دم الكبير وما عن ابي يوسف ضعيف ذكره في المبسوط
وتقدم الكلام على انواع الدما واحكامها واما لعاب البغل والحمار فقد قدمنا الكلام عليه في الاسار ان المجمع والمحكوم
بالخفيفة لعاب البغل والحمار وطهارته والظاهر من غاية البيان انه رواية عن ابي يوسف وان ظاهر الرواية عنه
كغيرهم واما البول المنتضح قدر رؤس الابر فعفو عنه للضرورة وان امتلأ الثوب وعن ابي يوسف وجوب غسله اطلقه
فشمل ما اذا اصابه ما يغير فانه لا يجب غسله ايضا وشمل بوله وبول غيره وقيد برؤس الابر لانه لو كان مثل رؤس
المسلة منع الكافي قيل قوله رؤس الابر يدل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر وليس كذلك لا يعتبر الجانبان
وبه اندفع ما في التبيين وحكى القول الاول في فتح القدير عن الهندواني قال وغيره من المشايخ لا يعتبر الجانبان دفعا
للحرج واشار الى ما قال العلماء التي عذرة او بول في ما فانتضح عليه ما منه وقعها لا ينجس ما لم يظهر لون النجاسة او يعلم انه البول
وما ترشش على الغاسل من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف
الغسالات الثلاث اذا استنقعت في موضع فاصابت شيا نجسته كذا في فتح القدير والبول في المختصر قيد احترازي
وقد قدمنا الصحيح في غسالة الميت نجسا وقد اطلق المصنف رحمه الله العفو على الكل مع ان هذه الثلاثة طاهرة
لتعقبه الشارح الزيلعي لان العفو يقتضي النجاسة وقد يجاب بان هذه ذكرت بطريق الاستطراد والتبعية
ولا لبس لتصريحه في الكافي بالطهارة او لانه لم يقع الاتفاق على طهارتها كما قدمناه وانتضح بمعنى ترشش الغنية
والبول الذي يصيب الثوب مثل رؤس الابر اذا ابتل وانبسط وزاد على قدر الدرهم ينبغي ان يكون كالدم
النجس اذا انبسط ابوال البراغيث لا تمنع جواز الصلاة يمشي في السوق فيبتل قدماه بما رش به السوق فصلى
لم يجزه لان النجاسة غالبة في اسواقنا وقيل يجزيه وعن ابي نصر الدبوسي طين الشوارع ومواطي الكلاب فيه طاهر
وكذا الطين المسرقن وردغة طريق فيه نجاسة طاهرة الا اذا راى عين النجاسة قال رحمه الله وهو صحيح من حيث

الروايه فقريب من حيث المنصوص عن اصحابنا انتهى والنجس المرئي يطهر بزوال عينه الا ما يشق اي يطهر محله بزوال عينه لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها والمراد بالمرئي ما يكون مرئيا بعد الجفاف كالدم والعذرة وما ليس بمرئي هو ما لا يكون مرئيا بعد الجفاف كالبول كذا في غاية البيان وهو معنى ما فرق به في الذخيرة بان المرئية هي التي لها جرم وغير المرئية هي التي لا جرم لها واطلقه فشمل ما اذا زالت العين بمرة واحدة فانه يكتفي بها وهذا هو الظاهر وفيه اختلاف المشايخ وافاد انها لو لم تزل بالثلاث فانه يزيد عليها الى ان تزول العين وانما قال يطهر بزوال عينه ولم يقل بغسله ليشمل ما يطهر من غير غسل مما قدمه من طهارة الخف بالدلك والمني بالفرك والسيف بالمسح والارض بالشمس فعلى هذا انه لا يحتاج الى الغسل بل يكفي في ذلك زوال العين من غير غسل كذا في السراج الوهاج والمراد بقوله الا ما يشق استثناء ما يشق ازالته من اثر النجاسة لا من عينها ولهذا قال في الهداية ثم الذي يقع منه الاستثناء غير مذكور لفظا لان استثناء الاثر من العين لا يصح لانه ليس من جنسه فكان تقديره فطهارتها زوال عينه واثره الا انه يبقى من اثره وحذف المستثنى منه في المثبت جائز اذا استقام المعنى كقولك قرأت الا يوم كذا انتهى العناية انه استثناء العرض من العين فيكون منقطعا انتهى فقد افاد صحته من غير هذا التقدير لان الاستثناء المنقطع صحيح عند اهل العربية كالمتصل ومنهم من رجعه الى المتصل بالتقدير ولعل صاحب الهداية مال اليه والمراد بالاثر اللون والريح فان شق ازالتهما سقطت وتفسير المشقة ان يحتاج في ازالته الى استعمال غير الماء كالصابون والاشنان او الماء المغلي بالنار كذا في السراج وظاهر ما في غاية البيان انه يعفى عن الرائحة بعد زوال العين مطلقا واما اللون فان شق ازالته يعفى ايضا والا فلا فتح القدير وقد يشكل على الحكم المذكور وهو ان بقاء الاثر الشاق لا يضر ما في التجنيس حب فيه خمر غسله ثلاثا يطهر اذا لم يبق فيه رائحة الخمر لانه لم يبق فيه اثرها فان بقيت رائحتها لا يجوز ان يجعل فيه من المائعات سوى الخل لانه بجعله فيه يطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا ان يجاب بما افاده ان بقاء رائحتها فيه بقيام بعض اجزائها وعلى هذا انه يقال في كل ما فيه الرائحة كذلك الخلاصة الكوز اذا كان فيه خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ثلاث مرات كل مرة ساعة وان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر وعند محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرائحة ام لا والتفصيل احوط انتهى ما في فتح القدير فتاوى قاضي خان المراة اذا اختضبت بحناء نجس فغسلت ذلك الموضع ثلاثا بماء طاهر يطهر لانها اتت بما في وسعها وينبغي ان لا يكون طاهرا ما دام يخرج منه الماء الملون بلون الحناء انتهى وظاهره ان المذهب الطهارة وان لم ينقطع اللون وظاهر ما في فتح القدير ان ما ذكره بصيغة ينبغي هو المذهب فانه قال قالوا لو صبغ ثوبه او يده بصبغ او حناء نجس فغسل الى ان صفا الماء يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلاثا انتهى المجتبى غسل يده من دهن نجس طهرت ولا يضر اثر الدهن على الاصح ولو تنجس العسل يلقى في قدر ويصب عليه الماء ويغلي حتى يعود الى مقداره الاول هكذا ثلاثا قالوا وعلى هذا الدبس انتهى واطلق الاثر الشاق فشمل ما اذا كان كثيرا فانه معفو عنه كما في الكافي وغيره بالغسل ثلاثا والعصر في كل مرة اي غير المرئي من النجاسة يطهر بثلاث غسلات وبالعصر في كل مرة لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا ينقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلاث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه حيث شرط الغسل ثلاثا عند توهم النجاسة فعند التحقق اولى ولم يشترط الزيادة في المحقق لان الثلاث لو لم تكن لازالت النجاسة حقيقة لم تكن رافعة للتوهم ضرورة كذا في الهداية والكافي غاية البيان ان التقدير بالثلاث ظاهر الرواية وظاهره انه لو غلب على ظنه زوالها بمرة او مرتين لا يكفي وظاهر ما في الهداية اولا انه يكفي لانه اعتبر غلبة الظن واخرا انه لا بد من الزيادة على الواحدة حيث قال لان التكرار لا بد منه للاستخراج والمفتى به اعتبار غلبة الظن من غير تقدير بعدد كما صرح به في منية المصلي وصرح الامام الكرخي في مختصره بانه لو غلب على ظنه انه قد زالت بمرة اجزاه واختاره الامام الاسبيجابي ذكره في البدائع ان التقدير بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض الى رايه السراج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الاول ان لم يكن موسوسا وان كان

موسوسا

موسوسا فالثاني واشتراط العصر في كل مرة هو ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا في الهداية وفي غير رواية الاصول يكتفي بالعصر مرة واحدة وهو ارفق وعن ابي يوسف العصر ليس بشرط كذا في الكافي ثم اشتراط العصر فيما ينعصر انما هو فيما اذا غسل الثوب في الاجانة اما اذا غمس الثوب في ماء جار حتى جرى عليه الماء طهر وكذا ما لا ينعصر ولا يشترط العصر فيما ينعصر ولا التجفيف فيما لا ينعصر ولا يشترط تكرار الغمس وكذا الاناء النجس اذا جعله في النهر وملاه وخرج منه طهر ولو تنجست يده بسمن نجس فغمسها في الماء الجاري وجرى عليها طهرت ولا يضره بقاء اثر الدهن لانه طاهر في نفسه وانما تنجس بمجاورة النجاسة بخلاف ما اذا كان الدهن ودك ميتة فانه يجب عليه ازالة اثره واما حكم الغدير فان غمس الثوب به فانه يطهر وان لم يعصر وهو المختار واما حكم الصب فانه اذا صب الماء على الثوب النجس ان اكثر الصب بحيث يخرج ما اصاب الثوب من الماء وخلفه غيره ثلاثا فقد طهر لان الجريان بمنزلة التكرار والعصر والمعتبر غلبة الظن هو الصحيح وعن ابي يوسف ان كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر وان كانت يابسة فلا بد منه وهذا هو المختار كذا في السراج الوهاج التبيين والمعتبر طاقة الغاسل الا ان يكون الغاسل صغيرا او مجنونا فيعتبر طاقة المستعمل لانه هو المحتاج اليه انتهى ونعتبر قوة كل غاسل دون غيره مخصوص على قول ابي حنيفة ان قدرة الغير غير معتبرة وعليه الفتوى فلو كانت قوته اكثر من ذلك الا انه لم يبالغ في العصر صيانة للثوب عن التمزيق لرقته قال بعضهم لا يطهر وبعضهم يطهر لمكان الضرورة وهو الاظهر كذا في السراج الوهاج لكن اختار قاضي خان في فتاواه عدم الطهارة فتح القدير ان اشتراط العصر فيما ينعصر مخصوص منه ما قال ابو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر حتى ذكر عن الحلواني لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قول ابي يوسف في ازار الحمام لكن لا يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره وتترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة طهر وفي رواية اذا اوترها انه عصره الكرباس طهر والبساط انتهى ولا يخفى ان الازار المذكور انه كان متنجسا فقد جعلوا الصب الكثير بحيث يخرج ما اصاب الثوب من الماء ويخلفه غيره ثلاثا قائما مقام العصر كما قدمناه عن السراج فحينئذ لا فرق بين ازار الحمام وغيره وليس التقييد به في الازار الا لضرورة الستر فيه المحقق بل لما ذكرناه وظاهر ما في فتاوى قاضي خان ان الازار ليس متنجسا وانما اصابه ماء الاغتسال من الجنابة على رواية نجاسة الماء المستعمل طاهر وعليه يبنى هذا الفرع واما على طهارته فلا حاجة الى غسله اصلا كما لا يخفى والتقييد بالليلة في مسئلة البساط لقطع الوسوسة والا فالمذكور في المحيط قالوا البساط اذا تنجس فاجرى عليه الماء الى ان يتوهم زوالها طهر لان اجراء الماء يقوم مقام العصر انتهى ولم يقيده بالليلة وتقليب الجفاف فيما لا ينعصر اي ما لا ينعصر فطهارته غسله ثلاثا وتجفيفه في كل مرة لان للتجفيف اثرا في استخراج النجاسة وهو ان يتركه حتى ينقطع التقاطر ولا يشترط فيه اليبس اطلقه فشمل ما يتداخله اجزاء النجاسة او لا اما الثاني فيغسل ويجفف في كل مرة كالحديد والخف والمكعب والجرموق والخزف والآجر والخشب الجديد واما القدير فيطهر بالغسل ثلاثا دفعة واحدة وان لم يجف كذا ذكروه فتح القدير وينبغي تقييد الخزفة فيما اذا تنجست وهي رطبة اما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فانها كالجديدة لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها انتهى وذكر الامام الاسبيجابي وان كان ذلك الشيء الذي اصابته النجاسة صلبا كالحجر والآجر والخشب والاواني فانه يغسل بعد ان ينقع في اكبر رايه انه قد طهر ولا توقيت فيه وانما حكم بطهارته اذا كان لا يوجد بعد ذلك طعم النجاسة ولا رائحتها ولا لونها فاذا وجد منها احد هذه الاشياء الثلاثة فلا يحكم بطهارته سواء كانت الانية من الخزف او من غيره جديدا كان او غير جديد وعزاه صاحب المحيط الى اكثر المشايخ وهو باطلاقه يفيد ان الاثر فيه غير معفو عنه وان كان يشق زواله بخلاف ما ذكر في الثوب ونحوه والتفرقة بينهما لي بعد لا تعرى عن خفاء ولعل وجه ذلك ان بقاء الاثر عادة دال على قيام شيء من العين بخلاف الثوب ونحوه اذ ان يكون الاكتساب فيه بسبب المجاورة واستمرت قائمة بعد انفصال العين منه كذا في شرح المنية ويدل للتفرقة ما في الفتاوى الظهيرية وان بقي اثر الخمر جعل فيه الخل حتى لا يبقى اثرها فيطهر انتهى الحاوي القدسي والاواني ثلاثة انواع خزف وخشب وحديد ونحوها وتطهيرها على اربعة اوجه حرق ونحت ومسح وغسل فان كان الاناء من خزف او حجر وكان جديدا او دخلت النجاسة في اجزائه يحرق وان كان عتيقا يغسل وان كان

من حديد او صفر او زجاج او رصاص وكان صقيلا يمسح وان كان خشنا يغسل انتهى الذخيرة وحكي عن الفقيه ابي اسحق الحافظ
انه اذا اصابت النجاسة البدن يطهر بالغسل ثلاث مرات متواليات لان العصر متعذر فقام التوالي في الغسل
مقام العصر شرح المنية والاظهر ان كلا من التوالي والترك ليس بشرط في البدن وما يجري مجراه بعد التفريع
على اشتراط الثلاث في ذلك وقد صرح به في النوازل وفي الذخيرة ما يوافقه واما على ان الاعتبار بغلبة الظن
فعدم اشتراط كل منهما اظهر انتهى عمدة الفتاوى نجاسة يابسة على الحصير تفرك وفي الرطبة يجري عليها الما
ثلاثا والاجرا كالعصر فتاوى قاضيخان البردي اذا تنجس ان كانت النجاسة رطبة تغسل بالما ثلاثا ويقوم الحصير
حتى يخرج الما من اثقابه وان كانت النجاسة قد يبست في الحصير تدلك حتى تلين النجاسة فتزول بالما ولو كان
الحصير من القصب ذكرنا انه يغسل ثلاثا فيطهر انتهى وحمله في فتح القدير على الحصير الصقيلة كاكثر حصير مصر اما
الجديدة المتخذة مما يتشرب فسياتي المجتبى معزيا الى صلاة البقالي ان الحصير تطهر بالمسح كالمراة والحجر واما
الاول اعني ما يتداخله اجزا النجاسة فلا يطهر عند محمد ابدا ويطهر عند ابي يوسف كالخرقة الجديدة والخشبة الجديدة
والبردي والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من النجاسة فعند ابي حنيفة وابي يوسف يغسل ثلاثا ويجفف في كل مرة
على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة تنقع والسكين المموه بما نجس يموه ثلاثا بطاهر واللحم وقع في مرقة نجاسة حال الغليان
يغلى ثلاثا فيطهر وقيل لا يطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلاثا كذا في الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا ان تكون
تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب فيها خل حتى صارت كالخل حامضة طهرت التجنيس طبخت الحنطة في الخمر قال ابو
يوسف تطبخ بالما ثلاثا وتجفف كل مرة وكذا اللحم وقال ابو حنيفة اذا طبخت بالخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل
عند محمد لا يطهر ابدا الظهيرية ولو صبت الخمر في قدر فيها لحم ان كان قبل الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلاثا وان كان
بعد الغليان لا يطهر وقيل يغلى ثلاث مرات كل مرة بما طاهر ويجفف في كل مرة وتجفيفه بالتبريد الخبز الذي عجن بالخمر
لا يطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر الدهن النجس يطهر بالغسل ثلاثا وحيلته ان يصب الما عليه
فيعلو الدهن هكذا يفعل ثلاث مرات امراة تطبخ مرقة فجا زوجها سكران وصب الخمر فيها فصبت المراة فيها
خلا ان صارت المرقة كالخل في الحموضة طهرت دجاجة شويت وخرج من بطنها شي من الحب تنجس موضع الحبوب
ونظيره ان تطبخ ويبرد في كل مرة ثلاث مرات بالما الطاهر وكذلك البعر اذا وجد في حمل مشوي انتهى ما في الظهيرية
فتح القدير ولو القيت دجاجة حالة الغليان في الما قبل ان يشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل لا يطهر
ابدا لكن على قول ابي يوسف يجب ان تطهر على قانون ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم هو معلل بتشربها
النجاسة المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى
يصل الما الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام السطح من الصوف
بل ذلك الترك يمنع من وجوده انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بالغسل ثلاثا لتنجس سطح الجلد بذلك
الما فانهم لا يتحرسون فيه عن التنجيس وقد قال شرف الائمة بهذا في الدجاجة والكرش والسميط مثلها انتهى
واعلم ان صاحب المحيط فصل فيما لا ينعصر بين ما لا يتشرب فيه النجس وما يتشرب فالاول يطهر بالغسل ثلاثا
من غير تجفيف والثاني يحتاج الى التجفيف وبهذا علم ان المتن ليس على عمومه كما لا يخفى فيه ايضا والمياه
الثلاثة نجسة متفاوتة فالاول اذا اصاب شيا يطهر بالثلاث والثاني بالمثنى والثالث بالواحد ويكون حكمه
في الثوب الثاني مثل حكمه في الاول وان استنجى بالما ثلاثا كان نجسا وان استعمل الما بعد الانقا صار مستعملا
وسن الاستنجا بنحو حجر منق ذكره هنا ولم يذكره في سنن الوضوء وان كان منه لان الاستنجا ازالة
النجاسة العينية وهو ازالة ما على السبيل من النجاسة المغرب الاستنجا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن
او غسله ويجوز ان تكون السين للطلب اي طلب النجو ليزيله وقد علم من تعريفه ان الاستنجا لا يسن الا من حدث
خارج من احد السبيلين غير الريح لان خروج الريح لا يكون على السبيل شي فلا يسن فيه بل هو بدعة كما في المجتبى

وان استنجى بالما ثلاثا كان نجسا وبعد الانقا صار مستعملا

ولا من النوم

ولا من النوم والفصد اليه اشار في شرح الوقاية لكن يرد عليه الحصى الخارج من احد السبيلين فانه يدخل تحت ضابطه
والحال انه لا يسن الاستنجا له صرح به في السراج الوهاج وافاد ان الاستنجا لا يكون الا سنة وصرح في النهاية بانه
سنة موكدة فلا يكون فرضا وعلى هذا ما ذكره في السراج الوهاج من ان الاستنجا خمسة انواع اربعة فريضة
وواحدة سنة فالاول من الحيض والنفاس والجنابة واذا تجاوزت النجاسة مخرجها وواحدة سنة وهو ما اذا
كانت النجاسة مقدار المخرج فتسامح فان الثلاثة الاول من باب ازالة الحدث ان لم يكن شي على المخرج وان
كان شي فهو من باب ازالة النجاسة الحقيقية من البدن غير السبيلين فلا يكون من باب الاستنجا وان كان على
احد السبيلين شي فهو سنة لا فرض واما الرابع فهو من ازالة النجاسة عن البدن وقد علمت انه ليس من باب
الاستنجا فلم يبق الا القسم المسنون واشار بقوله منق الى ان المقصود هو الانقا والى انه لا حاجة الى التقييد
بكيفية من المذكورة في الكتب نحو اقباله بالحجر في الشتا وادباره به في الصيف لاسترخا الخصيتين فيه لا في الشتا
المجتبى المقصود الانقا فيختار ما هو الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث انتهى فالاولى ان يقعد مسترخيا كل الاستر خا
الا ان كان صائما وكان الاستنجا بالما ولا يتنفس اذا كان صائما ويحترز من دخول الاصبع المبتلة لان ذلك يفسد
الصوم في كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع المحقنة وقل ما يكون ذلك انتهى والنهاية
ينبغي ان ينشف المحل قبل ان يقوم ويستحب لغير الصائم ايضا حفظا للثوب من الما المستعمل ويغسل يديه قبل
الاستنجا وبعده وينبغي ان يخطو قبله خطوات والمقصود ان يستبرئ المبتغى والاستبرا واجب ولو عرض له
الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه بما او سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن
خلافه وبالما البارد في الشتا افضل بعد تحقق الازالة به ولو غسلت براحتها كفاها كذا في فتح القدير ولا تدخل
المراة اصبعها في قبلها للاستنجا كما في الخانية واراد المصنف بالسنة السنة الموكدة كما هو مذكور في الاصل ولو
تركه صحت صلاته قال في الخلاصة بنا على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلماؤنا فصلوا بين النجاسة التي على موضع
الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا تركها يكره وفي موضعه اذا تركها لا يكره وما عن انس كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يدخل الخلا فاحمل انا وغلام اداوة من ما وعنزة فيستنجي بالما متفق عليه ظاهر في المواظبة
بالما وتقتضيه كراهة تركه كذا في فتح القدير وهو مبني على ان صيغة كان يفعل مفيدة التكرار وفيه خلاف بين
الاصوليين والمختار الذي عليه الاكثرون والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لا يلزم منها الدوام ولا التكرار
وانما هي فعل ماض يدل على وقوعه فان دل دليل على التكرار عمل به والا فلا تقتضيه بوضعها وقد قالت عائشة رضي
الله عنها كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله قبل ان يطوف ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يحج بعد ان
صحبته الا حجة واحدة وهي حجة الوداع فاستعملت كان في مرة واحدة ولا يقال لعلها طيبته في احرامه
لان المحرم لا يحل له التطيب قبل الطواف بالاجماع فثبت انها استعملت كان في مرة واحدة كما قال الاصوليون ذكره
النووي في شرح مسلم في باب الوتر واختاره المحقق في التحرير فانه اختار انها تفيد التكرار من جهة الاستعمال
لا من جهة الوضع لكن الاستعمال مختلف كما رايت وقد علم مما ذكرنا ان التقييد بالانقا انما هو لحصول السنة حتى لو لم
ينق فان السنة قد فاتت لانه قيد للجواز واطلق الخارج ولم يقيده بكونه معتادا ليفيد ان غير المعتاد اذا اصاب
المحل كالدم يطهر بالحجارة على الصحيح سوا كان خارجا منه ام لا وليفيد انه لا فرق بين ان يكون الغائط رطبا ولم يقم
من موضعه او قام من موضعه او جف الغائط فان الحجر كاف فيه وفي الثاني خلاف ذكره في السراج الوهاج واراد بنحو
الحجر ما كان عينا طاهرة مزيلة لا قيمة له كالمدر والتراب والعود والخرقة والقطن والجلد الممتهن فخرج الزجاج
والثلج والاجر والخزف والفحم وما سن فيه عدد اي في الاستنجا لما قدمنا من ان المقصود انما هو الانقا
وشرط الشافعي الثلاث مبني على ان الاستنجا فرض والعفو عنه ذكر الثلاث في بعض الاحاديث خرج مخرج العا دة
لان الغالب حصول الانقا بها او يحمل على الاستحباب بدليل انه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف جاز عندهم وبدليل انه

لما اتي له عليه السلام بحجرين وروثة القي الروثة واقتصر على الحجرين كذا ذكره ائمتنا وتعقبه شيخ الاسلام ابن حجر في فتح الباري
بان الامر والاتيان بثلاثة احجار يغني عن طلب ثالث بعد القاء الروثة وبانه ورد في بعض الروايات الصحيحة انه
طلب منه ثالثا فاتاه واتي له به وبما قررناه علم ان المراد نفي السنة المؤكدة والا فقد صرحوا بالاستحباب كما قدمناه
وغسله احب اي غسل المحل بالماء افضل لانه قالع للنجاسة والحجر مخفف لها فكان الماء اولى كذا
ذكره الشارح الزيلعي وهو ظاهر في ان المحل لم يطهر بالحجر ويتفرع عليه انه تنجس السبيل باصابة الماء وفيه الخلاف
المعروف في مسئلة الارض اذا جفت بعد التنجس ثم اصابها ماء وكذا في نظايرها وقد اختاروا في الجميع عدم عود
النجاسة كما قدمناه عنهم فليكن كذلك هنا ويدل على ذلك من السنة ما رواه الدارقطني وصححه عن ابي هريرة
انه صلى الله عليه وسلم نهي ان يستنجي بروث او عظم وقال انهما لا يطهران فعلم ان ما اطلق الاستنجاء به
يطهر اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه العلة   فتح القدير واجمع المتاخرون انه لا ينجس بالعرق
حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب والبدن اكثر من قدر الدرهم لا يمنع وظاهر ما في الكتاب يدل على
ان الماء مندوب سواء كان قبله الحجر اولا فالحاصل انه اذا اقتصر على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر على الماء كان
مقيما لها ايضا وهو افضل من الاول واذا جمع بينهما كان افضل من الكل وقيل الجمع سنة في زماننا وقيل سنة
على الاطلاق وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج   فتح القدير بعد او النظر الى ما تقدم اول
الفصل من حديث انس وعايشة يفيد ان الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة في كل زمان لافادته المواظبة وفيه
ما قدمناه من البحث اطلق الغسل بالماء ولم يقيده بعدد ليفيد ان الصحيح تفويضه الى رايه فيغسل حتى يقع في قلبه
انه طهر كذا في الخلاصة بعد نقل الخلاف فمنهم من شرط الثلث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشرة
والمراد بالاشتراط الاشتراط في حصول السنة والا فترك الكل لا يضره عندنا كما قدمناه   فتاوي قاضي خان
والاستنجاء بالماء افضل ان امكنه ذلك من غير كشف العورة وان احتاج الى كشف العورة يستنجي بالحجر ولا يستنجي بالماء
قالوا من كشف العورة للاستنجاء يصير فاسقا   فتح القدير ولو كان على شط نهر ليس فيه سترة لو استنجى بالماء
قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين في الميضاة فضلا عن شاطئ النيل انتهى وقد قدمنا الكلام عليه اول
الباب   ويجب ان جاوز النجس المخرج اي ويجب غسل المحل بالماء ان تعدت النجاسة المخرج لان للبدن
حرارة جاذبة اجزا النجاسة فلا يزيلها المسح بالحجر وهو القياس في محل الاستنجاء الا انه ترك فيه للنص على خلاف القياس
فلا يتعداه وفسر ما على يجب بالغسل دون الاستنجاء كما فعل الشارح الزيلعي لما ان غسل ما عدا المخرج لا يسمى استنجاء ولما
قدمناه من ان الاستنجاء لا يكون الا سنة والمراد بالماء هنا ما يعم الماء مما يطهر بقرينة تقدم نحوه اول الباب وهو اولى من
حمله على رواية محمد المعينة للماء كما اشار اليه في الكافي لانها ضعيفة في المذهب كما علمت سابقا والمراد بالمجاوزة ان يكون
اكثر من الدرهم بقرينة ما بعده وحينئذ فالمراد بالوجوب الفرض   ويعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء
اي ويعتبر في منع صحة الصلاة ان تكون النجاسة اكثر من قدر الدرهم مع سقوط موضع الاستنجاء حتى اذا كان
المجاوز للمخرج مع ما على المخرج اكثر من قدر الدرهم فانه لا يمنع لان ما على المخرج ساقط شرعا ولهذا لا تكره الصلاة
معه فبقي المجاوز غير مانع وهذا عندهما خلافا لمحمد بناء على ان ما على المخرج في حكم الباطن عندهما وفي حكم الظاهر عنده
وهذا بعمومه يتناول ما اذا كانت مقعدته كبيرة وكان فيها نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يتجاوز المخرج فانه ينبغي
ان يمنع عنده اتفاقا لاتفاقهم على ان ما على المقعدة ساقط وانما الخلاف فيما اذا جاوزت النجاسة المخرج وكان
قليلا وكان لو جمع مع ما على المخرج كان كثيرا فعلى هذا فما الخلاف المنقول في الشرح وغيره عن الفقيه ابي بكر القايل
بانه لا يجزيه الاستنجاء الا بالماء وبين ابن شجاع القايل بالجواز مشكل الا ان يحمل على القول بالمقعدة المعتادة التي
تدرك (?) الدرهم الكبير المثقال واما الكبيرة التي جاوز ما عليها الدرهم فليست ساقطة فله وجه مع ما بعده   السراج
الوهاج هذا حكم الغايط اذا تجاوز واما البول اذا تجاوز عن راس الاحليل اكثر من قدر الدرهم فالظاهر انه يجزي

فيه

فيه الحجر عند ابي حنيفة وعند محمد لا يجزي فيه الحجر الا اذا كان اقل من قدر الدرهم انتهى   الخلاصة ولو اصاب طرف الاحليل
من البول اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلاته هو الصحيح انتهى وتعبيره بموضع الاستنجاء اولى من تعبير صاحب النقاية
وغيرها بالمخرج لانه لا يجب الغسل بالماء الا اذا تجاوز ما على نفس المخرج وما حوله من موضع الشرج وكان المتجاوز
اكثر من قدر الدرهم كما في المجتبي وذكر في الغاية معزيا الى القنية انه اذا اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج
اكثر من قدر الدرهم يطهر بالحجر وقيل الصحيح انه لا يطهر الا بالغسل وقد قدمنا انه يطهر بالحجر وقد نقلوا التصحيح
هنا بصيغة التمريض فالظاهر خلافه والله اعلم   لا بعظم وروث وطعام ويمين اي لا يستنجي بهذه الاشياء
والمراد انه يكره بها كما صرح به الشارح والظاهر انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك كما روى البخاري من حديث
ابي هريرة في بدء الخلق ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ابغني احجارا استنفض بها ولا تأتني بعظم ولا بروثة
قلت ما بال العظام والروثة قال هما من طعام الجن وروى اصحاب الكتب الستة عن ابي قتادة قال قال رسول
الاحاديث
الله صلى الله عليه وسلم اذا بال احدكم فلا يمس ذكره بيمينه واذا اتى الخلاء فلا يتمسح بيمينه واذا شرب فلا يشرب نفسا
واحدا   القنية في شرح السنة جميع الحديث النهي عن الاستنجاء باليمين ومس الذكر باليمين ولا يمكنه الا بان ياخذ احدهما
فالصواب ان ياخذ الذكر بشماله فيمره على جدار او موضع ناتئ من الارض وان تعذر يقعد ويمسك الحجر بين عقبيه
فيمر العضو عليه بشماله وان تعذر ياخذ الحجر بيمينه ولا يحركه ويمر العضو عليه بشماله قال صدر الاسلام نجم الدين وفيما
اشار اليه من امساك الحجر بيمينه احراج وتعسير وتكلف بل يستنجي بحجر ان امكنه والا ياخذ الحجر بيمينه ويستنجي بيساره
انتهى وليس مراده الحصر على هذه الاشياء فان ما يكره الاستنجاء به ثلاثة عشر كما في السراج الوهاج العظم والروث
والرجيع والطعام واللحم والزجاج والورق والخزف والقصب والشعر والقطن والخرقة وعلف الحيوان مثل
الحشيش وغيره فان استنجى بها اجزاه مع الكراهة لحصول المقصود والروث وان كان نجسا عندنا فانه لا يتحلل (?) عليه
فيها ركس او رجس لكن لما كان يابسا لا ينفصل منه شيء صح الاستنجاء به لانه يجفف ما على البدن من النجاسة الرطبة
والرجيع العذرة اليابسة وقيل الحجر الذي قد استنجي به   فتح القدير ولا يجزيه الاستنجاء بحجر استنجى به مرة الا ان يكون
له حرف اخر لم يستنج به انتهى والورق قيل انه ورق الكتابة وقيل انه ورق الشجر واي ذلك كان فانه مكروه
واما الطعام فلانه اسراف واهانة ولهذا نهوا عن وضع المملحة على الخبز للاهانة فهذا اولى وسواء كان مانعا او لا
كاللحم واما الخزف والزجاج والفحم فانه يضر بالمقعدة واما باليمين فللنهي المتقدم فان كان باليسرى عذر يمنع الاستنجاء
الجمع ان
بها جاز ان يستنجي بيمينه من غير كراهة واما باقي هذه الاشيا فقيل ان الاستنجاء بها يورث الفقر وقد قدمنا ان الاستنجاء
لا يكون الا سنة فينبغي انه اذا استنجى بالمنهي عنه ان لا يكون مقيما لسنة الاستنجاء اصلا فتعبيرهم بالاجزاء مع
الكراهة تسامح لان مثل هذه العبارة تستعمل في الواجب وليس بسنة والله الموفق للصواب   اذا اراد
الانسان دخول الخلاء وهو بيت التغوط يستحب له ان يدخل بثوب غير ثوبه الذي يصلي فيه ان كان له ذلك والا
فيجتهد في حفظ ثوبه عن اصابة النجاسة والماء المستعمل ويدخل مستور الراس ويقول عند دخوله بسم الله اللهم
اني اعوذ بك من الخبث والخبائث واعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم والخبث بسكون الباء يعني
الشر وبضمها جمع الخبيث وهو الذكر من الشياطين والخبائث جمع الخبيثة وهي الانثى من الشياطين ويكره ان يدخل
الخلاء ومعه خاتم مكتوب عليه اسم الله تعالى او شيء من القران ويبدا برجله اليسرى ويقعد ولا يكشف عورته وهو
قائم ويوسع بين رجليه ويميل على اليسرى ولا يتكلم على الخلاء فان الله يمقت على ذلك والمقت هو البغض ولا يذكر
الله ولا يحمد اذا عطس ولا يشمت عاطسا ولا يرد السلام ولا يجيب المؤذن ولا ينظر لعورته الا لحاجة ولا ينظر
الى ما يخرج منه ولا يبزق ولا يتمخط ولا يتنحنح ولا يكثر الالتفات ولا يعبث ببدنه ولا يرفع بصره الى السماء ولا يطيل
القعود على البول والغائط لانه يورث الباسور او وجع الكبد كما روي عن لقمان عليه السلام فاذا فرغ قام ويقول
الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني اي ابقى فيّ ما ينفعني من الطعام لانه لو خرج كله لهلك ويكره البول والغائط

في الماء ولو كان جاريا ويكره على طرف نهر او بير او حوض او عين او تحت شجرة مثمرة او في زرع او في ظل ينتفع بالجلوس فيه
ويكره بجنب المساجد ومصلى العيد وفي المقابر وبين الدواب وفي طريق المسلمين ومستقبل القبلة
ومستدبرها ولو في البنيان فان جلس مستقبل القبلة ناسيا ثم ذكر بعده ان امكنه الانحراف انحرف والا فلا
باس وكذا يكره للمراة ان تمسك ولدها للبول والغائط نحو القبلة واختلفوا في الاستقبال للتطهير فاختار
التمرتاشي انه لا يكره وكذا يكره استقبال الشمس والقمر لانهما من ايات الله الباهرة ويكره ان يقعد في اسفل الارض
ويبول في اعلاها وان يبول في مهب الريح وان يبول في جحر فارة او حية او نملة او ثقب ويكره ان يبول قايما
او مضطجعا او متجردا من ثوبه من غير عذر فان كان لعذر فلا باس لانه عليه السلام بال قايما لوجع في صلبه ويكره ان يبول

هي لغة الدعاء وشرعا الافعال المخصوصة من القيام والقراءة والركوع والسجود وقول الشارح وفيها زيادة مع بقاء
معنى اللغة فيكون تغييرا لا نقلا فيه نظر اذ الدعاء ليس من حقيقتها شرعا وان اريد به القراءة فبعيد فالظاهر
انها منقولة كما في العناية ثم ما علل به من وجودها بدون الدعاء في الامي يبطل ما ذكرناه وسياتي بيان اركانها وشرايطها
وواجباتها وحكمها سقوط الواجب عن ذمته بالاداء في الدنيا ونيل الثواب الموعود في الاخرة ان كان واجبا والا
فالثاني وسببها اوقاتها عند الفقهاء وعند الاصوليين هي علامة وليست باسباب والفرق بينهما ان السبب هو المفضي
الى الحكم بلا تاثير والعلامة هي الدالة على الحكم من غير توقف ولا افضاء ولانها ظهرت علامة على الوجوب والعلة في الحقيقة
النعم المترادفة في الوقت وهو شرط صحة متعلقة بالضرورة كما بعده كونه ظرفا ثم عامة مشايخنا السبب هو
الجزء الاول ان اتصل به الاداء وان لم يتصل به انتقلت كذلك الى ما يتصل به والا فالسبب الجزء الاخير وبعد
خروجه يضاف الى جملته وتمامه في كتابنا المسمى بلب الاصول   شرح النقاية   وكان فرض الصلوات الخمس ليلة
المعراج وهي ليلة السبت لسبع عشرة خلت من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا من مكة الى السماء وكانت الصلاة
قبل الاسرا صلاتين صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم بدا
بالاوقات لتقدم السبب على المسبب والشرط وان كانت كذلك لكن السبب اشرف منه ولكونه شرطا ايضا وقدم
الفجر لانه اول النهار او لانه لا خلاف في اوله ولا اخره او لان اول من صلاها ادم عليه السلام حين اهبط من الجنة وانما
قدم الظهر في الجامع الصغير لانها اول صلاة فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى امته كذا في غاية البيان وبهذا
اندفع السؤال المشهور كيف ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر صبيحة ليلة الاسرا فيحتاج الى الجواب واجاب
عنه القرافي انه كان نايما وقت الصبح والنايم غير مكلف   وقت الفجر من الصبح الصادق الى طلوع الشمس لحديث
امامة جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر في الاولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين
كان كل شي مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصايم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر
حين برق الفجر وحرم الطعام على الصايم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شي مثله كوقت العصر بالامس
ثم صلى العصر حين كان ظل كل شي مثليه ثم المغرب لوقته الاول ثم صلى العشاء الاخيرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى
الصبح حين اسفرت الارض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين
وبرق اي بزغ وهو اول طلوعه وقيد بالصادق احترازا عن الكاذب فانه من الليل وهو المستطيل الذي يبدو كذنب
السرحان ثم يعقبه الظلام والاول المستطير ينتشر ضوءه في الافق وفي اطراف السما   السراج الوهاج   اخره
قبيل طلوع الشمس   المجتبى   واختلف المشايخ في ان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته او لانتشاره انتهى والظاهر
الاخير لتعريفهم الصادق به قال في النهاية الصادق هو البياض المنتشر في الافق   والظهر من الزوال الى
بلوغ الظل مثليه سوى الفيء اي وقت الظهر اما اوله فمجمع عليه لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي زوالها
وقيل لغروبها واللام للتاقيت ذكره البيضاوي واما اخره ففيه روايتان عن ابي حنيفة الاولى رواها محمد عنه في الكتاب

الثانية رواية الحسن اذا صار ظل كل شي مثله سوى الفيء وهو قولهما والاولى قول ابي حنيفة قال في البدايع انها المذكورة في الاصل
وهو الصحيح   النهاية   انها ظاهر الرواية عن ابي حنيفة   غاية البيان   وبها اخذ ابو حنيفة وهو المشهور عنه في المحيط
والصحيح قول ابي حنيفة   الينابيع   وهو الصحيح عن ابي حنيفة   تصحيح القدوري للعلامة قاسم بن قطلوبغا   الشريف المحبوبي
اختاره وعول عليه النسفي ووافقه صدر الشريعة ورجح دليله   الغياثية   وهو المختار   شرح المجمع للمصنف   انه
مذهب ابي حنيفة واختاره اصحاب المتون وارتضاه الشارحون فثبت انه مذهب ابي حنيفة فقول الطحاوي وبقولهما ناخذ
لا يدل على انه المذهب مع ما ذكرناه وما ذكره الكرخي في الفيض من انه يفتى بقولهما في العصر والعشاء مسلم في العشاء فقط
على ما فيه ايضا كما سنذكره لهما امامة جبريل في اليوم الاول في هذا الوقت وله قوله عليه الصلاة والسلام ابردوا بالظهر
فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم في هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت بالشك وذكر شيخ
الاسلام ان الاحتياط ان لا يؤخر الظهر الى المثل وان لا يصلي العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في وقتهما
بالاجماع كذا في السراج   الفيء بوزن الشيء ما نسخ الشمس وذلك بالعشي والجمع افياء وفيوء والظل ما نسخته
الشمس وذلك بالغداة   السراج الوهاج   والفيء في اللغة اسم للظل بعد الزوال سمي فيئا لانه فاء من جهة المغرب الى جهة
المشرق اي رجع وبه اندفع ما قيل ان الفيء هو الظل الذي يكون للاشياء وقت الزوال وفي معرفة الزوال روايتان اصحهما ان
تغرز خشبة مستوية في ارض مستوية ويجعل عند منتهى ظلها علامة فان كان الظل ينتقص عن العلامة فالشمس
لم تزل وان كان الظل يتجاوز الخط علم انها زالت وان امتنع الظل من القصر والطول فهو وقت الزوال كذا في الظهيرية
المجتبى   فان لم يجد ما يغرز لمعرفة الفيء فالاعتبار بقامته وقامة كل انسان ستة اقدام بقدمه وقال
الطحاوي وعامة المشايخ سبعة اقدام ويمكن الجمع بينهما بان تعتبر سبعة اقدام من طرف سمت الساق وستة
وتعتبر من طرف الابهام واعلم ان لكل شيء ظلا وقت الزوال الا بمكة والمدينة في اطول ايام السنة لان الشمس فيها تاخذ
الحيطان الاربعة كذا في المبسوط   والعصر منه الى الغروب اي وقت العصر من بلوغ الظل مثليه سوى الفيء
الى غروب الشمس والخلاف في اول وقت الظهر جار في اول وقت العصر وفي اخره خلاف ايضا فان الحسن بن زياد يقول اذا
اصفرت الشمس خرج وقت العصر ولنا رواية الصحيحين من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
والمغرب منه الى غروب الشفق اي وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق لرواية مسلم وقت صلاة المغرب ما لم يسقط
ثور الشفق وضبطه الشمني بالثاء المثلثة المفتوحة وهو ثورانه وحمرته   وهو البياض اي الشفق هو البياض عند
الامام وهو مذهب ابي بكر الصديق وعمر ومعاذ وعايشة رضي الله عنهم وعندهما وهو رواية عنه هو الحمرة وهو قول ابن
عباس وابن عمر وصرح في المجمع بان عليها الفتوى ورده المحقق في فتح القدير بانه لا تساعده رواية ولا دراية اما الاول
فلانه خلاف الرواية الظاهرة عنه واما الثاني فلما في حديث ابن فضيل وان اخر وقتها حتى يغيب الشفق وغيبوبته بسقوط
البياض الذي يعقب الحمرة والا كان باديا ويجيء ما تقدم اعني اذا تعارضت الاخبار لم ينقض الوقت بالشك ورجحه
ايضا تلميذه قاسم في تصحيح القدوري وقال في اخره فثبت ان قول الامام هو الاصح انتهى وبهذا ظهر انه لا ينبغي ان يعدل عن
قول الامام الاعظم ولا يبعد منه الى قولهما او قول احدهما وغيرهما الا لضرورة من ضعف دليل او تعامل بخلافه
كالمزارعة وان صرح المشايخ بان الفتوى على قولهما كما في هذه المسئلة   السراج الوهاج   قولهما اوسع للناس وقول
ابي حنيفة احوط   والعشاء والوتر منه الى الصبح اي وقتهما من غروب الشفق على الخلاف فيه وكونه وقتا واحدا
مذهب الامام وعندهما وقت الوتر بعد صلاة العشاء لحديث ابي داود ان الله امركم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم
وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر والخلاف فيه مبني على انه فرض او سنة   ولا يقدم على العشاء
للترتيب اي لا يقدم الوتر على العشاء لوجوب الترتيب بين العشاء والوتر لانهما فرضان عند الامام وان كان احدهما اعتقادا
والاخر عملا فاذا انه عند التذكر حتى انه لو قدم الوتر ناسيا فانه يجوز وعندهما يعيده عند النسيان ايضا لانه سنة العشاء
تبعا لها كالركعتين بعد العشاء وقول الشارح وعندهما لا يجوز فيه نظر لانه سنة عندهما يجوز تركه اصلا

واشار الى ان الترتيب بينه وبين غيره واجب عنده كما سيصرح به في باب الفوائت وعندهما ليس بواجب لسنيته
ثم انهما يوافقان ابا حنيفة في وجوب القضا فلو كانت سنة لما وجب القضا كما في ساير السنن ومراده من الوجوب
الثبوت لا المصطلح عليه لان اداه عندهما سنة فلا يكون القضا واجبا عندهما والا فهو مشكل جواب عما كتبناه
ومن لم يجد وقتهما لم يجبا اي صلاة العشا والوتر كما لو كان في بلد يطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلغار
في اقصر ليالي السنة فيما حكاه صاحب معجم البلدان لعدم السبب وافتى به البقالي كما يسقط غسل اليدين من الوضوء
عن مقطوعهما من المرفقين وافتى بعضهم بوجوبهما واختاره المحقق في فتح القدير لثبوت الفرق بين عدم محل الفرض
وبين عدم سببه الحقيقي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشي فانتفا الوقت
انتفا المعرف وانتفا الدليل على الشي لا يستلزم انتفاه لجواز دليل اخر وهو ما تواطيت اخبار الاسرا عليه من
فرض الصلاة خمسا الخ والصحيح انه لا ينوي القضا لفقد وقت الادا ومن افتى بوجوب العشا يجب على قوله الوتر ايضا
وندب تاخير الفجر لما رواه اصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذي اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وحمله على
تبين طلوعه ياباه ما في صحيح ابن حبان كلما اصبحتم بالصبح فهو اعظم للاجر اطلقه فشمل الابتدا والانتها فيستحب البداءة
بالاسفار والختم به خلافا للطحاوي فانه نقل عن الاصحاب استحباب البداءة بالغلس والختم بالاسفار والاول ظاهر الرواية
كما في العناية وقالوا يسفر بها بحيث لو ظهر فساد صلاته تمكنه ان يعيدها في الوقت بقراءة مستحبة وقيل يوخرها جدا لان
الفساد موهوم فلا يترك المستحب لاجله وهو ظاهر اطلاق الكتاب لكن لا يوخرها بحيث يقع الشك في طلوع الشمس
السراج الوهاج حد الاسفار ان يصلي الى النصف الثاني ولا يخفى ان الحاج بمزدلفة لا يوخرها بالغين المعجمة
الافضل للمراة في الفجر الغلس وفي غيرها الانتظار الى فراغ الرجال عن الجماعة وظهر الصيف اي ندب تاخيره
لرواية البخاري كان اذا اشتد البرد بكر بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السوال عنها وحده ان يصلي قبل المثل اطلقه
وافاد انه لا فرق بين ان يصلي بجماعة او لا وبين ان يكون في بلد حارة او لا وبين ان يكون في شدة الحر او لا ولهذا قال في المجمع
ونفضل الابراد بالظهر مطلقا وما في السراج الوهاج من انه انما يستحب الابراد بثلاثة شروط ففيه نظر لانه مذهب
الشافعي على ما قيل والجمعة كالظهر اصلا واستحبابا في الزمانين كذا ذكره الاسبيجابي والعصر ما لم تتغير
اي ندب تاخيره ما لم تتغير الشمس لرواية ابي داود كان يوخر العصر ما دامت الشمس بيضا نقية اطلقه فشمل الصيف
والشتا لما في ذلك من تكثير النوافل لكراهتها بعد العصر واراد بالتغير ان تكون الشمس بحال لا تحار فيها العين على الصحيح
فان تاخيرها اليه مكروه لا الفعل لانه مامور به منهي عن تركها فلا يكون الفعل مكروها كذا في السراج ولو شرع فيه
قبل التغير فمده اليه لا يكره لان الاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على الصلاة متعذر فجعل عفوا كذا في غاية البيان
وحكم الاذان حكم الصلاة في الاستحباب تعجيلا وتاخيرا صيفا وشتا كما سنذكره في بابه ان شا الله تعالى والعشا
الى الثلث اي ندب تاخيرها الى ثلث الليل لما رواه الترمذي وصححه لولا ان اشق على امتي لاخرت العشا الى ثلث الليل او
نصفه مختصر القدوري الى ما قبل الثلث لرواية البخاري كانوا يصلون العتمة فيما بين ان يغيب الشفق الى ثلث الليل
ومقتضاه انه لا يستحب تاخيرها الى الثلث بخلاف الاول وفرق بينهما في شرح المجمع لابن الملك بحمل الاول على الشتا والثاني
على الصيف لغلبة النوم انتهى واطلقه فشمل الصيف والشتا وقيل يستحب تعجيل العشا في الصيف لئلا تتقلل الجماعة
وافاد ان التاخير الى نصف الليل ليس بمستحب وقالوا انه مباح والى ما بعده مكروه وقيل الى ما بعد الثلث مكروه وروى
الامام احمد وغيره انه عليه الصلاة والسلام كان يستحب ان يوخر العشا وكان يكره النوم قبلها لما فيه من خشية فوت وقتها او
فوت الجماعة فيها والا فلا وقيد الشارح كراهة الحديث بعدها بغير الحاجة اما لها فلا وكذا قراءة القران والذكر وحكايات
الصالحين ومذاكرة الفقه والحديث مع الضيف الظهيرية ويكره الكلام بعد انفجار الصبح واذا صلى الفجر له
الكلام القنية تاخير العشا الى ما زاد على نصف الليل والعصر الى وقت اصفرار الشمس والمغرب الى اشتباك النجوم
يكره كراهة تحريم والوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه اي وندب تاخيره لرواية الصحيحين اجعلوا اخر صلاتكم

وترا

اذا اشتد البرد بكر بالصلاة

ثلث الليل

والحديث بعدها وقيد الطحاوي كراهة النوم قبلها

وترا رواه الترمذي من خشي منكم ان لا يستيقظ من اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع منكم ان يوتر اخر الليل فليوتر من اخر الليل
فان قراءة القران في اخر الليل محضورة وهي افضل وهو مفهوم قوله لمن يثق واذا اوتر قبل النوم ثم استيقظ يصلي
ما كتب له لا كراهة فيه ولا يعيد الوتر ولزمه ترك الافضل المفاد بحديث الصحيحين وتعجيل ظهر الشتا اي وندب تعجيل
ظهر الشتا لما رويناه في ظهر الصيف الخلاصة ومن اخر الايمان ان كان عندهم حساب يعرفون به الشتا والصيف فهو على حسابهم
وان لم يكن فالشتا ما اشتد فيه البرد على الدوام والصيف ما يشتد فيه الحر على الدوام فعلى قياس هذا الربيع ما لا يكثر فيه البرد
على الدوام والخريف ما لا يكثر فيه الحر على الدوام ومن مشايخنا من قال الشتا ما يحتاج فيه الناس الى لبس الحشو والوقود والصيف
ما يستغنى فيه عنهما والربيع والخريف ما يستغنى عن احدهما انتهى والمراد من تكلم على حكم صلاة الظهر في الربيع
والخريف والذي يظهر ان الربيع ملحق بالشتا في هذا الحكم والخريف ملحق بالصيف فيه والمغرب اي وندب تعجيل المغرب لحديث
الصحيحين كان يصلي المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب ويكره تاخيرها الى اشتباك النجوم لرواية احمد لا تزال امتي
بخير ما لم يوخروا المغرب حتى تشتبك النجوم وذكره الشارح وفيه بحث اذ مقتضاه الندب لا الكراهة لجواز الاباحة
المنتقى بالمعجمة ويكره تاخير المغرب في رواية وفي اخرى لا ما لم يغب الشفق والاصح هي الاولى الا من عذر كالسفر ونحوه او يكون قليلا
وفي الكراهة بتطويل القراءة خلاف انتهى الاسرار تعجيل الصلاة اداوها في النصف الاول من وقتها فتح القدير
تعجيلها هو ان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة خفيفة او سكتة على الخلاف الذي سياتي وتاخيرها قدر
ركعتين مكروهة وما روى الاصحاب عن ابن عمر انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضي ان ذلك القليل الذي لا تتعلق
به كراهة ما هو قبل ظهور النجم القنية لا يكره للمسافر وللمائدة او كان يوم غيم وذكر الاسبيجابي اذا جي بجنازة بعد الغروب
بدا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب انتهى وقد تقدم ان كراهة تاخيرها تحريمية وما فيه عين يوم غيم اي وندب
تعجيل كل صلاة في اولها عين يوم الغيم وهي العصر والعشا لانه في تاخير العصر احتمال وقوعها في الوقت المكروه وفي
تاخير العشا تقليل الجماعة على احتمال المطر والطين الغين لغة في الغيم وهو السحاب كذا في الصحاح وليس فيه وهم
الوقوع قبل الوقت لان التطهر قد اخر في غير اليوم وكذا المغرب وبهذا اندفع ما رجح به في غاية البيان رواية الحسن
ان التاخير افضل في ساير الصلوات يوم الغيم بانه اقرب الى الاحتياط لجواز الادا بعد الوقت لا قبله ويوخر
غيره فيه اي ويوخر غير ما في اوله عين يوم غين وهو الفجر والظهر والمغرب لان الفجر والظهر لا كراهة في وقتهما فلا يضر
التاخير والمغرب يخاف وقوعها قبل الغروب لشدة الالتباس ومنع عن الصلاة وسجدة التلاوة وصلاة
الجنازة عند الطلوع والاستوا والغروب الا عصر يومه لما روى الجماعة الا البخاري من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه
قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس
بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قايم الظهيرة حتى تميل وحين تضيف للغروب ومعنى تضيف تميل وهي بالمثناة
الفوقية المفتوحة فالضاد المعجمة المفتوحة فالمثناة التحتية المشددة واصله تتضيف حذف منه احدى التاين والمراد بقوله
وان نقبر صلاة الجنازة كناية لانها ذكر الرديف وارادة المردوف اذ الدفن غير مكروه خلافا لابي داود ولما رواه ابن دقيق
العيد في الامام عن عقبة قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند طلوع الشمس اطلق الصلاة
فشمل فرضها ونفلها لان الكل ممنوع فانه مكروه من قبيل الممنوع لا من تعبيره لما عرف من ان النهي الظني الثبوت غير المصروف
عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعيه افاد التحريم فالتحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة
الواجب والتنزيه في رتبة المندوب والنهي في حديث عقبة من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم فان كانت الصلاة فرضا
او واجبة فهي غير صحيحة لانها لنقصان في الوقت بسبب الادا تشبيها بعبادة الكفار المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم
ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب
قارنها واذا غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا وهذا هو المراد بنقصان الوقت والا
فالوقت لا نقصان فيه نفسه بل هو وقت كساير الاوقات انما النقص في الاركان فلا تتادى بها ما وجب كاملا فخرج الجواب

كما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع انها ناقصة تتادى بها الكاملة لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان التي
هي المقومة للحقيقة بخلاف فعل الاركان في هذه الاوقات وانما جاز القضاء في ارض الغير وان كان النهي ثم لمعنى في غيره ايضا
لان النهي ثم ورد للمكان وهنا للزمان واتصال الفعل بالزمان اكثر لانه داخل في ماهيته ولهذا فسد صوم يوم النحر وان
ورد النهي فيه لمعنى في غيره لان النهي فيه باعتبار الوقت والصوم يقوم به ويطول بطوله ويقصر بقصره لانه معياره فكان
داخلا في ماهيته فصار فاسدا وان كانت الصلاة نفلا فهي صحيحة مكروهة حتى وجب قضاؤه اذا قطعه ووجب قطعه وقضاؤه في غير
مكروه في ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع افضل والاول هو مقتضى الدليل
والوتر داخل في الفرض لانه فرض عملي اي في الواجب فلا يصح في هذه الاوقات كما في الكافي والمنذور المطلق الذي لا يتقيد بوقت
الكراهة داخل فيه ايضا فلا يصح كما صرح به الاسبيجابي والنفل اذا شرع فيه في وقت مستحب ثم افسده داخل فيه ايضا فلا
يصح في هذه الاوقات كما في المحيط بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث
يخرج عن العهدة فان كان اهمالا لان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان
كالونذر ان يصلي في الوقت المكروه فادى فيه يصح ويأثم ويجب ان يصلي في غيره وقول الشارح فيهما والافضل ان يصلي في غيره ضعيف
كما قدمناه ويدخل الواجب ركعتا الطواف فلا تصح في هذه الاوقات الثلاثة اعتبارا واجبة في حق هذا الحكم ونفلا
في كراهتها بعد صلاة الفجر والعصر احتياطا فيهما وعبارة الكتاب اولى من عبارة اصله الوافي حيث قال لا يصح صلاة الى اخره
لما علمت ان عدم الصحة انما هو في الفرائض والواجبات لا في النوافل بخلاف الكنز فانه يعم الكل واراد بسجدة التلاوة
وصلاة الجنازة ما وجب قبل هذه الاوقات اما اذا تلا فيها او حضرت الجنازة فيها فاداها فانه يصح من غير كراهة اذ
الوجوب بالتلاوة والحضور لكن الافضل التاخير فيهما وفي التحفة الافضل ان يصلي على الجنازة اذا حضرت في الاوقات الثلاثة
ولا يؤخر بخلاف الفرائض وظاهر التسوية بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة انه لو حضرت الجنازة في غير مكروه فاخرها حتى صلى
في الوقت المكروه فانها لا تصح ويجب اعادتها كسجدة التلاوة وذكر الاسبيجابي لو صلى صلاة الجنازة فانه يجوز مع الكراهة ولا يعيد
ولو سجد سجدة التلاوة وسطر انه قرأها في هذا الوقت يجوز مع الكراهة ويسقط عنه وان قرأها قبل ذلك ثم سجدها في هذا
الوقت لا يجوز ويعيد انتهى وسجدة السهو كسجدة التلاوة كذا في المحيط حتى لو دخل وقت الكراهة بعد السلام وعليه سهو
فانه لا يسجد لسهوه ويسقط عنه لانه لجبر النقصان المتمكن في الصلاة فجرى ذلك مجرى القضاء وقد وجب ذلك كاملا فلا يتادى
بالناقص كذا في شرح المنية وذكر في الاصل ما لم ترتفع الشمس في الطلوع فلا تحل الصلاة فقد اخرج عن النظر حلف وهو مناسب
لتفسير التغير الصحيح كما قدمناه واراد بالغروب التغير كما صرح به قاضي خان في فتاواه قال وعند احمرار الشمس الى ان تغيب والشافعي
اخرج من النهي في حديث عقبة الفوائت عملا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه
والجواب عنه ان يكون مخصصا لعموم النهي متوقف على المقارنة فلما لم يثبت فهو معارض في بعض الافراد فيتقدم حديث
عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى طريقهم في كون الخاص مخصصا كيف ما كان فهو خاص في الصلاة عام في الاوقات فان
وجب تخصيص عموم الصلاة في حديث عقبة وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه خاص في الوقت وتخصيص عموم
الوقت هو اخراجه الاوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلاة الفائتة كما ان تخصيص الاخر هو اخراج
الفوائت عن عموم منع الصلاة في الاوقات الثلاثة وحينئذ فيتعارضان في الاوقات المكروهة اذ تخصيص حديث عقبة تقتضي
اخراجها عن الحل في الثلاثة وتخصيص حديث التذكر للفائتة من عموم الصلاة تقتضي حلها فيه ويكون اخراج حديث عقبة اولى
لانه محرم واخرج ايضا الشوافع مكة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى
اية ساعة شاء من ليل او نهار وجوابه انه عام في الصلوة والوقت فيتعارض عمومهما في الصلاة ويقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا
يتعارضان في الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى اصولهم يجب ان يخص هو بحديث عقبة في الاوقات الثلاثة لانه
خاص فيها واخرج ابو يوسف منه التنفل يوم الجمعة وقت الزوال لما رواه الشافعي في مسنده نهي عن الصلوة نصف النهار
حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وجوابه ان الاستثناء عندنا تكلم بالباقي فيكون حاصله نهيا مقيدا بغير الجمعة فيتقدم عليه

حديث

حديث عقبة المعارض له فيه لانه محرم وبحث فيه المحقق ابن الهمام بانه حمل المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وحادثة ولم يجب عنه
فظاهره ترجيح قول ابي يوسف ولهذا قال في الحاوي وعليه الفتوى كما عزاه له ابن امير حاج في شرح المنية وفي العناية ان حديث
ابي يوسف منقطع ومعناه ولا يوم الجمعة واستثنى المصنف عصر يومه فافاد انه لا يكره اداؤه وقت التغير وقد قدمنا ان
المكروه انما هو تاخيره لا اداؤه لانه اداه كما وجب لان سبب الوجوب اخر الوقت ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل بالاداء
لا جميع الوقت وعلل المصنف في الكافي بانه لا يستقيم اثبات الكراهة للشيء لانه مامور به وقيل الاداء مكروه ايضا انتهى وهو مشى
في شرح الطحاوي والتحفة والبدائع والحاوي وغيرها على انه المذهب من غير حكاية خلاف وهو الاوجه للحديث السابق الثابت
في صحيح مسلم وغيره وقيد بعصر يومه لان عصر امسه لا يجوز وقت التغيير لان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد واورد عليه ان من بلغ او اسلم في الجزء الناقص لا يصح منه قضاؤه في غيره مع تعذر الاضافة في حقه
الى الكل لعدم الاهلية واجيب بان لا رواية فيها فلا يلزم الصحة والصحيح ان النقص لازم الاداء في ذلك الجزء واما الجزء فلا
نقص فيه غير ان تحمل ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضرورة انه مامور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضروري
وهو في نفسه كامل فيثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته وبهذا اندفع ما ذكره الهندي في شرح المغني ان السبب
لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لما علمت انه لا نقص في الوقت
اصلا واشار الى ان فجر يومه يبطل بالطلوع والفرق بينهما ان السبب في العصر اخر الوقت وهو وقت التغير وهو ناقص فاذا
اداها فيه اداها كما وجبت ووقت الفجر كله كامل فوجبت كاملة فتبطل بطرو الطلوع الذي هو وقت فساد لعدم
الملائمة بينهما فان قيل روى الجماعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل ان
تغرب الشمس فقد ادركها ومن ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح اجيب بان التعارض لما وقع
بين هذا الحديث وبين النهي عن الصلاة في الاوقات الثلاثة في الفجر رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجحنا حكم
هذا الحديث في صلاة العصر وحكم النهي في صلاة الفجر كذا في شرح النقاية وظاهره ان ترجيح المحرم على المبيح انما هو عند
عدم القياس اما عنده فالترجيح له وفي القنية العوام اذا صلوا الفجر وقت الطلوع لا ينكر عليهم لانهم لو منعوا تركوها اصلا
ظاهرا ولو صلوها تجوز عند اصحاب الحديث والاداء الجائز عند البعض اولى من الترك اصلا وفي التجنيس الصلاة على النبي صلى
الله عليه وسلم في الاوقات التي تكره فيها الصلاة والدعاء والتسبيح افضل من قراءة القران انتهى ولعله لان القراءة ركن الصلاة
وهي مكروهة فالاولى ترك ما كان ركنا لها والتقييد بالاستواء اولى من التعبير بوقت الزوال لان وقت الزوال لا يكره فيه الصلاة
اجماعا كذا في شرح منية المصلي وعن التنفل بعد صلاة الفجر والعصر لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة جنازة
اي منع عن التنفل في هذين الوقتين فقط لا عن غيره لرواية الصحيحين لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلاة بعد صلاة
الفجر حتى تطلع الشمس وهو بعمومه متناول للفرائض فاخرجوها منه بالمعنى وهو ان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير
الوقت كالمشغول به لا لمعنى في الوقت فلم يظهر في حق الفرائض وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بان هذا الاعتبار لا دليل
عليه ثم النظر اليه يستلزم تخصيص قولهم العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لانه يستلزم معارضة
النص بالمعنى والنظر الى النص يقتضي منع القضاء تقديما للنهي العام على حديث التذكر نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة وسجدة
التلاوة بانهما ليسا بصلاة مطلقة ويكفي في اخراج القضاء القياس العلم بان النهي ليس لمعنى في الوقت وذلك هو الموجب للفساد
واما ان الكراهة تقيد ما سبق انتهى والحاصل ان الدليل يقتضي ثبوت الكراهة في كل صلاة وتخصيصه بلا مخصص شرعي
لا يجوز اطلق في الفائتة فشملت الوتر لانه واجب على قوله واما على قولهما فهو سنة فينبغي ان لا تقضى بعد طلوع الفجر لكراهة
النفل فيه لكن في القنية الوتر تقضى بعد الفجر بالاجماع بخلاف السنن انتهى والحق ما نبيه واقتصر على الثلاثة ليفيد ان
بقية الواجبات من الصلوة داخل في النفل فيكره فيهما كالمنذور خلافا لابي يوسف وما شرع فيه من النفل ثم افسده
وركعتي الطواف لان ما التزمه بالنذر نفل لان النذر سبب موضوع لالتزامه بخلاف سجدة التلاوة لانها ليست بنفل لان
التنفل بالسجدة غير مشروع فتكون واجبا بايجاب الله تعالى ولانه تعلق وجوب النذر بسبب من جهته وسجدة التلاوة بايجابه تعالى

وان كانت التلاوة فعلا للمكلف وقد يقال وجوب السجدة في التحقيق متعلق بالسماع لا بالاستماع ولا بالتلاوة وذلك ليس فعلا من المكلف بل وصف خلق فيه بخلاف النذر والطواف والشر فعله ولولاه لكانت الصلاة نفلا انتهى وهو قاصر على السامع للتلاوة ولان السبب في حقه السماع على خلاف فيه واما التالي فاتفقوا على ان السبب في حقه انما هو التلاوة لا السماع واطلق في النفل فشمل ما له سبب وما ليس له فتكره تحية المسجد فيهما للعموم وهو مقدم على عموم قوله صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد فليركع ركعتين لانه مبيح وذاك حاظر واشار الى انه لو شرع في النفل في وقت مستحب ثم افسده ثم قضاه فيهما فانه لا يسقط عن ذمته كما في المحيط والى انه لو افسد سنة الفجر ثم قضاها بعد صلاة الفجر فانه لا يجوز على الاصح وقيل يجوز والاحسن ان يشرع في السنة ثم يكبر بالفريضة فلا يكون مفسدا للعمل ويكون منتقلا من عمل الى عمل كذا في الظهيرية وفيه نظر لانه اذا كبر للفريضة فقد افسد السنة كما صرحوا به في باب ما يفسد الصلاة شرح المجمع لابن الملك ما قاله بعض الفقهاء من انه اذا قام للفجر وخاف رجل فوت الفرض يشرع في السنة فيقطعها قبل الطلوع مردود لكراهة قضاء النفل الذي افسده فيه على ان الامر بالشروع للقطع قبيح شرعا والى انه لا يكره النفل قبل صلاة العصر في وقته والى ان لصلاة العصر مدخلا في كراهة النوافل فيستثنى منه كراهة التطوع بعد العصر المجموعة الى الظهر في وقت الظهر بعرفات فيما نظهر ولم اقف على التصريح به لاحد من اهل المذهب كذا في شرح منية المصلي واعلم ان قضاء الفائتة وما معها لا تكره بعد صلاة العصر الى غاية التغير لا الى الغروب كما هو ظاهر كلامه وبعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر اي ومنع عن التنفل بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر باكثر من سنته فقط لما رواه احمد وابو داود لا صلاة بعد الصبح الا ركعتين وفي رواية الطبرا اذا طلع الفجر فلا تصلوا الا ركعتين قيدنا بكونه قصدا لما في الظهيرية ولو شرع في التطوع قبل طلوع الفجر فلما صلى ركعة طلع الفجر فيقطع الصلاة وقيل يتمها والاصح انه يتمها ولا ينوب عن سنة الفجر على الاصح ولو اقتصر المصنف وقال وعن النفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته وبعد صلاة العصر لاغناه عن التطويل كما لا يخفى وانما اتى بالفجر ثانيا ظاهرا ولم يقل بسنته مضمرا لانها ليست بسنة الفجر بمعنى الزمن وانما هي سنة صلاة الفجر فهو على حذف مضاف اي باكثر من سنة صلاة الفجر المجتبى يخفف القراءة في ركعتي الفجر قيد بالتنفل لان قضاء الفائتة بعد طلوع الفجر ليس بمكروه ولان النهي عن التنفل فيه لحق ركعتي الفجر حتى يكون كالمشغول بها لان الوقت متعين لها حتى لو نوى تطوعا كان عن سنة الفجر من غير تعيين منه فلا يظهر في حق الفرض لانه فوقها والبحث المتقدم لابن الهمام يجري هنا للتعليل الذي ذكرناه في المسئلة السابقة العناية والحاصل ان ما كان النهي فيه لمعنى في الوقت اثر في الفرايض والنوافل جميعا وما كان لمعنى في غيره اثر في النوافل دون الفرايض وما هو في معناها انتهى وقبل المغرب اي ومنع عن التنفل بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب لما رواه ابو داود سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت احدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما فيقتضي نفي المندوبية اما ثبوت الكراهة فلا الا ان يدل دليل آخر وما ذكر من استلزام تأخير المغرب فقد قدمنا من القنية استثناء القليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا تجوز فيهما وفي صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب ركعتين وهو امر ندب وهو الذي ينبغي اعتقاده في هذه المسئلة والله الموفق وما ذكروه في الجواب لا يدفعه قيدنا بالتنفل لانه يجوز قضاء الفائتة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة في هذا الوقت كما صرح به غير واحد كفتاوى قاضي خان وصاحب الخلاصة يعني من غير كراهة وقد قدمنا انه يبدأ بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة ثم يأتون بالسنة ولعله لبيان الافضل شرح المنية معزيا الى حجة الدين البلخي ان الفتوى على تأخير صلاة الجنازة عن سنة الجمعة وهي سنة فعلى هذا تؤخر عن سنة المغرب لانها آكد ووقت الخطبة اي ومنع عن التنفل وقت الخطبة لان الاستماع فرض والامر بالمعروف حرام وفيها لرواية الصحيحين اذا قلت لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت فكيف بالتنفل واما ما رواه الجماعة عن جابر ان رجلا جاء الى الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال صل ركعتين وتجوز فيهما وسماه النسائي سليكا الغطفاني فالجواب انه صلى الله عليه وسلم امسك له حتى فرغ من صلاته كما صرح به الدارقطني من رواية

انس

انس او كان ذلك قبل الشروع في الخطبة كما ذكره النسائي كذا في شرح النقاية واقتصر الشارح على الاول وفي كل منهما نظر اذ النفل مكروه بعد خروج الامام للخطبة قبل الخطبة ووقتها سواء امسك الخطيب عنها او لا واطلق الخطبة فشمل كل خطبة سواء كانت خطبة جمعة او عيد او كسوف او استسقاء كما في الخانية او حج وهي ثلاث او ختم اي ختم القرآن كما في المجتبى او خطبة نكاح وهي مندوبة كما في شرح منية المصلي والى هنا صارت الاوقات التي تكره الصلاة فيها ثمانية على ما ذكره المصنف وسيأتي انه اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام فلذا لم يذكره هنا ومنها اذا اقيمت الصلاة فان التطوع مكروه الا سنة الفجر ان لم يخف فوت الجماعة ومنها التنفل قبل صلاة العيدين مطلقا وبعدها في المسجد لا في البيت ومنها التنفل بعد صلاة الجمع بعرفة ومزدلفة ومنها وقت المكتوبة فيه ومنها وقت مدافعة الاخبثين ومنها وقت حضور الطعام اذا كانت النفس تائقة اليه والوقت الذي يوجد فيه ما يشغل البال من افعال الصلاة ويخل بالخشوع كائنا ما كان ذلك الشاغل كذا في شرح المنية وذكر في غاية البيان من الاوقات المكروهة ما بعد نصف الليل لاداء العشاء لا غير وفيه نظر اذ ليس هو وقت كراهة وانما الكراهة في التأخير فقط وعن الجمع بين صلاتين في وقت بعذر اي منع عن الجمع بينهما في وقت واحد بسبب العذر للنصوص القطعية بتعيين الاوقات فلا يجوز تركه الا بدليل مثلها ولرواية الصحيحين قال عبد الله بن مسعود والذي لا اله غيره ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط الا لوقتها الا صلاتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بجمع وما روي من الجمع بينهما فمحمول على الجمع فعلا بان صلى الاولى في آخر وقتها والثانية في اول وقتها ويحمل تصريح الراوي بالوقت على المجاز لقربه منه واكتفى عن الجمع المذكور عندنا منتفض للفساد ان كان جمع تأخير مع الصحة كما لا يخفى وذهب الشافعي وغيره من الائمة الى جواز الجمع للمسافر بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وقد شاهدت كثيرا من الناس في الاسفار خصوصا في سفر الحج ما شين على هذا تقليدا للامام الشافعي في ذلك الا انهم يخلون بما ذكرت الشافعية في كتبهم من الشروط كما اوجبت ايراده ابانة لفعله على وجهه لمريده اعلم انهم بعد ان اتفقوا على ان فعل كل صلاة في وقتها افضل الا للحجاج في الظهر والعصر بعرفة وفي حق المغرب والعشاء بمزدلفة قالوا شروط التقديم ثلاثة البداءة بالاولى ونية الجمع بينهما ومحل هذه النية عند التحريم اعني في الاولى ويجوز في اثنائها في الاظهر ولو نوى مع السلام منها جاز على الاصح والموالاة بان لا يطول بينهما فصل وان طال بينهما وجب تأخير الثانية الى وقتها ولا يضر فصل يسير وما عده العرف فصلا طويلا فهو طويل يضر وما لا فلا وللمتيمم الجمع على الصحيح ولا يشترط على الصحيح في جواز تأخير الاولى الى الثانية سوى تأخيرها بنية الجمع بينهما والاصح انه ان نوى وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة كفى على ما في الرافعي والروضة واعتبر في شرح المهذب قدر الصلاة فان لم ينو كما ذكرنا واخر عصى في التأخير وكانت صلاته قضاء قالوا واذا كان سايرا وقت الاولى فتأخيرها الى وقت الثانية افضل والا فعكسه

هو لغة الاعلام ومنه قوله تعالى واذان من الله ورسوله وشرعا اعلام مخصوص في وقت مخصوص وسببه الابتدائي اذان جبريل عليه السلام ليلة الاسراء واقامته حين صلى النبي صلى الله عليه وسلم اماما بالملائكة وارواح الانبياء ثم رؤيا عبد الله بن زيد الملك النازل من السماء في المنام وهو مشهور وصححه الاسبيجابي واختلف في هذا الملك فقيل جبريل وقيل غيره كذا في العناية والبقاء دخول الوقت ودليله الكتاب اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة والسنة والاجماع وصفته سيأتي وركنه الالفاظ المخصوصة وكيفيته معلومة واما سننه فنوعان سنن في نفس الاذان وسنن في صفات المؤذن اما الاول فسيأتي واما الثاني فان يكون رجلا عاقلا ثقة عالما بالسنة واوقات الصلاة فاذان الصبي العاقل ليس بمستحب ولا مكروه في ظاهر الرواية فلا يعاد ويشهد له الحديث وليؤذن خياركم وصرحوا بكراهة اذان الفاسق من غير تقييد بكونه عالما او غيره ثم يزيد خارج كونه خيارا ان لا يأخذ على الاذان اجرا فانه لا يحل للمؤذن ولا للامام لحديث ابي داود واتخذ مؤذنا لا يأخذ على الاذان اجرا قالوا فان لم يشارطهم على شيء لكن عرفوا حاجته فجمعوا له في وقت شيئا كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتى به جواز اخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للمؤذن ان يهدوا اليه كذا في فتح القدير وهو على قول المتقدمين اما على المختار للمتأخرين

في زماننا فيجوز اخذ الاجر للامام والموذن والمعلم والمفتي كما صرحوا به في كتاب الاجارات   فتاوي قاضيخان الموذن اذا لم
يكن عالما باوقات الصلاة لا يستحق ثواب المؤذنين قال في فتح القدير فعلى اخذ الاجر اولى انتهى وقد منع لما انه
في الاول الجهالة الموقعة في الغرر لغيره بخلافه في الثاني وعلى يستحق المعلوم المقرر له في الوقف للموذن للحرارة ولكلام ايمتنا
وصرح النووي في شرح المهذب بانه لم يصح اذانه فمن يولد مرة أذان   واختلف هل الاذان افضل ام الامامة قيل بالاول
للاية ومن احسن قولا ممن دعا الى الله فسرته عايشة بالموذنين والحديث المؤذنون اطول الناس اعناقا يوم القيمة واختلف
في معناه على اقوال قيل اطول الناس رجاء يقال طال عنقي الى وعدك اي رجاي وقيل اكثر الناس اتباعا يوم القيامة لانه
يتبعهم كل من يصلي باذانهم يقال جاء عنق من الناس اي جماعة وقيل اعناقا بكسر الهمزة اي اشد الناس اسراعا في السير
وقيل الامامة افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفا الراشدين بعده كانوا ايمة ولم يكونوا موذنين وهم لا يختارون
من الامور الا افضلها وقيل هما سوا ذكر الفخر الرازي في تفسير سورة المومنون ان بعض العلما اختار الامامة فقيل
له في ذلك فقال اخاف ان تركت الفاتحة ان يعتبني الشافعي وان قراتها مع الامام ان يعتبني ابو حنيفة فاخترت
الامامة طلبا للخلاص من هذا الاختلاف انتهى وقد كنت اختار هذا الكلام بعينه قبل الاطلاع على هذا النقل والكلام [illegible]
واختار المحقق بن الهمام انها افضل لما ذكرناه وقول عمر لولا الخليفي لأذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لاذنت
مع الامامة لا مع تركها فيفيد ان الافضل كون الامام هو الموذن وهذا مذهبنا وعليه كان ابو حنيفة كما علم من اخباره انتهى
القنية وينبغي ان يكون الموذن مهيبا ويتفقد احوال الناس ويزجر المتخلفين عن الجماعات ولا يوذن للقوم اخرى
اذا صلى في مكانه والاذان في موضع عال والاقامة على الارض وفي اذان المغرب اختلاف المشايخ انتهى والظاهر انه يسن
المكان العالي في اذان المغرب ايضا كما سياتي   السراج الوهاج وينبغي للموذن ان يوذن في موضع يكون اسمع للجيران ولا يجهد
نفسه لانه يتضرر بذلك   الخلاصة ولا يوذن في المسجد   الظهيرية وولاية الاذان والاقامة لمن بنى المسجد وان
كان فاسقا والقوم كارهون له وكذلك الامامة الا ان ههنا استثنى الفاسق انتهى يعني في الامامة
اي سن الاذان للصلاة الخمس والجمعة سنة موكدة اي قوية قريبة من الواجب حتى اطلق بعضهم عليه الواجب ولهذا قال
محمد لو اجتمع اهل بلد على تركه قاتلناهم عليه وعند ابي يوسف يحبسون ويضربون وهو يدل على تاكده لا على وجوبه
لان المقاتلة لما يلزم من الاجتماع على تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام الدين كذلك
واختار في فتح القدير وجوبه لان عدم الترك مرة دليل الوجوب ولا يظهر كونه على الكفاية والا لم ياثم اهل بلدة بالاجتماع
على تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا ولم يحبسوا واستشهد على ذلك بما في معراج الدراية عن ابي حنيفة وابي يوسف
صلوا في الحضر الظهر والعصر بلا اذان ولا اقامة اخطاوا السنة واثموا انتهى والجواب ان المواظبة المقرونة
بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله كانت دليل السنة لا الوجوب كما صرح به في فتح القدير
في باب الاعتكاف والظاهر كونه على الكفاية بمعنى انه اذا فعل في بلدة سقطت المقاتلة عن اهلها لا بمعنى انه اذا اذن
واحد في بلد سقط عن ساير الناس من غير اهل تلك البلدة اذ لم يحصل به اظهار اعلام الدين ولو لم يكن على الكفاية
بهذا المعنى لكان سنة في حق كل احد وليس كذلك اذ اذان الحي يكفينا كما سياتي والاستشهاد بالاثم على تركه لا يدل
على الوجوب عندنا لانه مشترك بين الواجب والسنة الموكدة ولهذا كان الصحيح انه ياثم اذا ترك سنن الصلوات الموكدة
كما سياتي في باب النوافل ان شا الله تعالى ولعل الاثم متفاوت بالتشكيك بعضه اقوى من بعض ولهذا صرح في الرواية
بالسنة حيث قال اخطاوا السنة   غاية البيان والمحيط والقولان متقاربان لان السنة الموكدة في معنى الواجب
في حق لحوق الاثم لتاركها انتهى وخرج بالفرايض ما عداها فلا اذان للوتر ولا للعيد ولا للجنايز ولا للكسوف ولا للاستسقا
والتراويح والسنن الرواتب لانها اتباع للفرايض والوتر وان كان واجبا عنده لكنه يودى في وقت العشا فاكتفي باذانه
لا لان الاذان لهما على الصحيح كما ذكره الشارح   بلا ترجيع اي ليس فيه ترجيع وهو ان يخفض بالشهادتين صوته
ثم يرجع فيرفع بهما صوته لان بلالا كان لا يرجع وابو محذورة رجع بامره صلى الله عليه وسلم للتعليم كما كان عادته في تعليم

اصحابه

اصحابه لانه سنة ولان المقصود منه الاعلام ولا يحصل بالاخفا فصار كساير كلماته والظاهر من عبارتهم ان الترجيع
عندنا مباح فيه ليس بسنة ولا مكروه لكن ذكر الشارح وغيره انه لا يحل الترجيع بقراءة القران ولا التطريب فيه والظا
انه الترجيع بغنا ليس هو الترجيع في الاذان بل هو التغني   غاية البيان معزيا الى ابن سعد في الطبقات كان
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة موذنين بلال وابو محذورة وعمرو بن ام مكتوم فاذا غاب بلال اذن ابو
محذورة واذا غاب ابو محذورة اذن عمرو قال الترمذي ابو محذورة اسمه سمرة بن معير   ولحن اي ليس
فيه لحن وهو كما في المغرب التطريب والترنم يقال لحن في قراءته تلحينا طرب فيها وترنم واما اللحن فهو الفطنة
والفهم بما لا يفطن له غيره ومنه الحديث لعل بعضكم الحن بحجته من بعض   الصحاح اللحن الخطا في الاعراب والتلحين
التخطية والمناسب هنا المعنى الاول والثالث ولهذا فسره ابن الملك بالتغني بحيث يودي الى تغيير كلماته وقد
صرحوا بانه لا يحل فيه وتحسين الصوت لا باس به من غير تغن كذا في الخلاصة وظاهره ان تركه اولى لكن في فتح القدير
وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما وقيده الحلواني بما هو ذكر فلا باس به في الحيعلتين وظهر من
هذا ان التلحين هو اخراج الحرف عما يجوز له في الاداء من نقص من الحروف او من كيفياتها وهي الحركات والسكنات او زيادة
شي منها واشار الى انه لا يحل سماع المؤذن اذا لحن كما صرحوا به وكذلك فانه لا يحل في القراءة ايضا [illegible]
وسماعا وقيد باللحن لان التفخيم لا باس به لانه احد اللغتين كذا في المبسوط   المغرب انه تغليظ اللام في اسم الله تعالى
وهو لغة اهل الحجاز ومن يليهم من العرب وذكر في الكافي خلافا فيه بين اهل القرا وصرح الشارح بكراهة الخطا في اعراب
كلماته   ويزيد بعد فلاح اذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين لحديث بلال حيث ذكرها حين وجد
النبي صلى الله عليه وسلم نايما فلما انتبه اخبره به فاستحسنه وقال اجعله في اذانك وهو للندب بقرينة قوله ما احسن
هذا وانما خص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة فخص بزيادة الاعلام دون العشا لان النوم قبلها مكروه او نادر وانما كان
النوم مشاركا للصلاة في اصل الخيرية لانه قد يكون عبادة كما اذا كان وسيلة الى تحصيل طاعة او ترك معصية او
لان النوم راحة في الدنيا والصلاة راحة في الاخرة فتكون الراحة في الاخرة افضل وفي قوله بعد فلاح اذان الفجر رد
على من يقول ان محلها بعد الاذان بتمامه وهو اختيار الفضلي محمد اي المستصفي   والاقامة مثله اي مثل الاذان
في كونه سنة للفرايض فقط وفي عدد كلماته وفي ترتيبها لحديث الملك النازل من السما فانه اذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى
ولحديث الترمذي عن ابي محذورة علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة
وانما قال تسع عشرة كلمة لاجل الترجيع والا فالاذان عندنا خمس عشرة كلمة فهذا الحديث لم يعمل بمجموعه الفريقان لان الشافعية
لا يقولون بتثنية الاقامة والحنفية لا يقولون بالترجيع واما ما رواه البخاري امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة
محمول على ايتار صوتها بان يحدر فيها كما هو المتوارث ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل الايتار ويدل عليه ان الشافعية
لا يقولون بايتار التكبير بل هو مثنى في الاقامة عندهم وقد قال الطحاوي تواترت الاثار عن بلال انه كان يثني الاقامة حتى
مات   الخلاصة وان اذن رجل واقام اخر باذنه فلا باس به وان لم يرض به الاول يكره وهذا اختيار الامام خواهرزاده
وجواب الرواية انه لا باس به مطلقا ويدل عليه اطلاق ما في المجمع حيث قال ولا يكره اقامة غيره فما ذكره ابن الملك
في شرحه من انه لو حضر ولم يرض باقامة غيره يكره اتفاقا فيه نظر   الفتاوى الظهيرية والافضل ان يكون المقيم
هو الموذن ولو اقام غيره جاز والظاهر ان الاقامة اكد في السنية من الاذان كما صرح به في فتح القدير ولهذا قالوا
يكره تركها للمسافر دون الاذان وقالوا ان المراة تقيم ولا توذن   الخلاصة والاقامة افضل من الاذان   القنية
ذكر في الصلاة انه كان محدثا فقدم رجلا جاهلا عند الاقامة اعادة الا كلام وقوله في الخانية تحويل وجهه بالصلاة والفلاح
فيها كالاذان ورفع الصوت بها فهو كما صرح به في القنية الا ان الاقامة اخفض منه كما في غاية البيان نقول الشارح عدد
الكلمات فيه نظر   ويزيد بعد فلاحها قد قامت الصلاة مرتين لحديث ابي محذورة   وفي منية الناطفي
اكره للموذن ان يمشي في اقامته   الخلاصة اذا انتهى الموذن الى قد قامت الصلاة ان شاء اتمها في مكانه وان شاء مشى الى

في نظره نظر والظاهر التفصيل كما صرحوا به

حكاية الصلوة اما ما كان المؤذن او غيره   السراج الوهاج ان كان المؤذن غير الامام اتمها في موضع البداءة من غير
خلاف   الظهيرية ولو اخذ المؤذن في الاقامة ودخل رجل في المسجد فانه يقعد الى ان يقوم الامام في مصلاه
القنية ولا ينتظر المؤذن ولا الامام لواحد بعينه بعد اجتماع اهل المحلة الا ان يكون شريرا وفي الوقت سعة
نعد ويتلهذ بعضهم   ويترسل فيه ويحدر فيها اي يتمهل في الاذان ويسرع في الاقامة وحده ان يفصل بين
كلمتي الاذان بسكتة بخلاف الاقامة للتوارث ولحديث الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا اذنت
فترسل في اذانك واذا اقمت فاحدر فكان سنة فيكره تركه لان المقصود من الاذان الاعلام والترسل بحاله اليق ومن
الاقامة الشروع في الصلاة والحدر بحاله اليق وفسر الترسل في الفوايد باطالة كلمات الاذان والحدر قصرها وايجازها
الظهيرية ولو جعل الاذان اقامة يعيد الاذان ولو جعل الاقامة اذانا لا يعيد لان تكرار الاذان مشروع دون
الاقامة فما ذكره المصنف في الكافي من انه لو ترسل فيهما او حدر فيهما او ترسل في الاقامة وحدر في الاذان جاز لحصول
المقصود وهو الاعلام وترك سنة لا يغير به على عدم الكراهة والاعادة   فتاوى قاضي خان اذن ومكث
ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذانا فصنع كالاذان فعرف يستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة الحدر فاذا ترسل
ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين انتهى لكن قال في المحيط ولو جعل الاذان اقامة لا يستقبل ولو جعل الاقامة
اذانا يستقبل لان في الاقامة التغيير وقع في اوله الى اخره الا انه لو اتى بسنتها وهو الحدر وفي الاذان التغيير من اخره لانه
اتى بسنته في اوله وهو الترسل فلهذا لا يعيد انتهى وهو مخالف لما في الظهيرية لكن تعليله يفيد ان المراد بجعل الاذان
اقامة انه اتى فيه بقوله قد قامت الصلاة مرتين فليس هو المراد مما في الظهيرية وتصير مسئلة اخرى غير ما في الخانية
والكافي وهو الظاهر ويسكن كلمات الاذان والاقامة لكن في الاذان ينوي الحقيقة وفي الاقامة ينوي الوقف ذكره
الشارح   المبتغى والتكبير جزم   المضمرات انه بالخيار في التكبيرات ان شاء ذكرها بالرفع وان شاء ذكرها بالجزم وان
كرر التكبير مع الاسم الكريم في كل مرة وذكر فيما عدا الكرة الاخيرة بالرفع وفي الكرة الاخيرة هو بالخيار ان
شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم   ويستقبل بهما القبلة اي بالاذان والاقامة لفعل الملك النازل من
السما وللتوارث عن بلال ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة كذا في الهداية والظاهر
انها كراهة تنزيه كما في المحيط واذا انتهى الى الصلوة والفلاح حول وجهه يمينه ويسرة ولا يحول قدميه لانه في حالة
الذكر والثنا على الله تعالى والشهادة له بالوحدانية والتنبيه بالرسالة فالاحسن ان يكون مستقبلا واما الصلوة والفلاح
فدعا الى الصلوة واحسن احوال الداعي ان يكون مقبلا على المدعوين ويستثنى من سنية الاستقبال ما اذا اذن راكبا فانه
لا يسن الاستقبال بخلاف ما اذا كان ماشيا ذكره في الظهيرية عن محمد   ولا يتكلم فيهما اي في الاذان والاقامة منه
لما فيه من ترك الموالاة ولانه ذكر معظم كالخطبة اطلقه فشمل كل كلام ولا يحمد لو عطس هو ولا يشمت عاطسا ولا يسلم
ولا يرد السلام لا بعده ولا قبله في نفسه وكذا لو سلم على المصلي والقاري والخطيب واجمعوا انه لا يتكلم ولا يلزمه الرد
في الحال ولا بعده لان السلام عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان متزرا   فتاوى قاضي خان اذا سلم على القاضي
والمدرس فالواجب على خلاف والصحيح انه لا يجب عليه الرد انتهى ومثله ذكر في سلام المكدي ولو تكلم المؤذن
في اذانه استانفه كذا في فتح القدير   الخلاصة وان تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستقبال   الظهيرية والتنحنح في الا ذان
مكروه اذا لم يكن لتحسين الصوت   الخلاصة وكذا في الاقامة وان قدم في اذانه او اقامته شيئا بان قال اشهد ان محمدا
رسول الله ثم قال اشهد ان لا اله الا الله فعليه ان يعيد الاول   ويلتفت يمينا وشمالا بالصلاة والفلاح لما قدمنا
ولفعل بلال رضي الله عنه على ما رواه الجماعة اطلقه فشمل ما اذا كان وحده على الصحيح لكونه سنة الاذان فلا يتركه خلافا
للحلواني لعدم الحاجة اليه   السراج الوهاج انه من سنن الاذان فلا يخل المنفرد بشي منها حتى قالوا في الذي يؤذن للمولود
ينبغي ان يحول انتهى وقيد باليمين والشمال لانه لا يحول وراءه لما فيه من استدبار القبلة ولا امامه لحصول الاعلام بالجملة في غيرهما
من كلمات الاذان وقوله بالصلاة والفلاح لف ونشر مرتب يعني انه يلتفت يمينا بالصلاة وشمالا بالفلاح وهو الصحيح خلافا

لمن قال

لمن قال ان الصلاة باليمين والشمال والفلاح كذلك وفي فتح القدير انه الاوجه ولم يبين وجهه وقيد بالالتفات لانه لا يحول قدميه
لما رواه الدارقطني عن بلال قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذنا او اقمنا ان لا نزيل اقدامنا عن مواضعها واطلق
في الالتفات ولم يقيده بالاذان وقدمنا عن القنية انه يحول في الاقامة ايضا وفي السراج الوهاج لا يحول فيها لانها لاعلام
الحاضرين بخلاف الاذان فانه اعلام للغائبين وقيل يحول اذا كان الموضع متسعا   ويستدير في صومعته يعني ان لم
يتم الاعلام بتحويل وجهه مع ثبات قدميه فانه يستدير في المئذنة ليحصل التمام والصومعة المنارة وهي في الاصل متعبد
الراهب ذكره العيني ولم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم مئذنة لكن روى ابو داود من حديث عروة بن الزبير عن امراة من
بني النجار قالت كان بيتي من اطول بيت حول المسجد وكان بلال ياتي بسحر فيجلس عليه ينظر الى الفجر فاذا راه اذن
القنية يؤذن المؤذن فتعوي الكلاب فله ضربها ان ظن انها تمتنع بضربه والا فلا   الخلاصة ومن سمع الاذان فعليه
ان يجيب وان كان جنبا لان اجابة المؤذن ليست باذان   فتاوى قاضي خان اجابة المؤذن فضيلة وان تركها لا ياثم
واما قوله عليه السلام ومن لم يجب الاذان فلا صلاة له فمعناه الاجابة بالقدم لا باللسان فقط   المحيط يجب على السامع
للاذان الاجابة ويقول مكان حي على الصلاة لا حول ولا قوة الا بالله ومكان حي على الفلاح ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
لان اعادة ذلك يشبه الاستهزاء الا انه ليس بتسبيح ولا تهليل وكذا اذا قال الصلاة خير من النوم فانه يقول صدقت وبررت
ولا يقرا السامع ولا يسلم ولا يرد السلام ولا يشتغل بشي سوى الاجابة ولو كان السامع يقرا يقطع القراءة ويجيب وقال
الحلواني الاجابة بالقدم لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد حين يسمع
الاذان ليس عليه الاجابة   الظهيرية ولو كان الرجل في المسجد يقرا القران فسمع الاذان لا يترك القراءة لانه اجاب
بالحضور ولو كان في منزله يترك القراءة ويجيب ولعله متفرع على قول الحلواني والظاهر ان الاجابة باللسان واجبة
لظاهر الامر في قوله صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول اذ لا تظهر قرينة تصرفه عنه بل ربما
يظهر استنكار تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه   شرح النقاية ومن سمع الاقامة لا يجيب ولا باس بان
يشتغل بالدعاء عندها   فتح القدير ان اجابة الاقامة مستحبة وفي غيره انه يقول اذا سمع قد قامت الصلاة اقامها الله
وادامها   التفاريق اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاول وسئل ظهير الدين عمن
سمع في وقت من جهات ماذا عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل   فتح القدير وبعد الذي نحن فيه اذ مقصود السائل
اي مؤذن يجيب باللسان استحبابا او وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع
الاذان ندب له الاجابة او وجب على القولين   القنية سمع الاذان وهو يمشي فالاولى ان يقف ساعة ويجيب وعن
عائشة رضي الله عنها اذا سمع الاذان فما عمل بعده فهو حرام وكانت تضع مغزلها وابو عمر الصائغ يلقي المطرقة من وراءه
ورد خلف شاهد لاشتغاله بالنسج حالة الاذان وعن السماني كان الامراء يقفون اذا سمعوه له ويقولون كفوا انتهى واما
الحوقلة عند الحيعلة فهو وان خالف قوله عليه السلام فقولوا مثل ما يقول لكنه ورد فيه حديث مفسر لذلك رواه مسلم   طاهر
واختار المحقق في فتح القدير الجمع بين الحوقلة والحيعلة عملا بالاحاديث لانه ورد في بعض الصور طلبهما صريحا في مسند ابي
يعلى اذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة […] وقولهم انه يشبه الاستهزاء لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب
بهما داعيا لنفسه محركا منها السواكن […] اطال رحمه الله الكلام فيه وبه ظهر ان ما في غاية البيان من ان
سامع الحيعلة لا يقول مثل ما يقول المؤذن لانه يشبه الاستهزاء او ما يفعله بعض الجهال فلا يخلص بشي لانه يكفي في
نسبة فاعله الى الجهل مع وروده في […] الاحاديث والاصول تشهد له لان عندنا المخصص خبر الاول ما لم يكن متصلا
لا تخصيص بل يعارض او يقدم العام وقال به بعض المشايخ كما في الظهيرية   فتح القدير وقد رأينا من مشايخ السلوك من
كان يجمع بينهما فيدعو نفسه ثم يتبرا من الحول والقوة ليعمل بالحديثين وفي حديث عمر وابي امامة التنصيص على ان
لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بجملة منه انتهى ولم ار حكم ما اذا فرغ المؤذن ولم يتابعه السامع هل يجيب بعد
فراغه وينبغي انه ان طال الفصل لا يجيب والا يجيب   المجتبى في ثمانية مواضع اذا سمع الاذان لا يجيب في الصلاة واستماع

خطبة الجمعة وثلاث خطب الموسم والجنازة وفي تعلم العلم وتعليمه والجماع والمستراح وقضاء الحاجة والتغوط قال ابو حنيفة
لا يثني بلسانه وكذا الحائض والنفساء لا يجيبان اذا سمعا وكذا اثناء وعظ اتى به والمراد بالثنا الاجابة وكذا الاجابة عند
الاكل كما صرح به وفي صحيح البخاري عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه
الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم
القيامة كذا في المجتبى من كتاب الشهادات من سمع الاذان وانتظر الاقامة في بيته لا تقبل شهادته ويجعل
اصبعيه في اذنيه لقوله صلى الله عليه وسلم اجعل اصبعيك في اذنيك فانه ارفع لصوتك والامر للندب بقرينة التعليل
فلهذا لو لم يفعل كان حسنا وكذا لو جعل على اذنيه فان قيل ترك السنة كيف يكون حسنا قلنا لان الاذان معه احسن
فاذا تركه بقي الاذان حسنا كذا في الكافي قال الحسن يرجع الى الاذان وانما كان ذلك ابلغ في الاعلام لان الصوت يبدا من مخارج
النفس فاذا سد اذنيه اجتمع النفس في الفم فخرج الصوت عاليا من غير ضرورة وفيه فائدة اخرى وهي ربما لا يسمع انسان
صوته لصمم او بعد او غيرهما فيستدل باصبعيه على اذانه ولا يستحب وضع الاصبع في الاذن في الاقامة لما قدمناه
ان الاقامة اخفض من الاذان ويثوب اي المؤذن والتثويب العود الى الاعلام بعد الاعلام ومنه
الثيب لان مصيبها عائد اليها والثواب لان منفعة عمله تعود اليه والمثابة لان الناس يعودون اليه ووقته بعد الاذان
على الصحيح كما ذكره قاضي خان وتفسيره في رواية الحسن انه يمكث بعد الاذان قدر عشرين اية ثم يثوب ثم يمكث كذلك ثم يقيم
وهو نوعان قديم وحادث فالاول الصلاة خير من النوم وكان بعد الاذان الا ان علماء الكوفة الحقوه بالاذان والثاني احدثه
علماء الكوفة بين الاذان والاقامة حي على الصلاة مرتين حي على الفلاح مرتين اطلق في التثويب فافاد انه ليس له لفظ يخصه بل
تثويب كل بلد على ما تعارفوه اما بالتنحنح او بقوله الصلاة الصلاة او قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل بما تعارفوه
قوله بعد اذا احدث الناس اعلاما مخالفا لما ذكر جاز كذا في المجتبى وافاد انه لا يخص صلاة بل هو في ساير الصلوات وهو
اختيار المتأخرين لزيادة غفلة الناس وقلما يقومون عند سماع الاذان وعند المتقدمين مكروه في غير الفجر وهو قول الجمهور
كما حكاه النووي في شرح المهذب لما روي ان عليا راى مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد وعن
ابن عمر مثله ولحديث الصحيح من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد وافاد انه لا يخص شخصا دون اخر فالامير وغيره
سواء وهو قول محمد لان الناس في الحق سواء وخص ابو يوسف الامير وكل من كان مشتغلا بمصالح المسلمين كالمفتي والقاضي
والمدرس بنوع اعلام بان يقول السلام عليك ايها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله واختاره قاضي خان
وغيره لكن ذكر ابن الملك ان ابا حنيفة مع محمد وعاب عليه محمد فقال اف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب
ومال اليه [illegible] ولكن ابو يوسف رحمه الله انما خص امراء زمانه لانهم كانوا مشتغلين بامور الرعية اما اذا كان مشتغلا بالظلم
والفسق فلا يجوز للمؤذن المرور على بابه ولا التثويب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة كما في السراج الوهاج
وغيره وقيد بكون التثويب هو المؤذن لما في القنية معزيا للملتقط لا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت
الصلاة سوى المؤذن لانه استفضال في شرح المهذب للشافعية يكره ان يقال في الاذان حي على خير العمل
لانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة في الاذان مكروهة انتهى وقد سمعناه الان عن الزيدية ببعض البلاد
ويجلس بينهما الا في المغرب اي يجلس المؤذن بين الاذان والاقامة على وجه السنة الا في المغرب
فلا يسن الجلوس بل السكوت مقدار ثلاث ايات قصار او اية طويلة او مقدار ثلاث خطوات وهذا عند ابي حنيفة
وقالا يفصل ايضا في المغرب بجلسة خفيفة قدر جلوس الخطيب بين الخطبتين وهي مقدار ان تتمكن مقعدته من الارض
بحيث يستقر كل عضو منه في موضعه والاصل ان الوصل بينهما في ساير الصلوات مكروه اجماعا لحديث بلال اجعل بين اذانك
واقامتك قدر ما يفرغ الآكل من اكله غير ان الفصل في ساير الصلوات بالسنة او ما يشبهها لعدم كراهية التطوع
قبلها وفي المغرب كره التطوع قبله فلا يفصل به ثم قالا الجلسة تتحقق الفصل كما بين الخطبتين ولا يقع الفصل بالسكتة
لانها توجد بين كلمات الاذان ولم تعد فاصلة وقال ابو حنيفة ان الفصل بالسكتة اقرب الى التعجيل المستحب والمكان ههنا

تختلف

تختلف لان السنة ان يكون الاذان في المنارة والاقامة في المسجد وكذا النغمة والهيئة بخلاف خطبتي الجمعة لاتحاد المكان
والهيئة فلا يقع الفصل الا بالجلسة الخلاف منه ولو فعل المؤذن كما قالا لا يكره عنده ولو فعل كما قال لا يكره عندهما يعني
ان الخلاف في الافضلية ومما تقرر علم انه يستحب التحول للاقامة الى غير موضع الاذان وهو متفق عليه وعلم ان تاخير المغرب
قدر اداء ركعتين مكروه وقدمنا عن القنية ان التاخير القليل لا يكره فيحمل على ما هو اقل من قدرهما اذا توسط
فيهما ليتفق كلام الاصحاب كذا في فتح القدير ولم يذكر المصنف رحمه الله مقدار الجلوس بينهما لانه لم يثبت في ظاهر الرواية
وروى الحسن عن ابي حنيفة في الفجر قدر ما يقرا عشرين اية ثم يثوب وان صلى ركعتي الفجر بين الاذان والتثويب فحسن
وفي الظهر يصلي بينهما اربع ركعات يقرا في كل ركعة نحو عشر ايات والعشاء كالظهر وان لم يصل فليجلس قدر ذلك
ولم يذكر العصر وايضا انه يجلس بقدر اجتماع الجماعة مع انهم قالوا ينبغي للمؤذن مراعاة الجماعة فان راهم اجتمعوا اقام والا
انتظرهم ولعله والله اعلم انما لم يذكر في ظاهر الرواية مقداره لهذا لانه غير منضبط ويؤذن للفائتة ويقيم
لان الاذان سنة للصلاة لا للوقت فاذا فاتته صلاة تقضى باذان واقامة لحديث ابي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم
امر بلالا بالاذان والاقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس وهو الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي
في شرح المهذب ولان القضاء يحكي الاداء ولهذا يجهر الامام بالقراءة ان كانت صلاة يجهر فيها والاخافتة بها وذكر الشارح
ان الضابط عندنا ان كل فرض اداء كان او قضاء يؤذن له ويقام سواء ادي منفردا او بجماعة الا الظهر يوم الجمعة في المصر
فان اداءه باذان واقامة مكروه يروى ذلك عن علي ويستثنى ايضا كما في الفتح ما تؤديه النساء او تقضيه جماعتهن لان عايشة
امتهن بغير اذان ولا اقامة حين كانت جماعتهن مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة ايضا كذلك لان تركهما لما كان هو
السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد اولى اطلقه فشمل ما اذا قضاها في بيته او في المسجد وفي المجتبى معزيا الى الحلواني
ان سنة القضاء في البيوت دون المساجد فان فيه تشويشا وتغليطا انتهى وافاد انهم صرحوا ان الفائتة لا تقضى
في المسجد لما فيه من اظهار التكاسل في اخراج الصلاة عن وقتها فالواجب الاخفاء فالاذان للفائتة في المسجد اولى بالمنع وحكم
الاذان للوقتية قد علم من قوله اول الباب سن للفرائض وسياتي اخر الباب انه لا يكره تركهما لمن يصلي في بيته فتعين ان تكون
السنة في الاداء انما هو اذا صلى في المسجد بجماعة او منفردا اولا وعليه يحمل كلام الشارح المتقدم وعلى هذا فقوله ويؤذن
للفائتة احتراز عن الوقتية فانه اذا صلى في بيته بغير اذان ولا اقامة لم يكره كما قدمناه وصرح به في السراج الوهاج فتحرر من
هذا ان القضاء كالاداء في الاذان لانه يكره تركهما في القضاء ولا يكره في الاداء لمن صلى في بيته لا في المسجد وسياتي تتمة
زيادة ايضاح اخر الباب ويعلم برفع صوته باذان الفائتة فينبغي انه ان كان القضاء بجماعة يرفع وان كان منفردا فان كان في الصحرا
يرفع للترغيب الوارد في الحديث في رفع صوت المؤذن لا يسمع مدى صوت المؤذن انس ولا جن ولا مدر الا شهد له يوم
القيامة وان كان في البيت لا يرفع ولم اره في كلام ائمتنا وكذا للاولى من الفوائت وخير فيه للباقي اي في الاذان ان شاء
اذن وان شاء تركه لما روى ابو يوسف انه صلى الله عليه وسلم حين شغله الكفار يوم الاحزاب عن اربع صلوات عن الظهر
والعصر والمغرب والعشاء قضاهن على الولاء وامر بلالا ان يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولان القضاء على حسب الاداء وله
الترك لما عدا الاولى لان الاذان للاستحضار وهم حضور وعن محمد في غير رواية الاصول ان الباقي بالاقامة لا غير قال
الرازي انه قول الكل المذكور في الظاهر محمول على صلاة واحدة وهذا الحمل لا يصح لان المذكور في ظاهر الرواية انما هو حكم الفوائت
صريحا فكيف يحمل على الواحدة وكيف يصح مع هذا الحمل ان يقال يؤذن للاولى من الفوائت ويخير فيه للباقي وقيد بالفائتة احترازا
عن الفاسدة اذا اعيدت في الوقت فانه لا يعاد الاذان ولا الاقامة ولهذا قال في المجتبى قوم ذكروا فساد صلاة صلوها
في المسجد في الوقت قضوها بجماعة فيه ولا يعيدون الاذان والاقامة وان قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد باذان
واقامة المستصفى التخيير في الاذان للباقي انما هو اذا قضاها في مجلس واحد اما اذا قضاها في مجالس فانه يشترط
كلاهما انتهى ولا يؤذن قبل وقت ويعاد فيه اي في الوقت اذا اذن قبله لانه يراد للاعلام بالوقت فلا يجوز
قبله بلا خلاف في غير الفجر وعبر بالكراهة في فتح القدير والظاهر انها تحريمية واما فيه فجوزه ابو يوسف ومالك والشافعي

لحديث الصحيحين ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم ووقته عند ابي يوسف بعد ذهاب نصف الليل وهو
الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب والسنة عنده ان يؤذن للصبح مرتين احدهما قبل الفجر والاخرى
عقب طلوعه ولم اره لابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد لا يؤذن في الفجر قبله لما رواه البيهقي انه عليه السلام قال
يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الامام رجال اسناده ثقات ولرواية مسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي ركعتي
الفجر اذا سمع الاذان ويخففهما وحملا ما رواه على ان معناه لا تعتمدوا على اذانه فانه يخطئ فيؤذن بليل تحريضا
له على الاحتراس عن مثله واما ان المراد بالاذان التسحير بناء على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله في الامام فلذا
قال فكلوا واشربوا او التذكير المسمى في هذا الزمان بالتسبيح ليوقظ النائم ويرجع القائم كما قيل ان الصحابة كانوا
حزبين حزب يجتهدون في النصف الاول وحزب في الاخير وكان الفاصل عندهم اذان بلال يدل عليه ما روي عنه
عليه السلام لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نائمكم ويرقد قائمكم فلو وقع بعض كلمات الاذان قبل
الوقت وبعضها في الوقت فينبغي ان لا يصح وعليه استئناف الاذان كله وفهم من كلامه ان الاقامة قبل الوقت لا تصح
بالاولى كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع وانه متفق عليه لكن بقي اذا اقام في الوقت ولم يصل على فوره هل يبطل اقامته
لم اره في كلام ائمتنا وينبغي انه ان طال الفصل يبطل والا فلا ثم رأيت بعد ذلك في القنية حضر الامام بعد اقامة
المؤذن بساعة او صلى سنة الفجر بعدها لا يجب عليه اعادتها انتهى المجتبى معزيا الى المحيط قال ابو حنيفة يؤذن
للفجر بعد طلوعه وفي ظهر الشتاء حين تزول الشمس وفي الصيف يبرد وفي العصر يؤخره ما لم يخف تغير الشمس والعشاء
يؤخر قليلا بعد ذهاب البياض انتهى (وكره اذان الجنب واقامته واقامة المحدث واذان المرأة والفاسق
والقاعد والسكران) اما اذان الجنب فمكروه رواية واحدة لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب اليه واقامته اولى بالكراهة
قيد بالجنب لان اذان المحدث لا يكره في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان للاذان شبها بالصلاة حتى يشترط له دخول
الوقت ويرتب كلماته كما يرتب اركان الصلاة وليس هو بصلاة حقيقية فاشترط له الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما
عملا بالشبهين وقيل يكره لحديث الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤذن الا متوضئ واما
اقامة المحدث فانها لم تشرع الا متصلة بصلاة من يقيم ويروى عدم كراهتها كالاذان والمذهب الاول واما اذان المرأة
فلانها منهية عن رفع صوتها لانه يؤدي الى الفتنة وينبغي ان تكون الخنثى كالمرأة واما الفاسق فلان قوله لا يوثق به ولا
يقبل في الامور الدينية فلم يوجد الاعلام واما القاعد فلترك سنة الاذان من القيام واطلقه وهو
مقيد بما اذا لم يؤذن لنفسه فان اذن لنفسه قاعدا فانه لا يكره لعدم الحاجة الى الاعلام ويفهم منه كراهته مضطجعا
بالاولى واما السكران فلعدم الوثوق بقوله وهو داخل في الفاسق لكن قد يكون سكره من مباح فلا يكون فاسقا فلذا
افرده بالذكر واشار به الى كراهة اذان المجنون والصبي الذي لا يعقل بالاولى لما ذكرنا ولم يتعرض المصنف لاعادة
اذان من كره اذانه وفيه تفصيل قالوا يعاد اذان الجنب لا اقامته على الاشبه كذا في الهداية وهو الاصح كما في المجتبى
لان تكراره مشروع كما في اذان الجمعة لانه للاعلام الغائبين فتكريره مفيد لاحتمال عدم سماع البعض بخلاف تكرار
الاقامة اذ هو غير مشروع ويفهم منه عدم اعادة اقامة المحدث بالاولى وظاهر كلام الشارح ان الاعادة لاذان الجنب
مستحبة لا واجبة لانه قال وان لم يعد اجزأه الاذان والصلاة وصرح في الظهيرية باستحباب اعادته وصرح قاضي
خان بانه يجب الطهارة فيه من اغلظ الحدثين دون اخفهما فظاهره تعبيره ان اذان الجنب تحريمية لترك الواجب وان كانت
اعادته مستحبة ويعاد اذان المرأة والسكران والمجنون والمعتوه والصبي الذي لا يعقل لعدم الاعتماد على اذان هؤلاء
فلا يلتفت اليهم فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدي الى تفويت الصلاة او الشك في صحة المؤدى
او ايقاعها في وقت مكروه وهذا لا ينتهض في الجنب وغاية ما يمكن فيه ان ينتهض في فسقه وصرح بكراهة اذان الفاسق
ولا يعاد فالاعادة فيه على وجه السنة. الخلاصة خمس خصال اذا وجدت في الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا
غشي على المؤذن في احدهما او مات او سبقه حدث فذهب وتوضأ او حصر فيه ولا ملقن او خرس يجب الاستقبال

وفي فتاوى

فتاوى قاضي خان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان واستقباله بعد الشروع فيه
وتحقق الفرق عن اتمامه وقد يقال اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الى ظن السامعين ان قطعه للخطأ فينتظرون الاذان
الحق وقد تفوت بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل
يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الآن فهذا يقتضي وجوب الاعادة فيمن ذكرناهم الا
الجنب كذا في فتح القدير والظاهر ان الوجوب ليس على حقيقته بل بمعنى الثبوت لما في المجتبى واذا غشي عليه في اذانه
او احدث فتوضأ او مات او ارتد فالاحب استقبال الاذان وكذا صرح بالاستحباب في الظهيرية وفي السراج الوهاج وفي
القنية وقف في الاذان ليتنحنح او سعال لا يعيد وان كانت الوقفة كبيرة يعيد انتهى وذكر الشارح ان اعادة اذان المرأة
والسكران مستحبة فصار على هذا ان العدالة والذكورة والطهارة صفات كمال للمؤذن لا شرائط صحة فاذان الفاسق
والمرأة والجنب صحيح حتى يستحق المؤذن معلوم وظيفة الاذان المقررة في الوقف ويصح تقرير الفاسق فيها وفي صحة تقرير المرأة
في الوظيفة تردد لكن ذكر في السراج الوهاج اذا لم يعيدوا اذان المرأة فكانهم صلوا بغير اذان ولهذا كان عليهم الاعادة
وهو يقتضي عدم صحته وينبغي ان لا يصح اذان الفاسق بالنسبة الى قبول خبره والاعتماد عليه لما قدمناه من انه لا يقبل قوله
في الامور الدينية كما صرح به الشارح واما العقل فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان الصبي الذي لا يعقل والمجنون
والمعتوه اصلا واما الصبي الذي يعقل فاذانه صحيح من غير كراهة في ظاهر الرواية الا ان اذان البالغ افضل كذا
في السراج الوهاج وفي المجمع ويكره اذان الصبي ويجزئ والملتقط فعلى هذا يصح تقريره في وظيفة الاذان واما الاسلام
فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان كافر على اي ملة كان لكن هل يكون بالاذان مسلما قال البزازي في فتاواه من
باب السير وان شهدوا على الذمي انه كان يؤذن ويقيم سواء كان الاذان في السفر او الحضر وان قالوا سمعناه يؤذن
في المسجد فلا شيء حتى يقولوا هو مؤذن فان قالوا ذلك فهو مسلم لانهم اذا قالوا هو مؤذن كان ذلك عادة له فيكون
مسلما انتهى فالحاصل انه لا يكون بالاذان مسلما الا اذا صار عادة له مع اتيانه بالشهادتين وينبغي ان يكون ذلك
في العيسوية وهم طائفة من اليهود ينسبون الى ابي عيسى اليهودي الاصبهاني يعتقدون اختصاص رسالة نبينا صلى الله عليه
وسلم الى العرب فهذا لا يصير بالاذان مسلما واما غيرهم فينبغي ان يكون مسلما بنفس الاذان والله الموفق للصواب
السراج الوهاج اذا ارتد المؤذن بعد الاذان لا يعاد اذانه وان اعيد فهو افضل (لا اذان العبد وولد الزنا
والاعمى والاعرابي) اي لا يكره اذان هؤلاء لان قولهم مقبول في الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل به الاعلام بخلاف
الفاسق الخلاصة وغيرهم اولى منهم واما ابن ام مكتوم الاعمى فان بلالا كان يؤذن قبله الولوالجية ومتى كان مع الاعمى
من يحفظ عليه اوقات الصلاة يكون حينئذ تاذينه وتاذين البصير سواء وانما كرهت امامتهم لان الناس ينفرون من الصلاة
خلفهم او لان العبد مشغول بخدمة مولاه فلا يتفرغ للعلم كالاعرابي وهو ليس بموجود في الاذان لعدم احتياجه الى
العلم وينبغي ان العبد اذا اذن لنفسه لا يحتاج الى اذن سيده وان اراد ان يكون مؤذنا للجماعة لم يجز الا باذن سيده
لان فيه اضرارا بخدمته لانه يحتاج الى مراعاة الاوقات ولم اره في كلامهم (وكره تركهما للمسافر) اي ترك الاذان
والاقامة لما رواه البخاري ومسلم عن مالك بن الحويرث اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا
الانتقال قال اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما لاشتراكهما
الى استحضار احد علم ان المنفرد ايضا يسن له ذلك وقد ورد في خصوص المنفرد احاديث في ابي داود والنسائي يعجب ربك
من راعي غنم في راس شظية يؤذن للصلاة ويصلي فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدي هذا يؤذن للصلاة ويقيم
للصلاة يخاف مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
كان الرجل بارض قي فحانت الصلاة فليتوضأ فان لم يجد ماء فليتيمم فان اقام صلى معه ملكان وان اذن واقام صلى خلفه
من جنود الله ما لا يرى طرفاه رواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف ان المقصود من الاذان لم ينحصر في الاعلام بل
كل منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشرا لذكر الله ودينه في ارضه وتذكيرا لعباده من الانس والجن الذين لا يرى شخصهم

في الفلوات من العباد قيد بتركهما لانه لو ترك الاذان واتى بالاقامة لا يكره الترك على ولو عكس يكره كما في شرح النقاية
لا لمصلى في بيته في المصر اى لا يكره تركهما له والفرق بينهما ان المقيم اذا صلى بدونهما حقيقة فقد صلى بهما حكما لان
المؤذن نايب عن اهل المحلة فيهما فيكون فعله كفعلهم كذا في الكافي ومفهومه انه لو لم يؤذنوا في الحي فانه يكره
تركهما للمصلى في بيته وقد صرح به في المجتبى انه لو اذن بعض المسافرين سقط عن الباقين كما لا يخفى اطلق في المصلي في بيته
فافاد انه لا فرق بين الواحد والجماعة وعن ابي حنيفة في نوادر صلوا في المصر في منزل واكتفوا باذان الناس
اجزاهم وقد اساوا ففرق بين الواحد والجماعة في هذه الرواية والتقييد بالبيت ليس احترازا بل المصلي في المسجد
اذا صلى بعد صلاة الجماعة لا يكره له تركهما بل ليس له ان يؤذن   السراج الوهاج وان دخل مسجد البعض فانه
لا يؤذن ولا يقيم وان اذن في مسجد جماعة وصلوا يكره لغيرهم ان يؤذنوا ويعيدوا الجماعة ولكن يصلوا وحدانا
وان كان المسجد على الطريق فلا باس ان يؤذنوا فيه ويقيموا انتهى   الحلاصة جماعة من اهل المسجد اذنوا في المسجد
على وجه المخافتة بحيث لم يسمع غيرهم ثم حضر من اهل المسجد قوم وعلموا ان لهم ان يصلوا بالجماعة على وجهها ولا
عبرة للجماعة الاولى والتقييد بالمصر ليس احترازا بل يقال القرية كالمصر ان كان في القرية مسجد فيه اذان واقامة
وان لم يكن فيها مسجد فحكمه حكم المسافر كذا في شرح النقاية للشمني فالحاصل ان الاذان والاقامة كل منهما سنة
في حق اهل المسجد يكره تركهما ... اذانا واقامة واما غيرهم فلا يكون سنة موكدة   وندبا لهما اي الاذان
والاقامة للمسافر والمصلي في بيته في المصر ليكون الاداء على هية الجماعة   السراج لو اذن المسافر راكبا فلا باس
به من غير كراهة وترك الاقامة   الظهيرية بيت ليس له مسجد يكره ان يصلي فيه وترك الاقامة   لا للنسا
اي لا يندب للنسا اذان ولا اقامة لانهما من سنن الجماعة المستحبة قيد بالنسا اي جماعة النسا لان المراة المنفردة
تقيم ولا تؤذن كما قدمناه وظاهر ما في السراج انها لا تقيم ايضا واشار الى ان العبيد لا اذان ولا اقامة عليهم الا انهما من سنن

وهي جمع شرط على وزن فعل واصله مصدر واما الشرايط فواحدها شريطة كذا في ضيا الحلوم مختصر شمس العلوم في اللغة
فمن عبر عنها بالشرايط فهو على اللغة كما عرفت والقاعدة التصريفية فان فعايل لم يحفظ جمعا لفعل بفتح الفا وسكون العين
بخلاف التعبير بالفرايض فانه صحيح لان مفرده فريضة كصحايف جمع صحيفة وهو في اللغة العلامة كذا في فتح القدير واما
في الصحاح الشرط معروف والشرط بالتحريك العلامة وقوله تعالى فقد جا اشراطها اي علاماتها وفي الشريعة ما تتوقف
عليه وجود الشي ولا يكون داخلا فيه وقد قسم الاصوليون الخارج المتعلق بالحكم الى مؤثر فيه ومفض اليه بلا تاثير
فالاول العلة والثاني السبب والا فان توقف عليه الوجود فالشرط والا فان دل عليه فالعلامة والشرط حقيقي وجعلي
فالاول ما يتوقف عليه الشي في الواقع والثاني شرعي بجعل الشرع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة وغير
شرعي اي بجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع اجازة الشرع كان دخلت فكذا وذكر الشمني ان المراد بالشرط هنا ما لا
يكون الكلف تحصيله لا شارعا في الصلاة احترازا عن التحريمة فانها شرط عندنا وان لم تذكر في هذا الباب انتهى واطلق الشروط
ولم يقيدها بالتقدم كما في مختصر القدوري لانه لا حاجة اليه لانها صفة كاشفة لا مخصصة اذ الشرط لا يكون الا متقدما
وما ذكره الشارحون خلاف ذلك فقد رده في فتح القدير   هي طهارة بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه
اما طهارة بدنه من الحدث فبآية الوضو والغسل ومن الخبث فبقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه ولحديث فاطمة بنت ابي حبيش اغسلي عنك الدم وصلي والحدث مانعية شرعية قايمة بالاعضا الى غاية
استعمال المزيل والخبث عين مستقذرة شرعا وقدم الحدث لقوته لان قليله مانع بخلاف قليل الخبث وفي غاية البيان
وفيه نظر لان القطرة من الخمر او الدم او البول اذا وقعت في البير تنجس والجنب والمحدث اذا ادخل يده في الانا لا ينجس
والاولى ان يقال ليس فيه تقديم لان الواو لمطلق الجمع انتهى وقد تقدم في الانجاس شي منه واما طهارة ثوبه فلقوله
تعالى وثيابك فطهر فان الاظهر ان المراد ثيابك الملبوسة وان معناها طهرها من النجاسة وقد قيل في الاية غير هذا

لكن الارجح ما ذكرناه وهو قول الفقها وهو الصحيح كما ذكره النووي في شرح المهذب ولعموم الحديثين السابقين واذا وجب
التطهير في الثوب بما ذكرناه وجب في المكان والبدن بالاولى لانهما الزم للمصلي منه وانتفا المخالف فيهما والمراد بالخبث
القدر المانع الذي قدمه في باب الانجاس فلا يرد عليه الاطلاق واشار باشتراط طهارة الثوب الى انه لو حمل نجاسة
مانعة فان صلاته باطلة فلذا لو كانت النجاسة في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك
الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لان بتلك الحركة ينسب حمل النجاسة وفي الظهيرية
الصبي اذا كان ثوبه نجسا او هو نجس فجلس على حجر المصلي وهو يستمسك او الحمام النجس اذا وقع على راس المصلي وهو يصلي
كذلك جازت الصلاة وكذلك الجنب او المحدث اذا حمله المصلي لان الذي على المصلي مستعمل له فلم يصر المصلي
حاملا للنجاسة انتهى ومن كلامه انه لو صلى وراسه متصل الى سقف نجس او في خيمة متنجسة كذلك فانها لا تصح
لكونه حاملا للنجاسة ولهذا قال في القنية اذا صلى في الخيمة ورفع سقفها لتمام قيامه جاز اذا كانت طاهرة والا فلا
انتهى   المحيط لو صلى وفي يده حبل مشدود على عنق الكلب تجوز صلاته لان الحبل لما سقط على الارض فقد انقطع
حكم الاتصال بينه وصار كالعمامة الطويلة انتهى وكذا لو كان الحبل مشدودا في وسطه وكذا لو كان مربوطا في سفينة
فيها نجاسة ومذهب الشافعي ان الصلاة لا تصح في هذه المسايل لانه حامل للنجاسة كما نقله النووي ولو صلى ومعه
جرو كلب او ما لا يجوز ان يتوضا بسوره قيل لم يجز والاصح انه ان كان فمه مفتوحا لم يجز لان لعابه يسيل في كمه
فيصير مبتلا بلعابه فيتنجس بلعابه فيتنجس كمه فيمنع الجواز ان كان اكثر من قدر الدرهم وان كان فمه مسدودا بحيث
لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا يتنجس الا بالموت ونجاسته باطنة في معدنه فلا يظهر حكمها
كنجاسة باطن المصلي ولو صلى وفي كمه قارورة مضمومة فيها بول لم تجز صلاته لانه في غير معدنه ومكانه ولو صلى وفي
كمه بيضة مذرة قد صار محها دما جازت لانه في معدنه والشي ما دام في معدنه لا يعطى له حكم النجاسة الكل
في المحيط والمراد بالمكان موضع القدم والسجود فقط اما طهارة موضع القدم فباتفاق الروايات بشرط ان لا يضعهما
على النجاسة اما ان رفع القدم التي موضعها نجس وصلى جاز واما طهارة موضع السجود ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة
وهو قولهما واما ان كانت النجاسة في موضع يديه وركبتيه واحدى ابطيه وصدره جازت لان الوضع على النجاسة
كلا وضع والسجود على اليدين والركبتين غير واجب فكانه لم يسجد عليهما وهذا ظاهر الرواية واختار ابو الليث ان صلاته
تفسد وصححه في العيون ولو صلى على مكان طاهر الا انه اذا سجد تقع ثيابه على ارض نجسة جازت صلاته بالطريق
الاولى لان ثيابه على مكان طاهر ولو صلى على بساط وعلى طرف منه نجاسة فالصحيح انه يجوز كبيرا كان او صغيرا لانه
بمنزلة الارض فلا يصير مستعملا للنجاسة وهو بالطريق الاولى لان النجاسة اذا كانت لا تمنع في موضع الركبتين
واليدين فهنا اولى   الخلاصة ولو بسط بساطا رقيقا على الموضع النجس وصلى عليه ان كان البساط بحال يصلح
ساترا للعورة تجوز الصلاة وان كانت رطبة فالقى عليها ثوبا وصلى ان كان ثوبا يمكن ان يجعل من عرضه ثوبان يجوز عند محمد
وان كان لا يمكن لا يجوز وكذا لو القى عليها لبدا فصلى عليه يجوز وقال الحلواني لا يجوز حتى يلقى على هذا الطرف الطرف
الاخر فيصير بمنزلة ثوبين وان كانت النجاسة يابسة جازت يعني اذا كان يصلح ساترا انتهى ولو صلى على ماله بطانة
متنجسة وهو قايم على ما يلي موضع النجاسة من الظهارة عن محمد يجوز وعن ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير
المضرب فيكون حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال في التجنيس
والصحيح ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني ولو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان او جوربان لم تجز صلاته لانه قام
على مكان نجس ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت الصلاة بمنزلة ما لو بسط الثوب الطاهر على الارض النجسة
وصلى عليه جاز   المبسوط من كتاب التحري يجوز لبس الثوب النجس لغير الصلاة ولا يلزمه الاجتناب وذكر في البغية
تلخيص القنية خلافا فيه   وستر عورته للاجماع على انه فرض في الصلاة كما نقله غير واحد من ايمة النقل الى ان
حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسمعيل وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع ويعضده قوله تعالى يا بني ادم خذوا

زينتكم عند كل مسجد اي محلها والمراد ما يواري به عورته عند كل صلاة اطلاقا لاسم الحال على المحل في الاول وعكسه في الثاني وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار اي البالغة سميت حائضا لانها بلغت سن الحيض والتقييد بالحائض لاخراج ما دون البلوغ كما قال في المحيط مراهقة صلت بغير وضوء او عريانة تؤمر بالاعادة وان صلت بغير قناع فصلاتها تامة استحسانا لقوله عليه السلام لا تقبل صلاة حائض بغير قناع فلا تتناول غير الحائض ولان ستر عورة الراس لما سقط بعذر الرق فبعذر الصبى اولى لانه سقط بعذر الصبا الخطاب بالفرائض بخلاف غيره من الشرائط لا يسقط بعذر الصبا انتهى قال اهل اللغة سميت العورة عورة لقبح ظهورها ولغض الابصار عنها ماخوذة من العور وهو النقص والعيب والقبح ومنه عور العين والكلمة العوراء القبيحة اطلق فيما يستر به فشمل ما يباح لبسه وما لا يباح فلو سترها بثوب حرير وصلى صحت واثم كالصلاة في الارض المغصوبة ولو لم يجد غيره يصلي فيه لا عريانا وحد الستر ان لا يرى ما تحته حتى لو سترها بثوب رقيق يصف ما تحته لا يجوز وشمل ما اذا كان بحضرته احد او لم يكن حتى لو صلى في بيت مظلم عريانا وله ثوب طاهر لا يجوز اجماعا لان الستر مشتمل على حق الله وحق العباد وان كان مراعى في الجملة بسبب استتاره عنهم لحق الله تعالى ليس كذلك فان قيل الستر لا يحجب عن الله تعالى لانه سبحانه يرى المستور كما يرى المكشوف واجيب مراعاته عند القدرة تغليبه وان صلى في الماء عريانا ان كان كدرا صحت صلاته وان كان صافيا يمكن رؤية عورته لا تصح كذا في السراج الوهاج وصورة الصلاة فيه اما الصلاة على الجنازة او الايماء مع التصوير والمراد بسترها الستر عن غيره لا عن نفسه حتى لو راى فرجه من زيقه او كان بحيث يراه لو نظر اليه فانها صحيحة عند العامة وهو الصحيح كما في المحيط وغيره لكن في السراج الوهاج اذا صلى في قميص بغير ازار فعليه ان يزره لما روي عن سلمة بن الاكوع قال قلت يا رسول الله اصلي في قميص واحد فقال زره عليك ولو بشوكة والمستحب ان يصلي في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة والمكروه ان يصلي في سراويل واحد كذا في المحيط وبهذا علم ان لبس السراويل في الصلاة ليس بواجب لان الستر من اسفله ليس بلازم وانما يلزم من جوانبه واعلاه ولذا قال في منية المصلي ومن صلى في قميص ليس له غيره فلو نظر انسان من تحته راى عورته فهذا ليس بشيء واعلم ان ستر العورة خارج الصلاة بحضرة الناس واجب اجماعا الا في مواضع وفي الخلوة فيه خلاف والصحيح وجوبه اذا لم يكن الانكشاف لغرض صحيح كذا في شرح المنية وهي من تحت سرته الى تحت ركبته اي ما بين سرته الى ركبته فالسرة ليست بعورة والركبة عورة والغاية تدخل تحت المغيا لما رواه الحاكم من غير تعقب ما بين السرة والركبة عورة ولرواية الدارقطني ما تحت السرة الى الركبة عورة ولرواية البيهقي الفخذ عورة واما كشفه فخذه صلى الله عليه وسلم في زقاق خيبر فلم يكن قصدا ولان الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ والتمييز بينهما متعذر فاجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم احتياطا كذا قالوا وقد يقال ان هذا يقتضي ان تكون السرة عورة كما هو رواية عن ابي حنيفة فانه تعارض في السرة المحرم والمبيح وقد يجاب عنه بانه لم يكن محرما الدليل اقتضاه وهو ما اخرج احمد في مسنده عن عمير بن اسحق قال كنت امشي مع الحسن بن علي في بعض طرق المدينة فلقينا ابو هريرة فقال للحسن اكشف لي عن بطنك جعلت فداك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف عن بطنه فقبل سرته كذا في شرح المنية وكان محمد بن الفضل يقول من السرة الى موضع نبات شعر العانة ليس بعورة لتعامل العمال في ابداء ذلك الموضع عند الاتزار وفي نزعه نوع حرج وهذا القول ضعيف لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر كذا في السراج الظهيرية وحكم العورة في الركبة اخف من الفخذ حتى لو راى رجل غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وان راه مكشوف الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وان راه مكشوف السوءة امره بستر العورة وادبه على ذلك ان لج انتهى وهو يفيد ان لكل مسلم التعزير بالضرب فانه لم يقيده بالقاضي وسياتي ان شاء الله تعالى في بابه

لكل مسلم التعزير بالضرب

وبدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها وقدميها لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال ابن عباس وجهها وكفيها وان كان ابن مسعود فسره بالثياب لما رواه اسمعيل القاضي من حديث ابن عباس مرفوعا بسند جيد ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة عن لبس القفازين والنقاب ولو كان عورة لما حرم سترهما ولان الحاجة تدعوا

الى ابراز

الى ابراز الوجه للبيع والشراء والى ابراز الكف للاخذ والاعطاء فلم يجعل ذلك عورة وعبر بالكف دون اليد كما وقع في المحيط للدلالة على انه مختص بالباطن وان ظاهر الكف عورة كما هو ظاهر الرواية مختلفات قاضي خان ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورتين الى الرسغ ورجحه في شرح المنية بما اخرجه ابو داود في المراسيل عن قتادة مرفوعا ان المراة اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويداها الى المفصل ولانه الظاهر ان اخراج الكف عن كونه عورة معلول بالابتلاء بالابداء اذ لا يحب ان كونه عورة مع هذا الابتلاء موجب للحرج وهو مدفوع بالنص وهذا الابتلاء كما هو متحقق في باطن الكف متحقق في ظاهره انتهى والمذهب خلافه ولانه التنصيص على ان الذراع عورة وعن ابي يوسف ليس بعورة واختاره في الاختيار للحاجة الى كشفه للخدمة ولانه من الزينة الظاهرة وهو السوار وصحح في المبسوط انه عورة وصحح بعضهم انه عورة في الصلاة لا خارجها والمذهب ما في المتون لانه ظاهر الرواية كما صرح به في شرح المنية واعلم انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها ووجه الامرد اذا شك في الشهوة ولا عورة شرح المنية قال مشايخنا تمنع المراة الشابة من كشف وجهها بين الرجال في زماننا للفتنة وشمل كلامه الشعر المسترسل وفيه روايتان المحيط الاصح انها عورة وان ما غسله في الجنابة فموضوع على الحرج واستثنى المصنف القدم تبعا لما في الهداية وخصوصا في الفترات وفيه اختلاف الرواية عن ابي حنيفة والمشايخ فصحح في الهداية وشرح الجامع الصغير لقاضي خان انه ليس بعورة واختاره في المحيط وصحح الاقطع وقاضي خان في فتاواه على انه عورة واختاره الاسبيجابي والمرغيناني وصحح صاحب الاختيار انه ليس بعورة في الصلاة وعورة خارجها ورجح في شرح المنية كونه عورة مطلقا باحاديث منها ما رواه ابو داود والحاكم عن ام سلمة انها سالت النبي صلى الله عليه وسلم اتصلي المراة في درع وخمار وليس عليها ازار فقال اذا كان الدرع سابغا يغطي ظهور قدميها والظاهر الاية على ما تقدم من تفسيرها عن عائشة وابن عباس موقوفا ومرفوعا وصرح في النوازل بان نغمة المراة عورة وبنى عليه ان تعلمها القران من المراة احب الي من تعلمها من الاعمى ولهذا قال صلى الله عليه وسلم التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يجوز ان يسمعها الرجل ومشى عليه المصنف في الكافي فقال ولا تلبي جهرا لان صوتها عورة ومشى عليه صاحب المحيط في باب الاذان فتح القدير وعلى هذا لو قيل اذا جهرت بالقراءة في الصلاة فسدت كان متجها انتهى شرح المنية الاشبه ان صوتها ليس بعورة وانما يؤدي الى الفتنة كما علل به صاحب الهداية وغيره مسئلة التلبية ولعلهن انما منعن من رفع الصوت بالتسبيح في الصلاة لهذا المعنى ولا يلزم من حرمة رفع صوتها بحضرة الاجانب ان يكون عورة كما قدمناه الظهيرية الصغيرة جدا لا يكون عورة ولا باس بالنظر اليها ومسها السراج الوهاج ولا عورة للصبي والصبية جدا ثم ما دام لم يشتهيا فالقبل والدبر ثم تغلظ بعد ذلك الى عشر سنين ثم يكون كعورة البالغين لان ذلك زمان يمكن بلوغ المراة فيه وكل عضو هو عورة من المراة اذا انفصل عنها هل يجوز النظر اليه فيه روايتان احديهما يجوز كما يجوز النظر الى ريقها ودمعها والثانية لا يجوز وهو الاصح وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعر عانته اذا حلق هو الصحيح انه لا يجوز وكشف ربع ساق يمنع وكذا الشعر والبطن والفخذ والعورة الغليظة لان قليل الانكشاف عفو عندنا للضرورة فان ثياب الفقراء لا تخلو عن قليل خرق كالنجاسة القليلة والكثير مفسد فعدلنا فاعتبر الربع واقيم مقام الكل احتياطا لان للربع شبها بالكل كما في حلق ربع الراس فانه يجب به الدم كما لو حلق كله واما ما وقع في الهداية من التشبيه بمسح الراس ففيه اشكال فانه لم يكن الواجب فيه مسح جميع الراس لان النص لم يتناول البعض اما في الاحرام فالنص تناوله كله قال تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم فاقيم ربعه مقام كله الحلق في الشعر فشمل ما على الراس والمسترسل وفي الثاني خلاف وقدمنا ان الصحيح انه عورة والمراد بالغليظة القبل والدبر وما حولهما والخفيفة ما عدا ذلك من الرجل والمراة ونص على الغليظة للرد على الكرخي القائل بانه تعتبر في الغليظة ما زاد على قدر الدرهم قياسا على النجاسة الغليظة قال المصنف في الكافي وهذا ليس بقوي لانه قصد به التغليظ في الغليظة وهو في الحقيقة تخفيف لانه اعتبر

في الدبر اكثر من قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر منه فهذا يقتضي جواز الصلاة وان كان الكل مكشوفا وهو تناقض وقد
اجاب عنه في فتح القدير بانه قد قيل الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يرد عليه ما قالوه
انتهى وهو عجيب لانه لا يبعد مما قيل ان المجموع عضو واحد بيان ان العورة الغليظة كيف وقد صرحوا بان كلا من
الذكر والخصيتين عضو مستقل وصححه في الهداية والخانية لان كلا منهما يعتبر عضوا واحدا وعلى كل تقدير
لم يقل احد بان القبل والدبر عضو واحد الا ان يقال ان مراده ان القبل مع ما حوله عضو والدبر مع ما حوله
عضو واما الركبة مع الفخذ فالاصح انه عضو واحد كذا في التجنيس وهو المختار كذا في الخلاصة لان الركبة ملتقى
عظم الساق والفخذ فليست بعضو مستقل في الحقيقة وانما جعلت عورة تبعا للفخذ احتياطا فعلى هذا لو صلى
وركبتاه مكشوفتان والفخذ مغطى فانه يجوز كذا في المنية وشرحها والصحيح ان الكعب ليس بعضو مستقل بل هو
مع الساق عضو واحد فعلى هذا انما يمنع ربع الساق مع ربع الكعب او [illegible] ربعهما والدبر عضو واحد وكل
الية عضو واحد وهو الصحيح وكل اذن عضو على حدة وثدي المرأة ان كانت ناهدة فهي تبع لصدرها وان كانت
منكسرة فهي اصل بنفسها والناهدة بمعنى الناتئة من الصدر غير مسترخية والثدي يذكر ويؤنث والتذكير اشهر
ولم يذكر في المغرب سوى التذكير وما بين السرة والعانة عضو والمراد منه حول جميع البدن كذا في المحيط
امرأة صلت فانكشف شيء من فخذها وشيء من ساقها وشيء من شعرها وشيء من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربع عضو
صغير منها لم تجز صلاتها لان جميع الاعضاء عند الانكشاف كعضو واحد فيجمع كالنجاسة المتفرقة في مواضع والتطيب
للمحرم في مواضع بخلاف الخروق كما قدمناه في المسح ذكر الشارح الزيلعي انه يعتبر بالاجزاء لا يمنع القليل فلو
انكشف نصف ثمن الفخذ ونصف ثمن الاذن وذلك يبلغ ربع الاذن او اكثر لا ربع جميع العورة المنكشفة لا يبطل
وحاصله انه ينظر الى مجموع الاعضاء المنكشف بعضها والى مجموع المنكشف فان بلغ مجموع المنكشف ربع الاعضاء منع
والا فلا وهو ظاهر كلام محمد في الزيادات في موضع اخر حيث قال اذا صلت وانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها
وشيء من فرجها ان كان بحال لو جمع يبلغ الربع منه والا فلا ثم قال الزاهدي ولم يذكر انه يبلغ ربع اصغرها ام اكبرها
شرح المجمع لابن الملك اعلم ان انكشاف ما دون الربع معفو اذا كان في عضو واحد وان كان في عضوين او اكثر
وجمع يبلغ ربع ادنى عضو منها يمنع جواز الصلاة انتهى وهو تعقيب الدليل عليه فان الدليل انما يقتضي اعتبار الربع
سواء كان في عضو واحد او عضوين واطلق في المنع وهو مقيد بما اذا كان في الزمن الطويل في فتح القدير الحاصل ان الانكشاف
الكثير في الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل في الزمن الكثير ايضا لا يفسد وانما يفسد الانكشاف الكثير في الزمن
الكثير وذلك الكثير ما يؤدى فيه ركن والقليل دونه فلو انكشف فغطاها في الحال لا تفسد وان لم يكن بفعله وان كان
بفعله فسدت في الحال كذا في القنية وهو تقييد غريب وهذا عند ابي يوسف ومحمد اعتبر اداء الركن حقيقة وعلى
هذا الخلاف لو قام في صف النساء للازدحام او قام على نجاسة مانعة وانما عبر المصنف بالمنع دون الفساد ليشمل
ما اذا احرم مكشوف العورة فانه مانع من الانعقاد واما اذا انكشف بعد الاحرام فانه يمنع صحتها وحكم النجاسة
المانعة كالانكشاف المانع وتفرع على ما ذكرناه ما في المحيط امة صلت بغير قناع فعتقت ثم اعتقت فتوضأت ثم
تقنعت وعادت الى الصلاة جازت لانها ما ادت شيئا من الصلاة مع كشف العورة وان عادت ثم تقنعت
فسدت لانها ادت شيئا من الصلاة مع الكشف   والامة كالرجل وظهرها وبطنها عورة لانها محل
الشهوة دونه وكل من الظهر والبطن موضع مشتهى وما عدا هذه الجملة منها ليس بعورة سواء كان راسها او يدها
او ساقها للحرج وقد اخرج عبد الرزاق باسناد صحيح عن عمر رضي الله عنه انه ضرب امة متقنعة وقال اكشفي راسك
ولا تشبهي بالحرائر قال في توضيح (?) فان قيل كيف منع عمر الاماء من التشبه بالحرائر فجوابه ان السفهاء جرت عادتهم
بالتعرض للاماء فخشي عمر ان يلتبس الامر فتتعرض السفهاء للحرائر فتكون الفتنة اشد وهو معنى قوله عز وجل ذلك ادنى
ان يعرفن فلا يؤذين بعلامتهن عن غيرهن وظاهره انه يكره للامة ستر جميع بدنها ولا يخفى ما فيه وعلى كل تقدير ينبغي ان

يقال

يقال ينبغي ذلك في الصلاة ولم اره الا بحثا لم هو منقول الشافعية كما ذكره النووي والامة في اللغة خلاف الحرة كذا في الصحاح
فلهذا اطلقها ليشمل القنة والمدبرة والمكاتبة والمستسعاة وام الولد وعندهما المستسعاة حرة والمراد بالمستسعاة معتقة
البعض واما المستسعاة المرهونة اذا اعتقها الراهن وهو معسر فهي حرة اتفاقا وقد وقع تردد في بعض الدروس في الجنب هل
هو عورة ام لا فذكرت انه عورة ثم رايته في القنية قال الجنب تبع البطن والاوجه انه ما يلي البطن تبع له انتهى
ولو اعتقت وهي في الصلاة مكشوفة الراس ونحوه فسترته بعمل قليل قبل اداء ركن جازت والا بكثير او بعد ركن كذا
في كثير من الكتب وقيده الشارح بان تؤدي ركنا بعد العلم بالعتق فتشترط عليها تبعا لما في الظهيرية وكما صرح به
في المجتبى انها لو صلت شهرا بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ شهر تعيدها   فتاوى قاضي خان اذا انكشفت عورته
وادى ركنا معه فسدت علم بذلك او لم يعلم وذكر نحوه مسائل كثيرة وهذان المنطوقان وجه في ذلك المفهوم
المخالف   هذه الفتاوى رجل مات بمكة فلزم امرأة ان تعيد صلاة [illegible] فقال رجل يعلق عتق جاريته بموته
فمات بمكة وهي لم تعلم بموته وصلت مكشوفة الراس فانها تعيد الصلاة من وقت موته انتهى   المحيط
العاري اذا وجد الكسوة في خلال الصلاة فانه يلزمه الاستقبال لانه لزمه الستر بسبب سابق على الشروع
وهو كشف العورة وهو متحقق قبل الصلاة فلما توجه اليه الخطاب بالستر في الصلاة استند الى سببه فصار كانه
توجه اليه قبل الصلاة وقد تركها لا كذلك لها اذ العتق سبب خطابها بالستر وقد جاء وقت الصلاة وقد سترت كما
قدرت وظاهره انها لو كانت عاجزة عن الستر فلم تستتر كالحرة لا تبطل صلاتها وهو مصرح به في شرح منية المصلي
معزيا الى البدائع   السراج الوهاج الخنثى اذا كان رقيقا فعورته عورة الامة وان كان حرا امرناه بستر جميع
بدنه لجواز ان يكون امرأة فان ستر ما بين سرته الى ركبته وصلى قال بعضهم يلزمه الاعادة لجواز ان يكون
امرأة وقال بعضهم لا يلزمه الاعادة لجواز ان يكون رجلا   لم اره منقولا الا هنا وهو مذكور
في شرح المهذب اذا قال لامته ان صليت صلاة صحيحة فانت حرة قبلها فصلت مكشوفة الراس ان كانت عاجزة
عن سترها صحت صلاتها وعتقت وان كانت قادرة على الستر صحت صلاتها ولا تعتق لانها لو عتقت لصارت حرة قبل
الصلاة وحينئذ لا تصح صلاتها مكشوفة الراس واذا لم تصح لا تعتق فاثبات العتق يؤدي الى بطلانه وبطلان
الصلاة باطل وصحت الصلاة انتهى وسياتي في الطلاق ان الراجح في مسئلة الدور وهي ان طلقتك فانت طالق
ثلاثا قبله ان يلغو قبله واذا طلقها وقع الثلاث كما في فتح القدير فمقتضاه هنا ان يلغو قوله قبلها ويقع العتق كما لا يخفى
ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عريانا لم يجز لان ربع الشيء يقوم مقام كله فيجعل كانه كله طاهر في موضع
الضرورة فيفرض عليه الصلاة فيه ولا يخفى ان محله ما اذا لم يجد ما يزيل به النجاسة واما اذا [illegible] فانه وجد
في الصورتين وجب استعماله بخلاف ما اذا وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء فانه يتيمم ولا يجب استعماله كما عرف
في بابه وعلم حكم ما اذا كان الاكثر من الربع طاهرا بالاولى   وخير ان طهر اقل من ربعه يعني بين ان يصلي
فيه وهو الافضل لما فيه من الاتيان بالركوع والسجود وستر العورة وبين ان يصلي عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود
وهو يلي الاول في الفضل لما فيه من ستر العورة الغليظة وبين ان يصلي قائما عريانا بركوع وسجود وهو دونهما في الفضل
ما في المجتبى (?) ان شاء صلى عريانا بالركوع والسجود او موميا بهما اما قاعدا واما قائما فهذا نص على جواز الايماء قائما وظاهر
الهداية انه لا يجوز وعلى الاول الخير فيه اربعة اشياء وينبغي ان يعرف الرابع دون الثالث في الفضل وان كان يستر
العورة فيه اكثر للاختلاف في صحته وهذا كله عندهما وعند محمد ليس بمخير ولا يجوز صلاته الا في الثوب لان خطاب
التطهير سقط عنه لعجزه ولم يسقط عنه خطاب الستر لقدرته عليه فصار كالطاهر في حقه ولهما ان المامور به
هو الستر بالطاهر فاذا لم يقدر عليه سقط فيميل الى ايهما شاء ولو قال المصنف وخير ان طهر اقل الربع او كان كله نجسا
لكان اقتصر على الثاني ليفهم منه الاول بالاولى لكانه اولى   الاسرار قول محمد حسن بخلاف ما لو لم يجد الا جلد ميتة
كله نزيلها ونجاسة الجلد لا تزول بالماء فكانت اغلظ واشار المصنف الى انه لو كان معه ثوبان ربع احدهما طاهر

مربعا وخلافا كما في الهداية وغيرها ادم

والاخر اقل من الربع فانه يصلي في الذي ربعه طاهر ولا يجوز عكسه لما ان طهارة الربع كطهارة الكل ويستفاد منه ان
نجاسة احدهما لو كانت قدر الربع والاخر اكثر وجب ان يصلي في اقلهما ولا يجوز عكسه لان للربع حكم الكل وما دون
الربع حكم العدم والى انه لو كان في كل واحد منهما قدر الربع او كان في احدهما اكثر لا يبلغ ثلاثة ارباعه وفي الاخر قدر
الربع فانه يصلي في ايهما شاء لاستوائهما في الحكم وكذا لو كان معه ثوبان نجاسة كل واحد منهما اكثر من قدر الدرهم كثيره
تحسن اما اذا لم يبلغ احدهما ربع الثوب لاستوائهما في المنع   المحيط ولو كان الدم في ناحية من الثوب والطاهر منه
قدر ما يمكنه ان يتزر به لم تجز الا ان يصلي فيه لانه يمكنه ستر العورة بثوب طاهر ولم يفصل بينهما اذا تحرك
الطرف الاخر او لم يتحرك انتهى وبهذا علم ان التفصيل المتقدم انما هو عند الاختيار اما عند الضرورة فلا تفصيل
ثم الاصل في جنس هذه المسائل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويتان ياخذ بايهما شاء وان اختلفا فعليه ان
يختار اهونهما ولهذا لو ان امراة صلت قائمة ينكشف من عورتها ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف
منها شيء فانها تصلي قاعدة لما ان ترك القيام اهون ولو كان الثوب يغطي جسدها وربع راسها فتركت تغطية
الراس لا يجوز ولو كان يغطي اقل من الربع لا يضر والستر افضل تقليلا للانكشاف ولو كان جرح لو سجد سال
جرحه وان لم يسجد لم يسل فانه يصلي قاعدا موميا لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث الا ترى ان ترك
السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث لا يجوز بحال فان قام وقرا وركع ثم قعد واوما للسجود
جاز لما قلنا والاول افضل وكذا شيخ لا يقدر على القراءة قائما ويقدر عليها قاعدا يصلي قاعدا لانه يجوز حالة الاختيار
في النفل ولا يجوز ترك القراءة بحال ولو صلى في الفصلين قائما مع الحدث وترك القراءة لم يجز   ولو عدم
ثوبا صلى قاعدا موميا بركوع وسجود وهو افضل من القيام بركوع وسجود لما عن انس ان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء اراد بالثوب ما يستر عورته ولو
حريرا او حشيشا او نباتا او كلا او طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي لا الزجاج الذي يصف ما تحته والعدم
المذكور تثبت لعدم الوجود في ملكه وبعدم الاباحة له حتى لو ابيح له ثوب ثبتت القدرة على الاصح فلو صلى عاريا
لم يجز كالمتيمم اذا ابيح له الماء وعند محمد في العريان يعده صاحبه انه يعطيه الثوب اذا صلى فانه ينتظر ولا يصلي عريانا
وان خاف فوت الوقت كذا في السراج الوهاج   القنية عن ابي حنيفة ينتظره ما لم يخف فوت الوقت وابو يوسف مع قوته
ابي حنيفة وينبغي ترجيحه قياسا على الماء اذا كان يرجو الماء في اخره واطلق في الصلاة قاعدا فشمل ما اذا كان نهارا او ليلا
في بيت او صحراء وهو الصحيح كما في منية المصلي ومن المشايخ من خصه بالنهار فيصلي اما في الليل فيصلي قائما لان ظلمة الليل
تستر عورته قاله في الذخيرة وهذا ليس بمرضي لان الستر الذي يحصل في ظلمة الليل لا يجوز فصار وجوده وعدمه
بمنزلة واحدة انتهى وتعقبه في شرح منية المصلي بان الاستشهاد المذكور غير متجه للفرق بين حالة الاختيار وحالة
الاضطرار واطال الى ان قال ويؤيده ما اخرجه عبد الرزاق سئل علي رضي الله عنه عن صلاة العريان فقال ان كان حيث
يراه الناس صلى جالسا وان كان حيث لا يراه الناس صلى قائما وهو وان كان سنده ضعيفا فلا يقصر عن افادة الاستئناس
واما واقعة الصحابة المتقدمة فقد تطرق اليها احتمالات اما لانهم اختاروا الاولى لما فيه من تقليل الانكشاف
او لانهم كانوا في ستر الليل او لم يكن ليلا فسقط بها الاستدلال ولم يبين المصنف صفة القعود للاختلاف فيها ففي
منية المصلي يقعد كما يقعد في الصلاة فعلى هذا يختلف الرجل والمراة فهو يفترش وهي تتورك   الذخيرة يقعد
ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه على عورته الغليظة والذي يظهر ترجيح الاول وانه اولى لانه يحصل به من المبالغة
في الستر ما يحصل بالهيئة المذكورة مع خلو هذه الهيئة عن فعل ما ليس باولى وهو مد رجليه الى القبلة لغير ضرورة
والحاصل ان القعود على هيئة مخصوصة ليس بمتعين بل يجوز كيف ما كان وانما كان القعود افضل من القيام لان ستر العورة
اهم من اداء الاركان لانه فرض مطلقا والاركان فرائض الصلاة لا غير وقد اتي ببدلها وانما كان القيام جائزا لانه وان ترك
فرض الستر فقد كمل الاركان الثلاثة ويحتاج الى تكميلها كذا في البدائع وللقائل ان يقول ينبغي على هذا ان لا يجوز الا قائما

قوله ... الاولى
انه ...
القعود ...
الثوب ...
اذا صلى
عريانا في
ظلمة الليل

لان تجويز

٩٧

لان تجويز ترك فرض الستر انما كان لاجل تكميل الاركان الثلاثة والمومي بهما قائما لم يحرزهما على وجه الكمال مع
ان القيام انما شرع لتحصيلهما على وجه الكمال على ما صرحوا به في صلاة المريض انه لو قدر على القيام دون الركوع
والسجود اوما قاعدا وسقط عنه القيام   المبتغى بالمعجمة وان كان عنده قطعة يستر بها اصغر العورات فلم
يستر فسدت والا فلا   فتح القدير ولو وجد ما يستر بعض العورة يجب استعماله ويستر القبل والدبر انتهى فان
٣٠ لم يجد ما يستر به الا احدهما قيل يستر الدبر لانه افحش في حالة الركوع والسجود وقيل يستر القبل لانه يستقبل به القبلة
ولانه لا يستر بغيره والدبر يستر بالاليتين انتهى وسياتي في باب الامامة ان العراة لا يصلون جماعة   الذخيرة
والستر ما يكون ان يتباعد بعضهم عن بعض اذا امنوا العدو والسبع وان صلوا جماعة صح مع الكراهة ويقف الامام
وسطهم وان تقدم جاز ويغضون ابصارهم سوى الامام ثم المصنف رحمه الله لم يذكر ان على العاري الاعادة اذا
وجد ثوبا وقد افاد النووي في شرح المهذب انه لا خلاف بين المسلمين انه لا يجب عليه الاعادة اذا صلى عاريا للعجز عن
الستر كذا في السراج الوهاج وينبغي ان يلزمه الاعادة عندنا اذا كان العجز بمنع من العباد كما اذا غصب ثوبه كما
صرحوا به في كتاب التيمم ان المنع من الماء اذا كان من قبل العباد يلزمه الاعادة ثم اعلم انه اذا كان عاريا والثوب
له وهو يقدر على شراء الثوب يلزمه شراؤه كالماء اذا كان بثمن المثل وله ثمنه فانه لا يتيمم   والنية بلا فاصل يعني
من شروط الصلاة النية لاجماع المسلمين على ذلك كما نقله ابن المنذر وغيره واما الاستدلال على اشتراطها بقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما نقله السراج الهندي في شرح المغني فليس بظاهر لان الظاهر ان العبادة
بمعنى التوحيد بدليل عطف الصلاة والزكاة عليها واما الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كما
في الهداية وغيرها فلا يصح لان الاصوليين ذكروا ان هذا الحديث من قبيل ظني الثبوت والدلالة لانه خبر واحد
مشترك الدلالة فيفيد السنية والاستحباب لا الافتراض والنية ارادة الصلاة لله تعالى على الخلوص وقد
قدمنا في الوضوء الكلام عليها وذكر الشارح ان المصلي يحتاج الى ثلاث نيات نية الصلاة التي يدخل فيها ونية
الاخلاص لله تعالى ونية استقبال القبلة وفيه نظر لان المحتاج اليه نية واحدة وهي ما ذكرناه فقولنا على الخلوص
يغني عن الثانية واما نية استقبال القبلة فليست شرطا على الصحيح كما ذكره في المبسوط سواء كان
يصلي الى المحراب او في الصحراء والمراد بقوله بلا فاصل اي بين النية والتكبير الفاصل الاجنبي وهو عمل لا يليق في الصلاة
كالاكل والشرب والكلام وشراء الحطب لان هذه الافعال تبطل الصلاة فتبطل النية واما المشي والوضوء فليس
باجنبي الا ترى ان من احدث في صلاته له ان يفعل ذلك ولا يمنعه من البناء وبهذا علم ان الصلاة تجوز بنية متقدمة
على الشروع اذا لم يفصل اجنبي كما صرحوا به وظاهر اطلاقهم يفيد ان النية قبل دخول الوقت صحيحة كالطهارة قبله
لكن ذكر ابن امير حاج عن ابن هبيرة اشتراط دخول الوقت للنية المتقدمة عن ابي حنيفة وهو مشكل وفي
ثبوته تردد لما يخفى لعدم وجوده في كتب المذهب   الظهيرية وعند محمد يجوز تقديم النية في العبادات وهو
الصحيح وعند ابي يوسف لا يجوز الا في الصوم انتهى   منية المصلي والاحوط ان ينوي مقارنا للتكبير ومخالطا
له كما هو مذهب الشافعي انتهى وبه قال الطحاوي لكن عندنا هذا الاحتياط مستحب وليس بشرط وعند الشافعي
شرط لان الحاجة الى النية لتحقق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لا قبله قلنا النص مطلق ولا يجوز تخصيصه
بالراي على ان قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى يفيد ان يكون له ما نوى اذا تقدمت النية فالقول بانه لا يكون له
ما نوى خلاف النص ولان اشتراط القران لا يخلو عن الحرج مع ما في التزامه من فتح باب الوسواس فلا يشترط
كما في الصوم والزكاة والحج حتى لو خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم تحضره النية جاز ثم فسر النووي القران بان ياتي بالنية
مع اول التكبير ويستصحبها الى اخره ذكره في شرح المهذب انه لا يجب التدقيق في تحقيق المقارنة وانه يكفي المقارنة العرفية
في ذلك بحيث يعد مستحضرا للصلاة غير غافل عنها اقتداء بالسلف الصالحين في مسامحتهم في ذلك واشار المصنف الى انها
لا تجوز بنية متاخرة خلافا للكرخي قياسا على الصوم وهو فاسد لان سقوط القران كان للحرج والحرج يندفع بتقديم النية فلا

للكرخي

ضرورة الى التاخير وجوز التاخير في الصوم للحرج وبهذا علم ان ما في خزانة الفتاوى والعتابي النية تنوي عند قوله ولا
اله غيرك تعتبر شارعا مبني على قول الكرخي على تخريج بعض المشايخ انه يجوزه الى انتها الثنا وقيل الى ان يركع
وهو مروي عن محمد كذا في المجتبى وقيل الى ان يرفع راسه من الركوع وقيل الى التعوذ   البدايع لو نوى بعد قوله
الله قبل اكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله فكانه نوى بعد قوله الله اكبر   والشرط ان يعلم بقلبه
اي صلاة يصلي اي الشرط في اعتبارها علمه اي صلاة يصلي اي التمييز فالنية هي الارادة للفعل وشرطها التعيين
للفرايض كذا في فتح القدير وفيه بحث لانه لو كان مرادهم بهذا الشرط اشتراط التعيين للفرايض لكان تكرارا لما
قالوا بعده وللفرض شرط تعيينه   شرح المجمع لابن الملك المراد ان من قصد صلاة فعلم انها ظهر او عصر او نفل
او قضا يكون ذلك نية له فلا يحتاج الى نية اخرى للتعيين اذا وصلها بالتحريمة انتهى وفيه نظر لان النفل لا يشترط
علمه والحق انهم انما ذكروا العلم بالقلب لافادة ان النية انما هي عمل القلب وانه لا تعتبر باللسان لا انه شرط زايد
على اصل النية واشتراط التعيين واما قول الشارح وادناه ان يصير بحيث لو سيل عنها امكنه ان يجيب من غير فكرة
وعزاه في منية المصلي الى الاجناس فانما هو قول محمد بن سلمة كما ذكره في البدايع والخانية والخلاصة والا فالمذهب انه
يجوز بنية متقدمة على الشروع بشرطه المتقدم سوا كان بحيث يقدر على الجواب من غير تفكر اولا ولهذا قال في الخا
والخلاصة ولو نوى قبل الشروع فعن محمد انه لو نوى عند الوضو ان يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل
بعد النية بما ليس من جنس الصلاة الا انه لما انتهى الى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك
النية وهكذا روي عن ابي حنيفة وابي يوسف   البدايع وقد روي عن ابي يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض
في الجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي ولا اعلم احدا من اصحابنا خالف
ابا يوسف في ذلك انتهى وهو يفيد انه يكفي تقدم اصل النية ونية التعيين للفرايض ولا تشترط المقارنة ولا الاستحضار
لما سواه وهي اشارة لابطال كلام محمد بن ابي سلمة انه لا تكفي مقارنة النية للتكبير بل لا بد من الاستحضار لها الى اخر الصلاة
لانه قال لو احتاج الى تفكر بعد السوال لا تنفع صلاته وقد اجمع العلما على انه لو نوى بقلبه ولم يتكلم فانه يجوز كما
حكاه غير واحد كما في الخانية وعند الشافعي لا بد من الذكر باللسان مردود وقد اختلف كلام المشايخ في التلفظ
باللسان فذكره في منية المصلي انه مستحب وهو المختار وصححه في المجتبى   الهداية والكافي والتبيين انه حسن لاجتماع
عزيمته   الاختيار معزيا الى محمد بن الحسن انه سنة وهكذا في المحيط والبدايع   القنية انه بدعة الا انه لا يمكنه
اقامتها في القلب الا باجرايها على اللسان فحينيذ يباح ونقل عن بعضهم ان السنة الاقتصار على نية القلب فان عبر
عنه بلسانه جاز وفي شرح المنية عن بعضهم الكراهة وظاهر ما في فتح القدير اختيار انه بدعة فانه قال قال بعض
الحفاظ لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح اصلي كذا ولا
عن احد من الصحابة والتابعين بل المنقول انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر وهذه بدعة
انتهى وقد يفهم من قول المصنف لاجتماع عزيمته انه لا يحسن لغير هذا القصد وهذا لان الانسان قد يغلب عليه تفرق
خاطره فاذا ذكر بلسانه كان عونا على جمعه ثم رايت في التجنيس قال والنية بالقلب لانه عمله والتكلم لا معتبر به
ومن اختاره اختاره لتجتمع عزيمته انتهى وزاد في شرح المنية انه لم ينقل عن الايمة الاربعة ايضا فتحرر من هذا انه
بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة وقد استفاض ظهور العمل بذلك في كثير من الاعصار في عامة الامصار فلعل
القايل بالسنة اراد بها الطريقة الحسنة لا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم بقي الكلام في كيفية التلفظ بها ففي المحيط
ينبغي ان يقول اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها لي وتقبلها مني وفي الفرض اللهم اني اريد ان اصلي فرض الوقت او فرض كذا
فيسره لي وتقبله مني وفي صلاة الجنازة اللهم اني اريد ان اصلي لك وادعو لهذا الميت فيسره لي وتقبله مني والمقتدي
يقول اللهم اني اريد ان اصلي فرض الوقت متابعا لهذا الامام فيسره لي وتقبله مني انتهى وهذا يفيد ان التلفظ بها يكون
بهذه العبارة لا بنحو نويت او انوي كما عليه عامة المتلفظين بالنية من عامي وغيره ولا يخفى ان سوال التوفيق والقبول

شي اخر

شي اخر غير التلفظ بها على انه قد ذكر غير واحد من مشايخنا في وجه ما ذكره محمد في كتاب الحج ان الحج لما كان مما يمتد ويقع
فيه العوارض والموانع وهو عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة استحب طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى ولم
يشرع مثل هذا الدعا في الصلاة لان اداها في وقت يسير انتهى وهو صريح في نفي قياس الصلاة على الحج   المجتبى من
عجز عن الاحضار بقلبه في النية يكفيه اللسان انتهى وظاهره انه فعل يكون بدلا عن فعل القلب ومن المعلوم ان نصب الابدال
بالراي لا يجوز   القنية عزم على صلوة الظهر وجرى على لسانه نويت صلاة العصر يجزيه   ويكفيه مطلق النية للنفل
والسنة والتراويح   اما في النفل فمتفق عليه لان مطلق اسم الصلاة ينصرف الى النفل لانه الادنى فهو متيقن والزيادة
مشكوك فيها ولا فرق بين ان ينوي الصلوات او الصلوة لله لان المصلي لا يصلي لغير الله واما في السنة والتراويح فظاهر
الرواية ما في الكتاب كما في الذخيرة والتجنيس وجعله في الهداية هو الصحيح   المحيط انه قول عامة المشايخ
منية المصلي وخزانة الفتاوى انه المختار ورجحه في فتح القدير ونسبه الى المحققين بان معنى السنة كون النافلة مواظبا
عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة المعينة او قبلها فاذا اوقع المصلي النافلة في ذلك المحل صدق عليه انه فعل الفعل المسمى سنة فالحاصل ان وصف
السنة يحصل بنفس الفعل الذي فعله صلى الله عليه وسلم وهو انما كان يفعل على ما سمعت فانه لم يكن ينوي السنة بل الصلاة
لله تعالى فعلم ان وصف السنة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية منا لفعله المخصوص لا انه وصف يتوقف حصوله
على نيته   ذكر قاضي خان في فتاواه في فصل التراويح اختلاف المشايخ في السنن والتراويح الصحيح انها لا تتادى بنية الصلاة
وبنية التطوع لانها صلوة مخصوصة فيجب مراعاة الصفة للخروج عن العهدة وذلك بان ينوي السنة او متابعة النبي صلى الله
عليه وسلم وهل يحتاج لكل شفع من التراويح ان ينوي ويعين قال بعضهم يحتاج لان كل شفع صلاة والاصح انه لا يحتاج لان الكل
بمنزلة صلاة واحدة انتهى فقد اختلف التصحيح ولذا قال في منية المصلي والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة
الوقت او قيام الليل وفي السنة ينوي السنة انتهى واطلق المصنف في السنة فشمل سنة الفجر حتى لو صلى ركعتين تهجدا ثم تبين
انه صلاهما بعد طلوع الفجر اجزاتا عن السنة   اخر العدة للصدر الشهيد اذا صلى اربع ركعات تطوعا قبل الفجر فوقع ركعتان
بعد الطلوع تحتسب من ركعتي الفجر انتهى   الخلاصة وبه يفتى وفيه نظر لان السنة انما تكون بتحريمة مبتداة بعد الطلوع
ولم يحصل وقد قالوا في سجود السهو انه لو قام الى الخامسة بعد القعود على راس الرابعة ساهيا فانه يضم سادسة ولا
ينوبان عن سنة الظهر لما قلنا فكذا في سنة الفجر اللهم الا ان يقال لما كان التنفل مكروها في الفجر جعلناهما سنة بخلافه
في الظهر ولا يخفى ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة على انها اخر ظهر عليه للشك في الجمعة اذا تبين صحة الجمعة فانها تنوب
عن سنتها على قول الجمهور لانه يلغو الوصف ويبقى الاصل وبه تتادى السنة وعلى قول البعض لا تنوب لاشتراط التعيين
وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا لاختلاف الفروض   فلا بد من التعيين لقوله عليه السلام وانما لكل
امرئ ما نوى اطلقه فشمل ما اذا قرن باليوم كعصر اليوم سوا خرج الوقت اولا لانه غايته قضى بنية الادا وهو جايز على الصحيح
بدليل على هذا مسلة الاسير اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصام فوقع صومه بعد رمضان وهذا قضا بنية
الادا كذا في الظهيرية وشمل ما اذا قرن بالوقت كعصر الوقت او فرض الوقت وقيده في فتح القدير بعدم خروج الوقت فان
خرج ونسيه لا تجزيه في الصحيح وجعل هذا القيد الشارح قيدا في فرض الوقت معللا بان فرض الوقت بعده الخ فتعبير الظاهر
ينبغي ان نية عصر الوقت صحيحة وان خرج الوقت ويكون الوقت كاليوم كما لا يخفى ويستثنى من فرض الوقت الجمعة فانها بدل
فرض لا نفسه فلا تصح الجمعة بنية فرض الوقت الا ان يكون اعتقاده انها فرض الوقت وشمل ما اذا نوى العصر بلا قيد
وفيه خلاف ففي الظهيرية لو نوى الظهر لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم اخر وقيل يجوز وهو
الصحيح لان الوقت متعين له هذا اذا كان مودى فان كان قاضيا وان صلى بعد خروج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى
الظهر لا يجوز ايضا وذكر شمس الايمة نوى صلاة عليه فان كانت وقتية فهي عليه وان كانت قضا فهي عليه ايضا انتهى
وهكذا صححه في فتح القدير معزيا الى فتاوى العتابي لكن جزم في الخلاصة بعدم الجواز وصححه السراج الهندي في شرح المغني
فاختلف التصحيح كما ترى وينبغي في مسلة شمس الايمة ان لا يكون عليه صلاة غيرها والا فلا تعيين وافاد انه لو نوى شيين

مختلفين

فانه لا يصح فلو نوى فائتة ووقتية كما اذا فاتته الظهر فنوى في وقت العصر الظهر والعصر فانه لا يصير شارعا في واحدة
منهما منية المصلي ولو نوى مكتوبتين فهي للتي دخل وقتها وعلله في المحيط بان الوقتية واجبة للحال وغيرها لا
انتهى وهو غير انه ليس بصاحب ترتيب والا فالفائتة اولى كما لا يخفى ولو جمع بين مكتوبتين فائتتين فمقتضاه انه
لا يصح لكن في الخلاصة انه يكون الاولى منهما واقره في فتح القدير وعلله في المحيط بان الفائتة لا تجوز الا بعد قضا
الاولى وهو انما يتم فيما اذا كان الترتيب بينهما واجبا ولو نوى الفرض والتطوع جاز عن الفرض عند ابي يوسف لان الفرض
اقوى من النفل فلا يعارضه فتلغو نية النفل ويبقى نية الفرض وقال محمد لا يكون داخلا في الصلوة اصلا للتعارض [illegible]
المنية ايضا ولو نوى فائتة ووقتية فهي للفائتة الا ان يكون في اخر الوقتية انتهى وهو مخالف للاول وافاد في الظهيرية
ان فيه روايتين ولو نوى مكتوبة وصلوة جنازة فهي عن المكتوبة ولو نوى نافلة وصلوة جنازة فهي نافلة ولو نوى الظهر والجمعة
جميعا بعضهم جوزوا ذلك ورجحوا نية الجمعة بحكم الاقتدا كذا في الظهيرية واطلق نية التعيين فشمل الفوائت ايضا
فلذا قال في الظهيرية ولو كانت الفوائت كثيرة فاشتغل بالقضا يحتاج الى تعيين الظهر او العصر وينوي ايضا ظهر يوم
كذا فان اراد تسهيل الامر ينوي اول ظهر عليه او اخر ظهر عليه فرق بين الصلاة والصوم في العموم لو كان عليه
قضا يومين فقضى يوما ولم يعين جاز لان في الصوم السبب واحد وهو الشهر فكان الواجب عليه اكمال العدد
اما في الصلاة فالسبب مختلف باختلاف السبب يختلف الواجب فلا بد من التعيين حتى لو كان عليه قضا يومين من رمضان
يحتاج الى التعيين انتهى ويتفرع على اشتراط التعيين للفرايض ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في رجل فاتته صلاة من يوم
واشتبهت انها اية صلوة فانه يصلي صلاة كل يوم حتى يخرج عما عليه ويتفرع ايضا ما في الظهيرية رجل لم يعرف ان صلاة
الخمس فرض على العباد الا انه كان يصليها في مواقيتها لا يجزيه وعليه قضاؤه لانه لم ينو الفرض وكذا اذا علم ان منها فريضة
ومنها سنة ولم يعلم الفريضة من السنة فان نوى الفريضة في الكل جاز وان كان لا يعلم ان بعضها فريضة وبعضها سنة فصلى
مع الامام ونوى صلوة الامام جازت فان كان يعلم الفرايض من السنن لكن لا يعلم ما في الصلاة من الفرايض والسنن
جازت صلاته ايضا وان ام هذا الرجل غيره وهو لا يعلم الفرايض من النوافل فصلى وينوي الفرض في الكل جازت صلاته
اما صلوة القوم فكل صلاة ليس قبلها سنة مثلها كصلاة العصر والمغرب والعشا تجوز ايضا وكل صلاة قبلها سنة مثلها كصلاة
الفجر والظهر لا تجوز صلاة القوم انتهى واراد المصنف بالفرض الفرض العملي فشمل الواجب فيدخل فيه قضا ما شرع فيه
من النفل ثم افسده والنذر والوتر وصلاة العيدين وركعتا الطواف فلا بد من التعيين لاسقاط الواجب عنه وقالوا انه
لا ينوي فيه انه واجب للاختلاف فيه القنية سجود التلاوة لا يجب نية التعيين في السجدات انتهى واما نية
التعيين لسجدة التلاوة فلا بد منه لدفع المزاحم من سجدة الشكر والسهو واراد باشتراط التعيين وجوده عند الشروع فقط
حتى لو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا فاتم على انه تطوع فهو فرض مسقط لان النية المعتبرة انما تشترط قرانها
بالجزء الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فاتمها على ظن المكتوبة فهي تطوع بلا خلاف [illegible] ينوي التطوع في الاول
او المكتوبة في الثاني حيث يصير خارجا الى ما نوى ثانيا لقران النية بالتكبير وسياتي في المفسدات وقد علم مما ذكره
انه لا بد من قطع النية لصحة المنوي فلو تردد فانه لا يصح وهو ظاهر وقيد بنية التعيين لان نية عدد الركعات ليست
بشرط في الفرض والواجب لان قصد التعيين مغن عنه ولو نوى الظهر ثلاثا او الفجر اربعا جاز وقد علم مما قدمناه من
انه لا معتبر باللسان انه لو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فانه يكون شارعا في الظهر كما صرحوا به والمقتدي
ينوي المتابعة ايضا لانه يلزمه الفساد من جهة امامه فلا بد من التزامه والافضل ان ينوي الاقتدا عند افتتاح الامام
وقول الشارح الافضل ان ينوي بعد تكبيرة الامام فيه بحث لانه يلزم منه ان يكون تكبيرة المقتدي بعد تكبيرة
الامام لان التكبير اما قارن بالنية او متاخر عنه وسياتي ان الافضل ان يكبر القوم مع الامام ذكره ملا خسرو في شرحه
وقد يقال انه مبني على قولهما ولو نواه حين وقف الامام موقف الامامة جاز عند عامة المشايخ وقيل لا يجوز لانه نوى
الاقتدا بغير المصلي فان نوى حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نواه على ظن انه شرع فيه ولم يشرع بعد فان

بعضهم

بعضهم لا يجوز كذا في الظهيرية مقتصرا عليه واشار بقوله ايضا الى انه لا بد للمقتدي من ثلاث نيات نية اصل الصلاة
ونية التعيين ونية الاقتدا فان نية الاقتدا لا تكفيه عن التعيين حتى لو نوى الاقتدا بالامام والشروع في صلاة الامام
ولم يعين الصلاة فانه لا يجوز وهو قول البعض والاصح الجواز كما نقله الشارح وغيره وينصرف الى صلاة الامام وان لم
يكن للمقتدي علم بها لانه جعل نفسه تبعا للصلاة الامام فلو اسقط قوله ايضا لكان اولى بخلاف ما اذا نوى صلاة الامام
ولم ينو الاقتدا به حيث لا يجزيه لانه تعيين لصلوة الامام وليس باقتدا به ونظيره ما لو انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده فانه
لا يكفيه عن نية الاقتدا لانه متردد قد يكون بحكم العادة وقد يكون لقصد الاقتدا فلا يصير مقتديا بالشك خلافا
لما ذهب اليه بعض المشايخ من انه يكفيه عن نية الاقتدا اورده في البدايع وغيره واطلق في اشتراط نية المتابعة فشمل
الجمعة لكن في الذخيرة وفتاوى قاضي خان لو نوى الجمعة ولم ينو الاقتدا بالامام قيل انه يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام
ذكره في منية المصلي معزيا الى البعض وافاد ان تعيين الامام ليس بشرط في صحة الاقتدا ولو نوى الاقتدا بالامام وهو
يظن انه زيد فاذا هو عمرو يصح اذا لم يعين الاقتدا فلو نوى الاقتدا بزيد فاذا هو عمرو فانه لا يصح لان العبرة لما نوى ولو كان يرى
شخصه فنوى الاقتدا بهذا الامام الذي هو زيد فاذا هو عمرو جاز لانه عرفه بالاشارة فلغت التسمية وشمل ما ذكرنا
ما لو غالى في تعيين الميت فعند الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام عدة الفتاوى ولو قال اقتديت بهذا الشيخ فاذا هو
شاب صح لان الشاب يدعى شيخا للتعظيم ولو قال اقتديت بهذا الشاب فاذا هو شيخ لم يصح انتهى الظهيرية وينبغي
للمقتدي ان لا يعين الامام عند كثرة القوم ولا يعين الميت وقيد بالمقتدي لان نية الامام لا تشترط في صحة الاقتدا الرجال
به بنية الامامة لانه منفرد في حق نفسه الا ترى انه لو حلف ان لا يؤم احدا فصلى خلفه جماعة لم يحنث لان شرط الحنث
ان يقصد الامامة ولم يوجد بخلاف ما لو حلف ان لا يؤم فلانا فالرجل بعينه فصلى ونوى ان يؤم الناس فصلى ذلك الرجل مع
الناس خلفه فانه يحنث وان لم يعلم به لانه لما نوى الناس دخل فيه هذا الواحد واما في حق النسا فانه لا يصح اقتداؤهن
اذا لم ينو امامتهن لان في تصحيحها بلا نية الزاما عليه لفساد صلوته اذا حاذته من غير التزام منه وهو منتف وخالف في هذا الحكم
بعضهم فقالوا يصح اقتدا النسا وان لم ينو الامام امامتهن في صلوة الجمعة والعيدين وصحح صاحب الخلاصة والجمهور
على اشتراطها في حقهن لما ذكرناه واما صلوة الجنازة فلا تشترط في صحة اقتدايها بها نية امامتها بالاجماع كذا في الخلاصة
والجنازة ينوي الصلاة لله تعالى والدعا للميت لانه الواجب عليه فيجب تعيينه واخلاصه لله تعالى فلا
ينوي الدعا للميت فقط نظرا الى انها للميت بصلاة حقيقية فان مطلق الدعا لا يحتاج الى نية واستقبال
القبلة يعني من شروطها استقبال القبلة عند القدرة وهو استقبال [illegible] بمعنى قابلته وليس السين فيه
للطلب لان طلب المقابلة ليس هو الشرط بل الشرط المقصود بالذات المقابلة فهو بمعنى فعل كاستمر واستقر والقبلة
في الاصل الحالة التي يقابل الشي غيره عليها كالجلسة للحالة التي يجلس عليها والان قد صارت كالعلم للجهة التي تستقبل
في الصلوة وسميت بذلك لان الناس يقابلونها في صلوتهم وتقابلهم وهو شرط بالكتاب قوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره واختلف في المراد بالمسجد هنا فقيل المسجد الكبير الذي فيه الكعبة
لا عين الكعبة لصعوبة استقبالها [illegible] وقيل الحرم كله لانه قد يطلق ويراد به الحرم كما في قوله من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى والصحيح كما ذكره الامام نجم الدين في تفسيره والنووي في شرح المهذب ان المراد به الكعبة فهي القبلة كما
يدل عليه تمام الحديث ومنها ما في صحيح مسلم عن البرا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ستة عشر
شهرا او سبعة عشر شهرا ثم صرفنا نحو الكعبة والنكتة في ذكر المسجد الحرام وارادة الكعبة كما في الكشاف وحواشيه
الدلالة على ان الواجب في حق الغايب هو الجهة ومن السنة كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم للمسيء صلوته اذا قمت
الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة وكبر رواه مسلم وانعقد الاجماع عليه عدة الفتاوى الكعبة اذا رفعت عن
مكانها لزيارة اصحاب الكرامة ففي تلك الحال جازت صلاة المتوجهين اليها فالمكي فرضه اصابة عينها اي
عين الكعبة للقدرة على اليقين اطلق في المكي فشمل ما كان معاينا لها وما لم يكن حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو

ازيلت الجدران مع استقبال على شطر الكعبة بخلاف الافاقي فانه لو ازيلت الموانع لا يشترط ان يقع استقباله على عين الكعبة لا محالة كذا في الكافي وهو ضعيف قال في الدراية وكان بينه وبين الكعبة حايل الاصح انه كالغايب ولو كان الحايل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولى ان يصعده ليصل الى اليقين التجنيس من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار فتح القدير وعندي في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الى الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى الظني لامكان ظني اقوى منه فكيف يترك اليقين مع امكانه للظن ولغيره اصابة جهتها اي لغير المكي فرضه اصابة جهتها وهو الجانب الذي اذا توجه اليه الشخص يكون مسامتا لها او لهوائها اما تحقيقا بمعنى انه لو فرض خط من تلقاء وجهه على زاوية قائمة الى الافق يكون مارا على الكعبة او هوائها واما تقريبا بمعنى ان يكون ذلك منحرفا عن الكعبة او هوائها انحرافا لا تزول به المقابلة بالكلية بان يبقى شيء من سطح الوجه مسامتا لها لان المقابلة بالكلية اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما يزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض خط من تلقاء وجه المستقبل الكعبة على التحقيق في بعض البلاد وخط اخر يقطعه على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل وشماله لا تزول تلك المقابلة بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة ولهذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وبلاد على سمت واحد فتاوى قاضي خان وجهة الكعبة تعرف بالدليل والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم اجمعين فعلينا اتباعهم في الا[ستقبال] المحاريب المنصوبة فان لم يكن فالسؤال عن الاهل اما البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم الخ المبتغي في معرفة الجهة اربعة اوجه احدها في اقصر يوم من السنة وقت طلوع الشمس فاجعل عين الشمس على مؤخر عينك اليسرى عند الزوال فانك تستقبلها وثانيها فاجعل عين الشمس على مقدم عينك اليمنى مما يلي الانف عند صيرورة ظل كل شيء مثليه بعد الزوال فانك تدركها ورابعها فاجعل عين الشمس على مؤخر عينك اليمنى عند غروب الشمس فانك تدركها ووجه اخر انه اذا كان قبل المهرجان بشهر فاستقبل الغروب وقت صلاة العشاء الاخيرة فانك تدركها واذا جعلت بنات نعش الصغرى على اذنك اليمنى وانحرفت قليلا الى شمالك فانك تدركها وذكر بعضهم ان اقوى الادلة القطب وهو نجم صغير في بنات نعش الصغرى بين الفرقدين والجدي اذا جعل الواقف خلف اذنه اليمنى كان مستقبل القبلة اذا كان بناحية الكوفة وبغداد وهمدان وقزوين وطبرستان وجرجان وما والاها الى نهر الشاش ويجعله من بمصر على عاتقه الايسر ومن بالعراق على كتفه الايمن فيكون مستقبل القبلة ان كان بناحية الكوفة باب الكعبة وباليمن قبالة المستقبل مما يلي جانب الايسر وبالشام وراءه وفي معرفة الجهة اقوال اخرى مذكورة في الخانية وغيرها اطلق في الاكتفاء بالجهة وافاد انه لا يشترط نية الكعبة وشرطها الجرجاني بناء على ان الفرض اصابة العين للقريب والبعيد والممكن اصابة العين للبعيد الا من حيث النية فاشترط ذلك اليها وذهب العامة الى عدم اشتراط اصابة العين فلا يشترط نيتها لعدم الحاجة الى ذلك اليها وذهب العامة الى ان اصابة الجهة تحصل من غير نية العين في حق المكي او اصابة الجهة في حق غيره كما صححه في التحفة والتجنيس والخلاصة فلا تجوز صلوته وانما كان هذا هو الصحيح لان استقبال القبلة شرط من الشرايط فلا تشترط فيه النية كالوضوء وغيره وعلى هذا فقولهم لو نوى بناء الكعبة لا يجوز لان المراد بالكعبة العرصة لا البناء الا ان يريد بالبناء جهة الكعبة فيجوز ذكره في المحيط وغيره وقولهم لو نوى ان قبلته محراب مسجده لا يجوز لانه علامة الا ان ينوي ان ليس قبلته كما في الخانية وقولهم لو نوى مقام ابراهيم ولم ينو الكعبة قيل لا يجوز الا ان ينوي الجهة وقيل انه لم يكن الرجل في مكة اجزاه والا لا يجوز واختيارهم في الخانية والبدايع والمحيط مبني على الضعيف اشتراط النية اما على الصحيح فيجوز كما ذكره ابن امير حاج وذكر عن بعضهم ان ثمرة الخلاف عند اصحابنا تظهر ايضا في الانحراف قليلا فمن قال الفرض التوجه الى العين

لم يصح

لم يصح صلاته ومن قال الجهة صحح وفي الصلوة في الكعبة وسياتي ان الصواب ان تقال القبلة هي العرصة لا الكعبة لانها البناء الفتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب التجنيس واذا حول وجهه لا تفسد صلوته وتفسد بصدره قيل هذا التفصيل بقولهما اما عنده فلا تفسد في الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض لا يفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما انتهى فتح القدير والظاهر انه تفرقة بينهما بعذره عنه وعدمه عندنا والحاصل ان المذهب انه اذا حول صدره فسدت وان كان في المسجد اذا كان من غير عذر كما عليه عامة الكتب الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة متعمدا فهو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جائز في الجملة بخلاف الصلاة بغير طهارة لعدم الجواز بغير طهارة بحال واختاره الصدر الشهيد والحاصل ان حكم الفرض لزوم الكفر بمجرده لا بتركه وانما قال ابو حنيفة بالكفر في هذه المسائل بمجرد الترك عند الرض لا تتهاون به والاستخفاف وهو يقتضي ان لا فرق في ادلة الترك لعدم الجواز في شيء من الاحوال بل الموجب للكفر هو التهاون وثابت في الكل والاظهر منتف في الكل والحق فتح القدير الصلاة في الثوب النجس الصلاة بغير طهارة وهو مشكل فان بعض ايمة الحنفية يقولون بان ازالة النجاسة سنة لا فرض ولا يكفر بجحد المختلف فيه فكيف بتركه من غير جحد كما اشار اليه قاضي خان في فتاواه وحكي في الذخيرة الاختلاف فيما اذا صلى بغير طهارة ثم قال ولو ابتلي انسان بذلك لضرورة بان كان مع قوم فاحدث واستحيا ان يظهر فكتم ذلك وصلى هكذا او كان بقرب العدو فقام يصلي وهو غير طاهر قال بعض مشايخنا لا يكون كافرا لانه غير مستهزئ ومن ابتلي بذلك لضرورة او حيا ينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام الصلاة ولا يقرا شيئا واذا حنى ظهره لا يقصد الركوع ولا يسبح حتى لا يصير كافرا بالاجماع والخايف يصلي الى اي جهة قدر لان استقبال القبلة شرط زايد يسقط عند العجز والفقه فيه ان المصلي في خدمة الله تعالى ولا بد من الاقبال عليه والله سبحانه منزه عن الجهة فابتلاه بالتوجه الى الكعبة لان العبادة ليست لها ولهذا لو سجد للكعبة نفسها كفر فلما اعتراه الخوف تحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه في تحقق العذر فيتوجه الى اي جهة قدر لان الكعبة لم تعبد لعينها بل للابتلاء وقد حصل بذلك اطلقه فشمل الخوف من عدو او سبع او لص وسواء خاف على نفسه او على دابته اراد بالخايف من له عذر فشمل المريض اذا كان لا يقدر على التوجه وليس عنده من يحوله اليها او كان التحري بحضرة والتقيد بعدم وجود من يحوله جرى على قولهما اما عنده فالقادر بقدرة غيره ليس بقادر كما عرف في التيمم وما اذا كان على لوح في سفينة يخاف الغرق ان انحرف اليها وما اذا كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا او كانت الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب الا بمعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب الا بمعين ولا يجد فكما تجوز له الصلوة على الدابة ولو كانت فرضا وتسقط عنه الاركان كذا يسقط عنه التوجه الى القبلة اذا لم يمكنه ولا اعادة عليه اذا قدر والحاصل انه الطاعة بحسب الطاقة ومن اشتبه عليه القبلة تحرى اي اذا عجز عن تعرف القبلة بغير التحري لزمه التحري وهو بذل المجهود لتحصيل المقصود لان الصحابة تحروا وصلوا وقيل في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قبلته انها نزلت في الصلاة حالة الاشتباه قيد بالعجز عن الوقوف لانه لو قدر على تعرف القبلة بالسؤال من اهل ذلك الموضع ممن هو عالم بالقبلة فلا يجوز له التحري لان الاستخبار فوقه لكون الخبر ملزما له ولغيره والتحري ملزم له دون غيره فلا يصار الى الادنى مع امكان الاعلى خلافا لما اذا لم يكن من يعلمه فانه لا يقلده لان حاله كحاله فان لم يخبره المسئول حين سأله فصلى بالتحري ثم اخبره لا يعيد ولو كان مخطئا وبنى على هذا ما ذكر في التجنيس تحرى فاخطأ ودخل في الصلاة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة ثم دخل رجل في صلاته وقد علم حالته الاولى لا تجوز صلوة الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطأ والصلاة انتهى وكذا اذا كان في المفازة والسماء مصحية ولو علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان ذلك فوقه الظهيرية رجل صلى بالتحري الى جهة في المفازة والسماء مصحية لكنه لا يعرف النجوم فتبين انه اخطأ القبلة هل يجوز قال رضي الله عنه قال استاذنا ظهير الدين المرغيناني يجوز وقال غيره لا يجوز لانه لا عذر لاحد في الجهل بالادلة الظاهرة المعتادة نحو الشمس والقمر اما ذاتي علم الهيئة وصور النجوم الثوابت فهو معذور في الجهل بها انتهى فالحاصل ان

فقد ذكره

محل التحري ان يعجز عن الاستقبال بانطماس الاعلام وتراكم الظلام وتفاقم الغمام كما ذكره المصنف في كافيه وهو يرجح
ما في الظهيرية من ان السماء اذا كانت مصحية لا يجوز التحري ولا يعذر بالجهل وذكر الشارح انه لا يجوز التحري مع
المحاريب الظهيرية رجل اشتبهت عليه القبلة في المسجد ولم يكن احد يعرف القبلة قال في الاصول يجوز
له التحري لانه عجز عن السؤال فصار كالمفازة وقال ائمة بلخ منهم الفقيه ابو جعفر لا يجوز له الصلاة بالتحري وعليه
ان يقال ان هذه ثابتة المحكم تعتبر بابنية الدنيا ولو حدثت بدنا بابنية الدنيا فانه يستغيث بجيران المسجد كذلك
ههنا يجب ان يستغيث بهم وان كان في مسجد نفسه قال بعضهم هو كالبيت لا يجوز له التحري وقال بعضهم مسجده ومسجد
غيره سواء وروى ابو جعفر عن سلام بن الحكم انه قال محاريب خراسان كلها منصوبة الى الحجر الاسود والحجر الاسود الى ميسرة
الكعبة ومن توجه الى الكعبة ومال بوجهه الى الكعبة الى ميسرة القبلة وقع وجهه الى جبل ابي قبيس ومن
مال بوجهه الى يمينها وقع وجهه الى الكعبة ولهذا قيل يجب ان يميل الى يمينها قال ومحاريب الدنيا كلها نصبت
بالتحري حتى منى ولم يذكر فيه شيئا وبهذا اطلاق ما نقل عن ابي بكر الرازي في محراب المدينة انه مقطوع به فان انما
نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوحي بخلاف سائر البلاد حتى قيل ان محراب منى نصب بالتحري والعلامات
وهو اقرب المواضع الى مكة انتهى وبهذا تبين ان قولهم لغير المكي اصابة جهتها ليس على الاطلاق بل وغير المدني
فان المدني كالمكي يفترض عليه اصابة عينها كما صرح به في السراج الوهاج ايضا واطلق في الاشتباه فشمل ما اذا كان بمكة او
بالمدينة بان كان محبوسا ولم يكن بحضرته من يسال فصلى بالتحري ثم تبين انه اخطا روي عن محمد انه لا اعادة عليه وكان
الرازي يقول تلزمه الاعادة لانه تعين بالخطا اذا كان بمكة او بالمدينة والاول احسن كذا في الظهيرية فتاوى
قاضي خان رجل يصلي في المسجد في ليلة مظلمة بالتحري فتبين انه صلى الى غير القبلة جازت صلوته لانه ليس عليه ان يقرع
ابواب الناس للسؤال عن القبلة ولا تعرف القبلة بمس جدار الحيطان لان الحائط لو كانت منقوشة لا يمكنه
تمييز المحراب من غيره وعسى يكون ثم هوام مؤذية فجاز له التحري انتهى وقيد بالاشتباه لانه لو صلى في الصحراء الى جهة من غير
شك ولا تحر ان تبين انه اصاب او كان اكبر رايه او لم يظهر من حاله شيء حتى ذهب عن موضع فصلاته جائزة وان
تبين انه اخطا او كان اكبر رايه فعليه الاعادة وقيد بالتحري لانه لو اشتبه عليه ولا تحر فعليه الاعادة الا ان
علم بعد الفراغ انه اصاب لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله وان علم في الصلاة كما ذكرنا قلنا
حالته قويت بالعلم وبناء القوي على الضعيف لا يجوز اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري ففي الخلاصة والخانية عن
ابي حنيفة انه يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة الذخيرة اختلف في كفره لانه صارت قبلة في حقه
الظهيرية وظن بعض اصحابنا ان الجهة التي ادى اليها التحري قبلة على الحقيقة وعندنا هذا غير مرضي فنقول
بان كل مجتهد مصيب للحق لا محالة ولا نقول به لكن المجتهد يخطي مرة ويصيب اخرى انتهى واما صلاته فلا تجزيه
وان اصاب مطلقا لابي يوسف في فتح القدير هي مشكلة على قولهما لان تعليلهما في هذه وهو ان القبلة في حقه جهة
التحري وقد تركها يقتضي الفساد مطلقا في صورة ترك التحري لان ترك جهة التحري يتحقق مع ترك التحري وتعليلهما
في تلك بان ما فرض لغيره يشترط مجرد حصوله كالسعي يقتضي الصحة في هذه وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه
نجس ثم ظهر انه طاهر او صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضي او صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه
كان قد دخل لا يجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته بني على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جائزا اذا ظهر خلافه
وهذا التعليل يجري في مسئلة العدول عن جهة التحري اذا ظهر صوابه فاذا حكم بالفساد بدليل شرعي لزم ذلك مستمرا
في صورة التحري فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب انما هو بمجرد اعتقاده الفساد فهو اخذ باعتقاده الذي ليس بدليل
اذا لم يكن عن تحر فتاوى العتابي تحرى فلم يقع تحريه على شي قيل يؤخر وقيل يصلي الى اربع جهات وقيل يخير
الظهيرية ولو تحرى رجل واستوى الحالان عنده ولم يتفق على شيء ولكن يصلي الى جهة ان ظهر انه اصاب القبلة جاز
وان ظهر انه اخطا فكذلك وان لم يظهر له شيء ولكن يصلي الى جهة الخلاصة وعن محمد يصلي الى اربع جهات واختلف المشايخ

فيما اذا

فيما اذا تحول رايه الى الجهة الاولى بالتحري فمنهم من قال يتم الصلاة ومنهم من قال يستقبل انتهى القنية لو صلى الى
جهة بتحر ثم تحول رايه في الركعة الثانية الى جهة اخرى فتحول ثم تذكر انه ترك سجدة من الركعة الاولى فسدت
صلاته الظهيرية ويجوز التحري لسجدة التلاوة كما يجوز للصلاة وان اخطا لم يعد لانه اتى بالواجب
في وقته وهو الصلاة الى جهة تحريه بخلاف من توضا بماء او صلى في ثوب على ظن انه طاهر ثم تبين انه نجس حيث يعيد الصلاة
لانه ترك ما امر به وهو الصلوة في ثوب طاهر بماء طاهر وهو قادر على ما امر به وهو [illegible] ما يدل على جواز التحري في الاواني والثياب
وفيه تفصيل مذكور في الظهيرية قال ويجوز التحري في الثوب الواحد حالة الضرورة والثوبين والثياب وان كان
النجس غالبا بلا فرق الا انه لا يجوز الا رواية عن ابي يوسف لكن اذا توضا بماء واحد بعد واحد وصلى ينظر ان توضا بالاول
وصلى جاز لانه [illegible] من الاول [illegible] انه طاهر كما لو قال لامراتيه احداكما طالق ثم وطي احديهما تعينت الاخرى
للطلاق فلما توضا بالثاني ثم صلى ينبغي ان لا يجوز صلاته لانه توضا بماء نجس وان لم يحدث ولم يصل بعدما توضا من
الاول حتى توضا بالثاني قال عامتهم لا يجوز لان اعضاءه صارت نجسة وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لانه لما لم يجز التحري
عند غلبة النجاسة او الاستواء الطاهر بالنجس يهريق المياه كلها ويتيمم ويصلي او يخلط المياه كلها حتى تصير المياه كلها
نجسا ثم يتيمم احترازا عن اضاعة المال ولو لم يهرق فلا جاز له التيمم قالوا هذا قول ابي حنيفة ومحمد قال لا يجوز تيممه الا بعد
الاراقة وقال ابن زياد تخلط ثم يتيمم وان كان عنده ثلاثة اوان احدها نجس ووقع تحريه على واحد منها على انه
جازت صلاته فرادى ولو كان احدهما سؤر حمار والاخر طاهر يتوضا بهما ولا يتيمم انتهى وان علم به في صلاته
استدار الى ان علم بالخطا الان تبدل الاجتهاد بمنزلة تبدل النسخ وقد روي ان قوما من الانصار كانوا يصلون بمسجد قبا الى
بيت المقدس فاخبروا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة اذ لا نص على بيت
المقدس في القران فعلم انه ان كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بالكتاب وعلم ان حكم النسخ لا يثبت حتى يبلغ المكلف وعلى
ان خبر الواحد يوجب العمل كذا ذكر الشارح وفي كون بيت المقدس التوجه اليه بالسنة فقط بحث بل في القران
العظيم ما يدل عليه فانه قال سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قال المفسرون بيت المقدس
ثم مسائل جنس التحري في القبلة على عشرين وجها لانه لا يخلو اما ان لم يشك ولم يتحر او شك وتحرى او شك ولم يتحر او تحرى
ولم يشك وكل وجه على خمسة لانه اما ان يظهر انه اصاب في الصلوة او بعد الفراغ او اخطا في الصلوة او بعدها او لم
يظهر شي اما الاول فان ظهر انه اخطا لزمه الاستقبال سواء كان في الصلوة او بعد الفراغ منها وان ظهر انه اصاب قبل
الفراغ ففيه اختلاف فذهب الامام محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال لان افتتاحه كان ضعيفا وقد قوي حاله
بظهور الصواب ولا يبنى القوي على الضعيف والصحيح كما في المبسوط والخانية انه لا يلزمه الاستقبال لان صلوته كانت جائزة
ما لم يظهر الخطا فاذا تبين انه اصاب لا يتغير حاله وان تبين بعد الفراغ انه اصاب بيقين او باكبر رايه او لم يظهر من حاله
شي حتى غاب عن ذلك الموضع فصلاته جائزة لان الاصل الجواز ولم يوجد ما يرفعه واما الثاني وهو ما اذا شك وتحرى فحكمه
ما ذكر في الكتاب وهو الصحة في الوجوه الخمس واما الثالث وهو ما اذا شك ولم يتحر فهي فاسدة في الوجوه كلها الا اذا تبين
له بعد الفراغ انه اصاب القبلة بيقين فان كان اكبر رايه انه اصاب قال قاضي خان اختلفوا فيه قال شمس الائمة السرخسي
الصحيح انه لا يجوز صلاته واما الرابع فهو فاسد الوضع لان التحري انما يكون عند الشك فاذا لم يشك لم يتحر فلذا لم يذكره
الظهيرية ولو صلى بالتحري وخلفه لاحق ومسبوق فبعد فراغ الامام تحول رايهما الى جهة اخرى فالمسبوق يتحول الى
الجهة التي وقع تحريه اليها واللاحق يفسد صلاته قيد بتحول الراي في امر القبلة لانه لو تحرى في الثوبين فصلى في احدهما
بالتحري ثم تحول تحريه الى ثوب اخر فكل صلاة صلاها في الثوب الاول جازت دون الثاني كذا في الظهيرية ولو
تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم تجزيهم لان القبلة في حقهم جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتدا كما
في جوف الكعبة فانه لو جعل بعض القوم ظهره الى ظهر الامام صح قيد بجهلهم اذ لو علم واحد منهم حال امامه حال الاداء وخالفه
جهته لم تجز صلاته لانه اعتقد امامه على الخطا بخلاف جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطيا اذ الكل قبلة ولم يتقيد

المصنف بعدم تقدم احد على الامام لان من المعلوم ان من تقدم على امامه فسدت صلاته كما في جوف الكعبة لتركه فرض المقام وبهذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير وهي في كتاب الاصل ايضا فانه قال لو ان جماعة صلوا في المفازة عند اشتباه القبلة بالتحري وتبين انهم صلوا الى جهات مختلفة فان من تيقن مخالفة امامه في الجهة حالة الاداء لم تجز صلاته ومن لم يعلم عند الاداء انه مخالف امامه في الجهة فصلاته صحيحة بشرط ان تكون في المفازة وهو يدل على ان التحري لا يجزي في القرية والمصر من غير سوال وقد اسلفناه واما ان علمه بالمخالفة بعد الاداء لا يضر

باب صفة الصلاة

شرع في المقصود بعد الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف في اللغة بمعنى واحد وفي عرف المتكلمين بخلافه والتحرير ان الوصف ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك في ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلاة الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي اجزاء الهوية من القيام الحقيقي والركوع والسجود كذا في فتح القدير وليس هذا من باب قيام العرض بالعرض لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والبطلان والفسخ كذا في غاية البيان السراج ثم اعلم انه يشترط لثبوت الشيء ستة اشياء العين وهي ماهية الشيء والركن وهو جزء الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشيء ومحل ذلك الشيء وشرطه وسببه فلا يكون الشيء ثابتا الا بوجود هذه الستة الاشياء فالعين هنا الصلاة والركن القيام والقراءة والركوع والسجود والمحل للشيء وهو الادمي المكلف والشرط هو ما تقدم من الطهارة وغيرها والحكم جواز الشيء وجوازه وفساده وثوابه والسبب الاوقات ومعنى صفة الصلاة اي ماهية الصلاة فرضها التحريمة اي لابد منه فيها لان الفرض شرعا ما لزم فعله بدليل قطعي اعم من ان يكون شرطا او ركنا والتحريم جعل الشيء محرما وخصت التكبيرة الاولى بها لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع بخلاف سائر التكبيرات والدليل على فرضيتها قوله تعالى وربك فكبر جاء في التفسير ان المراد به تكبيرة الافتتاح ولان الامر للايجاب وما وراءها ليس بفرض فتعين ان تكون مرادة لئلا يؤدي الى تعطيل النص وما رواه ابو داود وغيره عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ثم اختلفوا اهي شرط او ركن فعلى الاول هي شرط في اصح الروايتين وجعله في البدائع قول المحققين من مشايخنا غاية البيان قول عامة المشايخ وهو الاصح واختار بعض مشايخنا منهم عصام بن يوسف والطحاوي انها ركن وبه قال الشافعي لانها ذكر مفروض في القيام فكان ركنا كالقراءة ولهذا يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ووجه الاصح وهو المذهب عطف الصلاة عليها في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ومقتضى العطف المغايرة والمغايرة وان كانت ثابتة على القول بركنيتها ايضا لانه حينئذ يكون من باب عطف الكل على الجزء وهو نظير عطف العام على الخاص لكن جوازه لنكتة بلاغية وهي غير ظاهرة هنا فلزم ان لا يكون التكبير منها نعم هو شرط وهو المطلوب ومراعاة الشرائط المذكورة ليس لاجله بل للقيام المتصل بها وهو ركن ان سلمنا مراعاتها والا فهو ممنوع فقد تقدم المنع على التسليم اولى كذا في التلويح والاولى ان يقال لا نسلم مراعاتها فانه لو احرم حاملا نجاسة فالقاها عند فراغه منها او منحرفا عن القبلة فاستقبلها عند الفراغ منها او مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير او شرع في التكبيرة قبل ظهور الزوال ثم ظهر عند فراغه منها جاز وفي الحاوي والذي يؤدي الا شرط انعقاد الجمعة مع عدم مشاركة القوم الامام فيها وثمرة الاختلاف تظهر في بناء النفل على تحريمة الفرض فيجوز عند القائلين بالشرطية ولا يجوز عند القائلين بالركنية وقول الشارح انه يجوز باجماع من اصحابنا فيه نظر فان القائلين بالركنية من اصحابنا لا يجوزونه واما بناء الفرض على النفل فهو جائز عند صدر الاسلام لما علمت انها شرط كالطهارة ولا يجوز على الظاهر من المذهب كالنية ليست من الاركان ومع هذا لا يجوز اداء صلوة اخرى بها اجماعا واما اداء النفل بتحريمة النفل فلا شك في صحته اتفاقا لما ان الكل صلاة واحدة بدليل ان القعود لا يفترض الا في الاخر على الصحيح وقولهم ان كل ركعتين من النفل صلاة لا يعارض لانه

في احكام دون اخرى المحيط الاخرس والامي افتتحا بالنية اجزاهما لانهما اتيا باقصى ما في وسعهما شرح منية المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان عندنا وهو الصحيح ولو قال المصنف فرضها التحريمة قائما لكان اولى لان الافتتاح لا يصح الا حالة القيام وفي حالة الافتتاح كما بعده ولو جاء الى الامام وهو راكع فحنى ظهره ثم كبر ان كان الى القيام اقرب يصح وان كان الى الركوع اقرب لا يصح وان كان قائما وهو يريد تكبيرة الركوع جازت صلاته لان نيته لغت فبقي التكبير حالة القيام ولو كبر قبل امامه لا تجزيه صلاته ما لم يجدد لانه اقتدى بمن ليس في الصلاة فلا يدخل في صلاته ولا في صلاة نفسه على الصحيح لانه قصد المشاركة وهي غير صلوة نفسه قبل شروع الامام والمراد بقولهما ان الشروع يصح بالله بدون اكبر وقال ابو يوسف لا يصح الا بهما كما صرح في التجنيس وبهذا علم ان ما في فتح القدير من قوله ففرغ الامام قبله سبق قلم والصواب ففرغ المقتدي قبله اي قبل تكبير الامام كما في التجنيس والمحيط وقوله او كبر قبله غير عالم بذلك يشعر ان المقتدي اذا كبر قبل الامام لا يقال فيه جاز في قياس قولهما لا قول ابي يوسف وانما حكمه ما ذكرناه عن المحيط وكذا في التجنيس مسئلة ما اذا مد الامام التكبير ولم يعلم اليها مسئلة ما اذا كبر قبله وذكر الشارح بعد هذا ولو مد الامام التكبير وحذف رجل ففرغ قبل فراغ الامام اجزاه على قياس قولهما وعلى قول ابي يوسف لا يجزيه ولو كبر المؤتم ولم يعلم انه كبر قبل الامام او بعده فان كان اكبر رايه انه كبر قبله لا يجزيه والا اجزاه لان امره محمول على الصلاح حتى يتبين الخطا بيقين او بغالب الظن كذا في المحيط وذكر الشارح في باب الحرام ان الشروع في الصلوة بالنية عند التكبير لا بالتكبير والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين والمراد به القيام في الصلاة باجماع المفسرين وهو فرض في الصلاة للقادر عليه في الفرض وما هو ملحق به واتفقوا على ركنيته وحد القيام ان يكون بحيث اذا مد يديه لا ينال ركبتيه كذا في السراج الوهاج ثم اعلم ان قولهم ان القيام فرض في الفرض للقادر عليه ليس على عمومه بل يخرج منه مسئلة يستوي فيها القيام والقعود للقادر على القيام ومسائل يتعين فيها ترك القيام اما الاولى فما صرحوا به في باب صلاة المريض ان المريض لو قدر على القيام دون الركوع والسجود فانه يتخير بين القيام والقعود وان كان القعود افضل لسقوطه عنه القيام مع قدرته عليه واما الثانية فمنها ما في الذخيرة والمحيط في رجل ان صام رمضان يضعف ويصلي قاعدا وان افطر يصلي قائما فانه يصوم ويصلي قاعدا ومنها ما في منية المصلي شيخ كبير اذا قام سلس بوله او به جراحة تسيل وان جلس لا تسيل يصلي جالسا قال شارحها حتى لو صلى قائما لا يجوز ومنها ما فيها ايضا لو كان الشيخ بحال لو صلى قائما ضعف عن القراءة يصلي قاعدا بقراءة ومنها ما في الخلاصة وغيرها لو كان بحال لو صلى منفردا يقدر على القيام ولو صلى مع الامام لا يقدر فانه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا وهو الاصح كما في المجتبى لانه عاجز عن القيام حالة الاداء وفي المعتبرة وصحح في الخلاصة انه يصلي في بيته قائما قال وبه يفتى واختار في منية المصلي القول الثالث وهو انه يشرع قائما ثم يقعد فاذا جاء وقت الركوع يقوم ويركع والاشبه ما صححه في الخلاصة لان القيام فرض فلا يجوز تركه لاجل الجماعة التي هي سنة بل يعد بها عذرا في تركها وقد علم مما ذكرنا ان ركنية القراءة اقوى من ركنية القيام وسيأتي ما فيه والقراءة وحكى الشارح الاجماع على فرضيتها [illegible] حتى ادعى ان ابا بكر الاصم القائل بالسنية خرق الاجماع وهو دليل على انعقاد الاجماع قبله واختلف في كونها ركنا فذهب الغزنوي صاحب الحاوي القدسي الى انها ليست بركن والجمهور على انها ركن غير انهم قسموا الركن الى اصلي وهو ما لا يسقط الا لضرورة وزائد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة وجعلوا القراءة ركنا زائدا فانها تسقط عن المقتدي بالاقتداء عندنا وعن المدرك في الركوع بالاجماع وقد تعقب كون الركن زائدا فان الركن ما يكون داخلا في ماهيته فكيف يوصف بالزيادة واجاب الاكمل في شرح البزدوي بانهما باعتبارين فتسميته ركنا باعتبار قيام ذلك الشيء به في حالة يستلزم انتفاؤه انتفاءه وتسميته زائدا باعتبار قيامه بدونه في حالة اخرى بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه والمنافاة بينهما انما هي باعتبار واحد وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة باركان واخرى باقل

منها ان قيل يلزم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء الجواب ان الزائد هو ما اذا سقط لا الى خلف
بدل والمسح بدل الغسل فليس منه والله اعلم وبهذا خرج الجواب عن تسمية اركان الصلاة فانه سقط انها ليست بزوايد
لوجود الخلف لها ذكر في التلويح ان معنى الركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان الحكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشرع وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب ومن الاكثر
حيث يقال للاكثر حكم الكل انتهى وقد علم مما ذكرناه ان القيام ركن اصلي والقراءة ركن زائد مع ان القراءة اقوى
منه بدليل الفرع الذي ذكرناه عنهم في بحث القيام وقد يقال انما وجب عليه القعود مع القراءة لان القيام
له بدل وهو القعود والقراءة لا بدل لها خالف ابن امير حاج في شرح المنية الحلبي الصغير وجعل القراءة ركنا اصليا
وحد القراءة تصحيح الحروف بلسانه بحيث يسمع نفسه على الصحيح وسيأتي بيان الخلاف وقد يأتي الفرض وفي
فصل القراءة ان شاء الله تعالى والركوع والسجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وللاجماع على فرضيتهما
واختلفوا في حد الركوع ففي البدائع واكثر الكتب القدر المفروض من الركوع اصل الانحناء والميل
فرض الركوع انحناء الظهر منية المصلي الركوع طأطأة الرأس ومقتضى الاول انه لو طأطأ
ولم يحن ظهره اصلا مع قدرته عليه لا يخرج عن عهدة فرض الركوع وهو حسن كذا في شرح منية المصلي
الاحدب اذا بلغت حدوبته الى الركوع يشير برأسه في الركوع فانه القدر الممكن في حقه
وحقيقة السجود وضع بعض الوجه على الارض مما لا سخرية فيه فدخل الانف وخرج الخد والذقن
وما اذا رفع قدميه في السجود مع رفع القدمين بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال وسيأتي انه يكفيه
وضع اصبع واحدة وانه يصح الاقتصار على الجبهة وعلى الانف وحده وبيان الخلاف في ذلك وبما قررناه
علم ان تعريف بعضهم السجود بوضع الجبهة ليس بصحيح لان وضعها ليس بركن لانه يجوز الاقتصار على
الانف من غير عذر عند ابي حنيفة وان كان الفتوى على قولهما والمراد من السجود السجدتان فاصله
ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وكونه مثنى في كل ركعة بالسنة والاجماع وهو امر تعبدي لم يعقل له
معنى على قول اكثر مشايخنا تحقيقا للابتلاء ومن مشايخنا من يذكر له حكمة فقيل انما كان مثنى ترغيما
للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيما له وقيل الاولى لامتثال الامر والثانية ترغيما له
حيث لم يسجد استكبارا وقيل الاولى لشكر الايمان والثانية لبقائه وقيل في الاولى الاشارة الى انه خلق من
الارض والثانية الى انه يعاد اليها وقيل لما اخذ الميثاق على ذرية آدم امرهم بالسجود تصديقا لما قالوا
فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم رأوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا للتوفيق
كذا ذكره شيخ الاسلام والقعود الاخير قدر التشهد وهي فرض باجماع العلماء وقد روى الشيخان
وغيرهما من طرق عديدة عن اصحابنا رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين علم الاعرابي اركان الصلاة
الى ان قال فاذا رفعت رأسك من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك قال الشيخ قاسم في شرح الدرر
ادلة كثيرة بلغت مبلغ التواتر على ان القعدة الاخيرة فرض فتح القدير ان قوله تعالى وربك فكبر
فاقرؤا اركعوا واسجدوا وامثالها المستفاد منها وجوب المذكورات في الصلاة وهي لا تنفي اجمال
الصلاة اذ الحاصل حينئذ ان الصلاة فعل يشتمل على هذه مع كيفية ترتيبها في الاداء وعلى الصلاة بهذه فقط
او مع امور اخرى ووقع البيان في ذلك كله بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة
والمواظبة من غير ترك مرة دليل الوجوب فاذا وقعت بيانا للفرض اعني الصلاة المجملة كان متعلقها فرضا بالضرورة
ولو لم يقم الدليل على عدم فرضية ما من الافعال على سنيته لكان فرضا ولو لم يلزم تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد في الفاتحة
والطمأنينة وهو نسخ للقاطع بالظني لكان فرضا ولو انه لم يرد الى القعدة الاولى بما تركها ساهيا فاعلم
لكانت فرضا فقد عرفت ان بعض الصلاة عرف بتلك النصوص ولا اجمال فيها وانه لا ينفي الاجمال في الصلاة من وجه

اخر

الغرض تعلق بالافعال نفسها كان نسخا للاطلاق وهو قطعي ينسخ العمل بانه صلى الله عليه وسلم قال وهو ادرى بالمراد
وان لم يكن قطعيا لم يصح ذلك والا لزم تقديم الظني عند معارضته القطعي وهو لا يجوز في قضية العقل وعن
ما ذكر تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لا الا كذلك انتهى في البدائع وقوله قدر التشهد بيان لقدر
الفرض وهو الاصح للعلم بان شرعيتها انما هي لما يضاف اليها وهو التشهد عند الاطلاق ذلك وعلى هذا انما اشكال
وهو ان كون ما شرع لغيره يعني ان المقصود من شرعيته غيره يكون اكد من ذلك الغير مما لم يعهد بل هو خلاف المعقول
فاذا كان شرعيته الى المقعد للذكر او السلام كانت دونهما فالاولى ان يعين سبب شرعيتها الخروج كذا في فتح القدير وذكر الولوالجي في فتاواه
من مسائل متفرقة رجل صلى اربع ركعات وجلس جلسة خفيفة وظن ان ذلك ثالثة فقام ثم تذكر فجلس فقرأ
بعض التشهد وتكلم ان كان كلا الجلستين مقدار التشهد جازت صلاته وان كانت اقل فسدت انتهى وبهذا
علم ان القعود قدر التشهد لا يشترط فيه الموالاة وعدم الفاصل ثم بعد الاتفاق على فرضيتها اختلفوا في ركنيتها
فقال بعضهم هي ركن من الاركان الاصلية قال في فتح القدير واليه مال عصام بن يوسف والصحيح انها ليست بركن
اصلي لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود دون توقف على القعدة فعلم
انها شرعت للخروج وهذا لان الصلاة افعال وضعت للتعظيم وهي بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب الاستراحة
فمن الخلل كونها ركنا اصليا ولم ار من تعرض لثمرة هذا الاختلاف قوله والخروج بصنعه اي الخروج من الصلاة
قصدا من المصلي بقول او عمل ينافي الصلاة بعد تمامها فرض سواء كان ذلك العمل هو السلام عليكم ورحمة الله لانه هو الواجب
او كان فعلا مكروها كراهة تحريم لكونه مفوتا للواجب وهو السلام وهذا الفرض مختلف فيه فما ذكره المصنف انما
هو على تخريج ابي سعيد البردعي فانه فهم من قول ابي حنيفة الفساد في المسائل الاثني عشرية ان الخروج منها بفعله
فرض وعلله بان اتمامه فرض بالاجماع واتمامها لا يكون الا بالخروج منها وتحصيل المنافي
بصنع المصلي فيكون فرضا وفهم من قولهما بعدم الفساد بانه ليس بفرض وعلله بان الخروج بصنعه لو كان فرضا لتعين
ما هو قربة كسائر فرائض الصلاة وذلك منتف لانه قد يكون بما هو معصية كالقهقهة والحدث والكلام
العمد فلا يجوز وصفه بالفرض وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم في ان الخروج بفعل المصلي ليس بفرض ولم يرو
عن ابي حنيفة بل هو حمل من ابي سعيد كما ذكرناه وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بما هو قربة وسيأتي حد
الفساد عنده في المسائل المذكورة في محله ان شاء الله تعالى وصحح الشارح وغيره قول الكرخي وفائدة الخلاف على رأي
البردعي تظهر فيما اذا سبقه الحدث بعد ما قعد قدر التشهد القعدة الاخيرة فان صلاته تامة عندهما وعند ابي حنيفة لا تتم صلاته
فرضا فيتوضأ ويخرج منها بفعل ينافيها فلو لم يتوضأ ولم يأت بالسلام حتى اتى بما ينافيها فسدت صلاته لا عندهما واتفقوا على الوضوء
والسلام كذا في غنية المصلي وشرحها وفيه نظر ثم اعلم ان هذه الفرائض المذكورة اذا اتى بها نائما فانها لا تحتسب بل
يعيدها كما اذا قرأ نائما او ركع نائما وهذه المسألة تكثر وقوعها لاسيما في التراويح كذا في غنية المصلي والحاصل انهم
اختلفوا في ان قراءة النائم في صلاة هل يعتد بها فقال نعم واختاره الفقيه ابو الليث لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ
في الصلاة تعظيما لامر المصلي واختار فخر الاسلام وصاحب الخلاصة وغيرهما انه لا يجوز وفي المحيط والمختار انه لا يجوز
لان الاختيار شرط اداء العبادة ولم يوجد حالة النوم قال في فتح القدير والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المنوط
قد وجد في ابتداء الصلاة وهو كاف الا ترى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انتهى وهذا يفيد انه لو ركع
او سجد حالة النوم يجزيه وقد نص على انه لا يجزيه قال في المنتقى ركع وهو نائم لا يجوز اجماعا ويقع على
القراءة والركوع والسجود بان كلا من الركوع ركن اصلي بخلاف القراءة لا تجزيه ومن هنا الحقها العلماء
جواز حالة النوم ايضا وان نص بعضهم على عدم جوازه واما القعدة الاخيرة فاما المصلي اذا نام في القعدة كلها
فلا ينبغي عليه ان يعيد قدر التشهد وان لم يعدها فسدت صلاته كما في جامع الفتاوى انه لو قعد قدر التشهد يعتد به
وعلل في الخلاصة الشيخ عبد العزيز البخاري بانها ليست بركن وبناؤها على الاستراحة فيليق بها النوم فتحرز ان يجب

في المحيط لو نام في ركوعه وسجوده لا يعيد شيئا لان الرفع والوضع حصل بالاختيار ثم اعلم انه متفرع على اشتراط الاختيار
في اداء هذه الافعال المفروضة ان النائم في الصلاة لو اتى بركعة تامة تفسد صلاته لانه زاد ركعة اي يعتد بها
والمسئلة في المحيط ايضا ومواجبها قراءة الفاتحة وقالت الائمة الثلاثة انها فرض لما في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم
لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وما في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم
اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة ثم اقرأ ما تيسر معك من القران فقد امر الله ورسوله
بقراءة القران مطلقا واتفق نص الكتاب القطعي بنص السنة فلا يجوز تقييد نص الكتاب القطعي بما رووه من
السنة مع ما فيه من كونه ظني الثبوت والدلالة او ظني الثبوت فقط بل على ان النفي متسلط على الكمال لا يقيد
اطلاق نص الكتاب بخبر الواحد نسخ له وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للقطعي بل يوجب العمل به وايضا ثبت عنه
المواظبة على قراءة الفاتحة فيها ولم يقم دليل على تعينها للفرضية والمواظبة وحدها كذلك من غير ترك ظاهر تفيد
الوجوب فلا تفسد الصلاة بتركها عامدا او ساهيا بل يجب عليه سجود السهو في السهو جبرا للنقصان الحاصل
بتركها سهوا والاعادة في العمد والسهو اذا لم يسجد لتكون مؤداة على وجه لا نقص فيه فان لم يعدها كانت مؤداة
اداء مكروها كراهة تحريم وهذا هو الحكم في كل واجب تركه عامدا او ساهيا وبهذا ظهر ضعف ما في المجتبى من قوله
قال اصحابنا اذا ترك الفاتحة في الصلاة يؤمر باعادة الصلاة ولو ترك قراءة السورة وقرأ ثلاث ايات فهو جيد
جدا ثم اعلم انهم قالوا في باب سجود السهو انه لو ترك اكثر الفاتحة عليه سجود السهو ولو ترك اقلها لا يجب
وظاهره ان الفاتحة بتمامها ليست واجبة وانما الواجب اكثرها ولا يعرى عن تأمل القنية خاف المصلي فوات
الوقت ان قرأ الفاتحة والسورة يجوز ان يقرأ في كل ركعة اية في جميع الصلوات ان خاف فوت الوقت بالزيادة
انتهى ثم الفاتحة واجبة في الاوليين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر والعيدين واما في الاخريين من الفرض
فسنة كما يأتي وضم سورة وعند الائمة الثلاثة سنة ولنا رواية الترمذي مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرأ
بالحمد وسورة في فريضة او غيرها اطلق السورة واراد بها ثلاث ايات لان اقل سورة في كتاب الله تعالى ثلاث
ايات قصار كسورة انا اعطيناك الكوثر ولم يرد السورة بتمامها بدليل ما سيأتي صريحا في كلامهم وهذا الضم واجب
في الاوليين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر كالفاتحة واما في الاخريين من الفرض فليس بواجب ولا سنة
بل هو مشروع فلو ضم السورة الى الفاتحة في الاخريين لا يكون مكروها كما نقله في غاية البيان عن فخر الاسلام وسيأتي
باوضح من هذا ان شاء الله تعالى وتعيين القراءة في الاوليين اي وتعيين الاوليين من الثلاثي والرباعية
المكتوبتين للقراءة المفروضة حتى لو قرأ في الاخريين من الرباعية دون الاوليين او في احدى الاوليين واحدى الاخريين
ساهيا وجب عليه سجود السهو بناء على ان محل القراءة المفروضة الاوليان عينا وهو الصحيح كما سيأتي بيانه في باب الوتر
والنوافل وعلى القول بعدم التعيين لا فرضا ولا واجبا لا يجب سجود السهو ثم اعلم ان مسئلة القراءة الواجبة لها واجبين
اخرين لم يذكرهما المصنف صريحا احدهما وجوب تقديم الفاتحة على السورة لثبوت المواظبة منه صلى الله عليه وسلم
لذلك حتى لو قرأ حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا ثم تذكر يقرأ الفاتحة ثم السورة ويلزمه سجود السهو في كلام المصنف
ما يشير الى ذلك قال وضم سورة لانه يفيد تقديم الفاتحة لان الضم الى شيء يقتضي تأخره عنه ثانيهما الاقتصار
في الاوليين على قراءة الفاتحة مرة واحدة في كل ركعة حتى اذا قرأها في كل ركعة منهما مرتين وجب عليه سجود السهو كذا
في الذخيرة وغيرها لكن في فتاوى قاضي خان تفصيل وهو انه اذا قرأها مرتين على الولاء وجب السجود وان فصل بينهما
بالسورة لا يجب واختاره في المحيط والظهيرية والخلاصة وصححه الزاهدي فما اشار اليه في الذخيرة من لزوم تأخير
الواجب وهو السورة على التقدير الاول دون الثاني فان الركوع ليس واجبا اثر السورة فانه لو جمع بين سور بعد
الفاتحة لم يجب عليه شيء ورعاية الترتيب في فعل مكرر اطلقه هنا وقيده في الكافي بالتكرر في كل ركعة
كالسجدة حتى لو ترك السجدة الثانية وقام الى الركعة الثانية لا تفسد صلاته وزاد عليه الشارح ان يكون متكررا

في جميع

في جميع الصلاة كعدد الركعات فانما يقضيه المسبوق بعد فراغ الامام او في صلاته حكما لا حقيقة وايضا يعود او في صلاته
مطلقا بل اولا في حق القراءة واخرها في حق التشهد على ما سيأتي ولا يصح ان يدخل تحت الترتيب الواجب اذ لا شيء
على المسبوق ولا نقص في صلاته اصلا فلذا اقتصر المصنف على التكرر في كل ركعة وانما كان واجبا لمواظبة النبي صلى
الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته وهو ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من
قوله ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ثم قال المصنف في الكافي اما ترتيب القيام على الركوع وترتيب الركوع
على السجود ففرض لان الصلاة لا توجد الا بذلك وهكذا ذكر الشارح وشراح الهداية وعللوا له بان ما اتحدت
شرعيته يراعى وجوده صورة ومعنى في محله لانه كذلك شرع فاذا غيره فقد قلب الفعل وعكسه وقلب
المشروع باطل ولا كذلك ما تعددت شرعيته وقال المصنف في كافيه من باب سجود السهو ان سجود السهو يجب
باشياء منها تقديم ركن بان ركع قبل ان يقرأ او سجد قبل ان يركع ثم قال واما التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب
واجبة عندنا خلافا لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب وهو ظاهر في التناقض على ما قيل وقد وقع نظيره
في الذخيرة حتى استدل به صدر الشريعة في شرح الوقاية على ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب بدليل وجوب
سجود السهو بتركه حتى قال وليس فيما ذكر قيد يوجب نفي الحكم على ما عداه فان مراعاة الترتيب في الاركان التي
لا تتكرر في كل ركعة واحدة ايضا واجب لانهم قالوا يجب سجود السهو بتقديم ركن واوردوا تكبيرة الركوع
قبل القراءة وسجدة السهو لا تجب الا بترك الواجب فعلم ان الترتيب بين الركوع والقراءة واجب مع انهما غير متكررين
في ركعة واحدة فعلم ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا ويخطر ببالي ان المراد مما تكرر في الصلاة احترازا عما
لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان مراعاة الترتيب في ذلك فرض انتهى
وليس كما ظن وليس بين الكلامين تناقض لان قولهم هنا بان هذا الترتيب شرط معناه ان الركن الذي يقع بوقعه يفسد
بتركه حتى اذا ركع بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع كما صرح به في النهاية فيلزمه اعادة السجود وقولهم في سجود
السهو بان هذا الترتيب واجب معناه ان الصلاة لا تفسد بترك الترتيب اذا اعاد الركن الذي اتى به فاذا
اعاده فقد ترك الترتيب صورة فيجب عليه سجود السهو للخلل الحاصل انه مشروع فرضا في الصلاة اربعة انواع ما يتحد
في كل صلاة كالقعدة او في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كلها كالركعات او في كل ركعة كالسجود فالترتيب
شرط في المتحد في كل الصلاة وجميع ما سواه مما يتعدد في كلها كالركعات او في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة حتى
لو تذكر بعد القعدة قبل السلام او بعده قبل ان يأتي بمفسد ركعة او سجدة صلبية او تلاوة فعلها واعاد القعدة
وسجد للسهو ولو تذكر ركوعا قضاه وقضى ما بعده من السجود او قياما او قراءة صلى ركعة تامة وكذا اشتراط الترتيب
بين ما يتحد في كل ركعة كالقيام والركوع وكذا قلنا انه لو ترك القيام والركوع انه يصلي ركعة تامة واذا عرف هذا
فقوله في النهاية الترتيب ليس بشرط بين ما يتعدد في كل الصلاة يعني الركعات او يتحد في كل ركعة وبين ما يتعدد
في كل ركعة ليس على اطلاقه بل بين السجود والمتحد في كل ركعة تفصيل ان كان سجودا ذلك الركوع فانه يجعل تابعا للركوع وسجودا
من ركعة واحدة فالترتيب شرط وان كان ركوعا من ركعة وسجودا من اخرى بان تذكر في سجدة ركوع ركعة قبل
ركوع هذه السجدة فقضى الركوع وسجدتيه وان تذكر على القلب بان تذكر في ركوع انه لم يسجد في الركعة قبلها سجد لها
وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه ففي الهداية انه لا يجب الاعادة بل تستحب معللا بان الترتيب ليس بفرض بين
ما يتكرر من الافعال والذي في فتاوى قاضي خان وغيره انه يعيد معللا بانه ارتفض بالعود الى ما قبله من الاركان لانه
قبل الرفع منه يقبل الرفض ولهذا ذكر هو فيما لو تذكر سجدة بعد ما رفع من الركوع انه يقضيها ولا يعيد الركوع لانه
بعد ما تم بالرفع لا يقبل الرفض فعلم ان الاختلاف في اعادة ما ليس مبنيا على اشتراط الترتيب وعدمه بل على ان الركن
المتذكر فيه هل يرتفض بالعود الى ما قبله من الاركان او لا الكافي لو ان رجلا افتتح الصلاة وقرأ وركع ولم يسجد
ثم قام فقرأ وسجد ولم يركع فانما صلى ركعة وكذلك ان ركع اولا ثم قرأ وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة وكذا الحكم

فقد اصاب حكم

ان سجد او لا سجدتين ثم قام فقرأ في الثالثة وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى ركعة واحدة
وكذلك انه ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى واحدة انتهى
كذا في فتح القدير ثم اعلم انه في كل موضع يشترط فيه الترتيب وبطلنا تفسد بتركه الركن الذي يعود فيه كما
قدمنا على تفسد الصلاة بالكلية ينظر ان كانت الزيادة ركعة تامة تفسد لما ان الركعة لا تقبل الرفض حتى يراعى
الترتيب المشروط برفعها واما ان كانت الزيادة دون الركعة فلا تفسد اليه اشار في النهاية وتعديل
الاركان وهو تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتى تطمئن مفاصله وادناه مقدار تسبيحة وهو واجب على تخريج الكرخي
وفرض على ما نقله الطحاوي عن الثلاثة والذي عليه الجم الغفير انه واجب عند ابي حنيفة ومحمد فرض عند ابي يوسف
مستدلين له ولمن وافقه بحديث المسيء صلاته قال ارجع فصل فانك لم تصل ثلاث مرات ثم امره به كالطمانينة
فالامر بالاعادة لا يجب الا عند فساد الصلاة ومطلق الامر يفيد الافتراض وبما اخرجه اصحاب السنن الاربعة مرفوعا
لا تجزي صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود ولهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا واللفظان خاصان معلوم معناهما فلا
تجوز الزيادة عليهما بخبر الواحد لانه لا يصلح ناسخا للكتاب ويصلح مكملا فيحمل امره بالاعادة والطمانينة على الوجوب
ونفيه للصلوة على نفي كمالها كنفي الاجزاء في الحديث الثاني على نفي الاجزاء الكامل ويدل عليه اخر حديث المسيء صلاته فانه
قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت شيئا من ذلك فقد نقصت من صلاتك والباطلة ليست صلاة
ولانه نبه عليه السلام بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي
في الصلاة وتقريره عليه السلام من الادلة الشرعية ويدل على وجوبها المواظبة عليها وبهذا يضعف قول الجرجاني وبهذا
سبيل حاله عن نبرها تعالى اي انخلاف ان لا تجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة ومن مشايخنا من
قال يلزمه ويكون الفرض هو الثاني والاشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم
ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب
الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه كذا في فتح
القدير وقد يقال ان قول ابي يوسف بالفرضية مشكل لانه وافقهما في الاصول ان الزيادة على الخاص بخبر الواحد
لا تجوز فكيف استقام له القول بالجواز هنا ولهذا والله اعلم قال المحقق بن الهمام ويحمل قول ابي يوسف بالفرضية
على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى ويؤيده ان هذا الخلاف لم يذكر في ظاهر الرواية على
ما قالوا كما في شرح منية المصلي ولهذا لم يذكر صاحب الاسرار خلاف ابي يوسف وانما قال علماؤنا الطمانينة
في الركوع والسجود وفي الانتقال من ركن الى ركن ليس بركن وكذا الاستواء بين السجدتين وبين الركوع والسجود انتهى
وينبغي ان يحمل ما ذهب اليه الطحاوي من الافتراض على الفرض العملي كما قررناه ليوافق اصول المذهب والا
فالاشكال اشد وقيد بالطمانينة في الاركان اي الركوع والسجود لان الطمانينة في القومة والجلسة سنة عند ابي
حنيفة ومحمد بالاتفاق وعند ابي يوسف فرض كما تقدم شرح الزاهدي بما يدل على وجوبها عندهما كوجوبها
في الاركان فانه قال وذكر صدر القضاة واتمام الركوع والكمال كل ركن واجب عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
والشافعي فرض وكذلك رفع الراس من الركوع والانتصاب والقيام والطمانينة فيه فيجب ان يكمل الركوع حتى يطمئن كل
عضو منه ويرفع راسه من الركوع حيث ينتصب قائما ويطمئن كل عضو منه وكذا في السجود ولو ترك شيئا من ذلك
ناسيا يلزمه سجدتا السهو ولو تركه عامدا يكره اشد الكراهة ويلزمه ان يعيد الصلاة انتهى وهو يدل على وجوب
القومة والجلسة وسياتي التصريح بسنيتهما ومقتضى الدليل وجوب الطمانينة في الاربعة ووجوب نفس
الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله وللامر في حديث المسيء صلاته فتاوى قاضي خان
في فصل ما يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته في قول ابي
حنيفة ومحمد وعليه السهو انتهى المحيط لو ترك تعديل الاركان او القومة التي بين الركوع والسجود ساهيا يلزمه

سجود

سجود السهو انتهى فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لان الكلام فيهما واحد والقول بوجوب الكل هو مختار
المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن امير حاج حتى قال انه الصواب والله الموفق للصواب والقعود الاول
لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه في جميع العمر وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام هنا
لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة فسبح به ولم يرجع صححه الترمذي ولو كان فرضا لرجع وما
في الكتاب من الوجوب قول الجمهور وهو الصحيح وعند الطحاوي والكرخي هو سنة البدايع واكثر مشايخنا
يطلقون عليها اسم السنة اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا او لان السنة المؤكدة في معنى الواجب وهذه القعدة
للفصل بين الشفعين واراد بالاول غير الاخير لا الفرد السابق اذ لو اريد به السابق لم يعم حكم القعدة الثانية
التي ليست اخيرة لان القعدة في الصلاة قد تكون اكثر من اثنين فان المسبوق بثلاثة في الرباعية يقعد ثلاث قعدات
كل من الاولى والثانية واجب والثالثة هي الاخيرة وهي فرض كما سياتي بيانه في مسايل المسبوق ان شا الله تعالى
ولم ار من نبه على هذا وسياتي ان شا الله تعالى عن خزانة الفقه ان القعود في الصلاة يتكرر عشر مرات
والتشهد اي الاول والثاني وفي بعض نسخ النقاية والتشهدان بلفظ التثنية للمواظبة الدالة على الوجوب ولقوله
صلى الله عليه وسلم لابن مسعود قل التحيات من غير تفرقة بين الاول والثاني واختار جماعة سنية التشهد في القعدة
الاولى للفرق بين القعدتين لان الاخيرة لما كانت فرضا كان تشهدها واجبا والاولى لما كانت واجبا كان تشهدها
سنة واجيب بمنع الملازمة فان التشهد انما هو ذكر مشروع في حالة مخصوصة واظب عليه النبي صلى الله
عليه وسلم في القعدتين فلذا كان الوجوب فيهما ظاهر الرواية وهو الاصح كما في المحيط والذخيرة وصرح به في الهداية
في باب سجود السهو وان كان سكت عنه في باب صفة الصلاة فقول بعض الشارحين ان صاحب الهداية جعله
سنة غير صحيح وغفلة عن تصريحه به في ذلك الباب ولعل صاحب الكتاب انما اتى بالتثنية للاشارة الى ان
كل تشهد يكون في الصلاة فهو واجب سواء كان اثنين او اكثر كما علمت في القعود ولفظ السلام للمواظبة
عليه وذهب الائمة الثلاثة الى افتراضه حتى قال النووي لو اخل بحرف من حروف السلام عليكم لم تصح صلاته كما
لو قال السلام عليك او سلامي عليكم لما اخرجه ابو داود وغيره عن علي مرفوعا مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير
وتحليلها التسليم ولنا ما في حديث ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بعد ان علمه التشهد اذا قلت هذا
او قضيت هذا فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد رواه ابو داود واطلق
بعض المشايخ اسم السنة عليه وهو لا ينافي الوجوب والخروج من الصلاة يحصل عندنا بمجرد لفظ السلام ولا يتوقف على
قوله عليكم وفي قوله لفظ السلام اشارة الى ان الالتفات به يمينا ويسارا ليس بواجب وانما هو سنة على ما سياتي والى
ان الواجب السلام فقط دون عليكم وقنوت الوتر اي وقراءة القنوت في الوتر واجبة وهذا عند ابي
حنيفة واما عندهما فهو سنة كنفس صلاة الوتر واستدل لوجوبه بانه يضاف الى الصلاة فيقال قنوت الوتر فدل انه
من خصايصها وخواصها بالوجوب او بالفرض وانتفى الثاني فتعين الاول ولا يخفى ما فيه فان هذه الاضافة لم تثبت من
الشارع حتى تفيد الاختصاص واستدل بعضهم بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن علي رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقول في اخر وتره اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فانه صريح في المواظبة على هذا القول وانت خبير بانه لا يدل على المطلوب وسياتي
شيء منه في بابه وان المراد بالقنوت الدعاء ولا يختص بلفظ حتى قال بعضهم الافضل ان لا يوقت دعاء ومنهم من قال ليس فيه
الا الدعاء المعروف اللهم انا نستعينك الى اخره واتفقوا على انه لو دعا بغيره جاز ولهذا قالوا من لا يحسن القنوت المعروف
يقول اللهم اغفر لي وتكبيرات العيدين اي والتكبيرات الزوايد في صلاتي العيدين وهي ثلاث في كل ركعة
واستدل للوجوب بالاضافة المتقدمة وفيه من البحث ما قدمناه وذكر في فتح القدير ان الاولى ان يستدل على
وجوب الاذكار المذكورة بالمواظبة المقرونة بالترك في التشهد للنسيان فلا [illegible] اعني الصلاة لكون فرضا

لشبث
اما في قنوت الوتر وتكبيرات العيدين فلان اصلهما ظني فلا يكون المواظبة فيهما محتاجة الى الاقتران بالترك
به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بحديث ابن مسعود فلم تتحقق بيانا لما تقرر جز الصلاة انتهى
وظاهره ثبوت المواظبة على القنوت وتكبيرات الزوايد من غير ترك حتى اثبت بها الوجوب وقد نازع
بعض في ذلك في باب صلاة الوتر بان الوارد مطلق المواظبة اعم من المقرونة بالترك احيانا وغير المقرونة ولا
دلالة للاعم على الاخص والا لوجب الكلمات الواردة عينا اوكلمات اولى من غير عالم ... وذكر في المستصفى ان
من الواجبات رعاية لفظ التكبير في تكبيرة الافتتاح في صلاة العيدين حتى يجب عليه سجود السهو اذا قال
الله اجل او اعظم يعني ساهيا بخلاف سائر الصلوات انتهى وسياتي بيان الخلاف في مراعات لفظة التكبير
للافتتاح في سائر الصلوات وان الراجح وجوبها فحينئذ لا فرق بين العيد وغيرها ومن الواجبات تكبيرة القنوت
وتكبيرة الركوع في الركعة الثانية من صلاة العيد ذكرهما الشارح في باب سجود السهو والجهر والاسرار
فيما يجهر ويسر للمواظبة على ذلك اطلقه اعتمادا على ما بينه في محله من ان المنفرد مخير فيما يجهر والحاصل ان الاخفا
في صلاة الجائفة واجب على المصلي اماما كان او منفردا وهي صلاة الظهر والعصر والركعة الثالثة من المغرب
والاخريان من صلاة العشاء وصلاة الكسوف والاستسقاء وهو واجب على الامام اتفاقا وعلى المنفرد على الاصح واما
الجهر في الصلاة الجهرية فواجب على الامام فقط وهو افضل في حق المنفرد وهي صلاة الصبح والركعتان الاوليان
من المغرب والعشاء وصلاة العيدين والتراويح والوتر في رمضان وسننها رفع اليدين للتحريمة للمواظبة
وهي وان كانت من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست بحامل الوجوب وقد وجد وهو تعليمه الاعرابي
من غير ذكر تاويله وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكي في الخلاصة خلافا في تركه فقيل ياثم وقيل لا
قال والمختار ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى فتح القدير وينبغي ان يجعل هذا القول محمل القولين فلا اختلاف
حينئذ ولا اثم لنفس الترك بل لان اعتياده للاستخفاف والا فمشكل او يكون واجبا انتهى والذي يظهر من كلام اهل المذهب
ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة المؤكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات الخمس قيل لا ياثم
والصحيح انه ياثم ذكره في فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة مع انها سنة مؤكدة على الصحيح وكذا في نظايره لمن تتبع
كلامهم ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك
الواجب وبهذا قال في شرح منية المصلي في هذه المسئلة ثم المراد بالاثم على هذا اثم يسير لما هو حكم هذه
السنة المواظب صلى الله عليه وسلم عليها على ما ذكره صدر الاسلام البزدوي انتهى فالحاصل ان القائل بالاثم في تركه الرفع
بناء على انه من سنن الهدى فهو سنة مؤكدة والقائل بعدمه بناه على انه من سنن الزوايد بمنزلة المستحب وقال في الذخيرة
وقد روي عن ابي حنيفة ما يدل على عدم الاثم فانه قال ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل انتهى
وبهذا اندفع ما في فتح القدير كما لا يخفى ونشر اصابعه وكيفيته اي لا يضم كل الضم ولا يفرج كل
التفريج بل يتركها على حالها منشورة كذا ذكره الشارح والظاهر ان المراد بالنشر عدم الطي بمعنى انه يسن ان
يرفعها منصوبتين لا مضمومتين حتى يكون الاصابع مع الكف مستقبلة للقبلة ومن السنن ان لا يطاطا
راسه عند التكبير كما في المبسوط وهو بدعة وجهر الامام بالتكبير لحاجته الى الاعلام بالدخول
والانتقال فيختص بالامام لان المؤتم والمنفرد لا يسن لهما الجهر لان الاصل في الذكر الاخفاء والحاجة لهما
الى الجهر والثناء والتعوذ والتسمية والتامين سرا للمنقول المستفيض على ما ياتي بيانه وقوله سرا
راجع الى الاربعة ووضع يمينه على يساره تحت سرته لما في صحيح مسلم عن وائل بن حجر انه قال ثم
وضع النبي صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على اليسرى يا تنعي به قول مالك بالارسال وعند الشافعي محله ما فوق
السرة تحت الصدر واستدل له النووي بما في صحيح ابن خزيمة عن وائل بن حجر قال صليت مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره ولا يخفى انه لا يطابق المدعي واستدل مشايخنا عن النبي صلى

الله

الله عليه وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جملتها وضع اليمين على الشمال تحت السرة لكن المخرجين لم يعرفوا فيه مرفوعا
وموقوفا تحت السرة ويمكن ان يقال في توجيه المذهب ان الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال ولم يثبت حديث
يوجب تعيين المحل الذي يكون فيه الوضع من البدن الا حديث وائل المذكور وهو مع كونه واقعة حال لا عموم لها يحتمل
ان يكون لبيان الجواز فيحال الى ذلك كما قال في فتح القدير على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم في القيام والمعهود
في الشاهد منه ان يكون ذلك تحت السرة فقلنا به في هذه الحالة في حق الرجل بخلاف المراة فانها تضع على صدرها
لانه استر لها فيكون في حقها اولى وتكبير الركوع لما روي انه عليه السلام كان يكبر عند كل رفع وخفض
والرفع منه اي الركوع وهو بالرفع عطفا على التكبير ولا يجوز جره لانه لا يكبر عند الرفع من الركوع وانما ياتي بالتسميع
وقد قدمنا ان مقتضى الدليل الوجوب لا السنة وهو رواية عن ابي حنيفة وتسبيحه ثلاثا اي تسبيح الركوع
واخذ ركبتيه بيديه وتفريج اصابعه لحديث انس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك
وتكبير السجود لما روينا قال الشارح ولو قال وتكبير السجود والرفع منه كان اولى لان التكبير عند الرفع وكذا
الرفع نفسه سنة انتهى لكن استفادة الحكمين من قوله والرفع منه محل النظر لانه ان قرئ بالرفع افاد سنية اصل
الرفع وان قرئ بالجر افاد سنية التكبير عند الرفع واما استفادتهما منه فلا وروي عن ابي حنيفة ان الرفع منه فرض وجه
الظاهر ان المقصود الانتقال وهو يتحقق بدونه بان يسجد على وسادة ثم تنزع ويسجد على الارض ثانيا قال الشارح
ولكن لا يتصور هذا الا على قول من لا يشترط الرفع حتى يكون اقرب الى السجود وتسبيحه ثلاثا لقوله عليه السلام
اذا سجد احدكم فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا ووضع يديه وركبتيه يعني حالة السجود وسياتي الكلام عليه
وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى والقومة والجلسة وتقدم ان مقتضى الدليل وجوبهما وفي
قوله القومة نوع اشكال فانه قد ذكر فيما تقدم من قريب ان الرفع من الركوع سنة وهو القومة فيكون تكرارا
كذا ذكر الشارح وقد يقال انه اراد بالقومة القومة من السجود فلا تكرار والقومة بخلاف الجلسة كما لا يخفى
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قول عامة السلف والخلف وقال الشافعي انها فرض يبطل
الصلاة بتركها وقد نسب قوم من الاعيان الامام الشافعي في هذا الى الشذوذ ومخالفة الاجماع منهم ابو جعفر
الطحاوي وابو بكر الرازي وابو بكر بن المنذر والخطابي والبغوي وابن جرير الطبري وهذه عبارة اجمع جميع
المتقدمين والمتاخرين من علماء الامة على ان الصلاة عليه غير واجبة في التشهد ولا سلف للشافعي في هذا
القول ولا سنة يتبعها انتهى فان تم هذا كان الاجماع هو الدليل على السنية لكن تعقب غير واحد دعوى الاجماع
بعدم التمام لان عن بعض الصحابة وبعض التابعين ما يوافق الشافعي واما موجب الامر في قوله تعالى صلوا عليه
فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة او خارجها لان الامر لا يقتضي التكرار وسياتي كيفيتها واحكامها ان شاء الله تعالى
والدعاء اي لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات لما في صحيح مسلم ثم يتخير من
المسئلة ما شاء ولما رواه الترمذي وحسنه مرفوعا عن ابي امامة قيل يا رسول الله اي الدعاء اسمع قال جوف الليل
الاخير ودبر الصلاة المكتوبات بناء على ان المراد بدبرها ما قبل الفراغ منها كما ذكره بعضهم اي الوقت الذي يليه
وقت الخروج منها لان دبر كل شيء منه ومتصل به وقد يراد بدبر الشيء وراءه وعقبه كما نصوا عليه ايضا فيكون
حينئذ المراد بدبرها الوقت الذي يلي وقت الخروج منها لكن عندنا السنة مقدمة على الدعاء الذي هو عقب الفراغ
وادابها نظره الى موضع سجوده اي في حال القيام واما في حالة الركوع فالى ظاهر قدميه وفي سجوده الى
ارنبته وفي قعوده الى حجره وعند التسليمة الاولى الى منكبه الايمن وعند الثانية الى منكبه الايسر لقوله عليه الصلاة
والسلام التثاوب في الصلاة من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم ما استطاع وفي الظهيرية فان لم يقدر غطاه
بيده او كمه للحديث واخراج كفيه من كميه عند التكبير لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه بالجبابرة
وامكن من نشر الاصابع الا لضرورة برد ونحوه ودفع السعال ما استطاع لانه ليس من افعال الصلاة

لان المقصود الخشوع وكذا ذكره عند البناء ورد كما ... فيه والمراد ...

ولهذا لو كان بغير عذر تفسد صلاته فيجتنبه ما امكن والقيام حين قيل حي على الفلاح لانه امر به فيستحب
المسارعة اليه اطلقه فشمل الامام والماموم ان كان الامام بقرب المحراب والا فيقوم كل صف ينتهي اليه الامام
وهو الاظهر وان دخل من قدام وقفوا حين يقع بصرهم عليه وهذا كله اذا كان المؤذن غير الامام فان كان واحدا
واقام في المسجد فالقوم لا يقومون حتى يفرغ من اقامته كذا في الظهيرية وشروع الامام اذا قيل قد
قامت الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يشرع اذا فرغ من الاقامة محافظة على فضيلة متابعة
المؤذن واعانة للمؤذن على الشروع معه ولهما ان المؤذن امين وقد اخبر بقيام الصلاة فيشرع عنده صونا لكلامه
عن الكذب وفيه مسارعة الى المناجاة وقد تابع المؤذن في الاكثر فيقوم مقام الكل الا انهم قالوا المتابعة في الاذان
دون الاقامة كذا ذكر الشارح وفيه نظر لما نقلناه في باب الاذان ان اجابة الاقامة مستحبة وفي الظهيرية ولو
اخر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة لا باس به في قولهم جميعا وهو في الفقه ما بين التشبيين وفي
الاصطلاح طائفة من المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب

وان اراد الدخول في الصلاة كبر اي تكبيرة الافتتاح فانها كما قدمناه وتقدم انه يكون شارعا بالنية عند التكبير
وان العاجز عن النطق لا يلزمه تحريك اللسان على الصحيح ومن سنن التكبير كما في البدائع والمحيط ورفع
يديه حذاء اذنيه لما روينا ولما رواه الحاكم وصححه عن انس قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر فحاذى
ابهاميه اذنيه وما رواه في حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه الى منكبيه محمول على حالة العذر
حين كانت عليهم الاكسية والبرانس في زمن الشتاء كما اخبر به وايل بن حجر رضي الله عنه على ما رواه الطحاوي عنه والمراد
بما روينا روس الاصابع وبما ثاني الكف والارساغ عملا بالدلايل بالقدر الممكن كما في البدائع واعتمده في فتح القدير اطلقه
فشمل المراة والرجل فالم يذكر حكم رفعها في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انها كالرجل فيه لان كفيها
ليسا بعورة وروى ابن مقاتل انها لا ترفع حذاء منكبيها لانه استر لها وصححه في الهداية ولا فرق بين الحرة والامة على الروايتين
والمراد بالمحاذاة ان يمس بابهاميه شحمتي اذنيه لتتيقن محاذات يديه اذنيه كما ذكره في التفاريد ولم يبين المصنف وقت
الرفع لانه عبر بالواو وهي لمطلق الجمع وفيه ثلاثة اقوال الاول انه يرفع مقارنا للتكبير وهو المروي عن ابي يوسف قولا
والمحكي عن الطحاوي فعلا واختاره شيخ الاسلام وقاضي خان وصاحب الخلاصة والتحفة والبدايع والمحيط حتى قال البقالي
هذا قول اصحابنا جميعا ويشهد له المروي عنه عليه السلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع وما رواه ابو داود
انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه مع التكبير وقضية المقارنة بان تكون بدايته عند بدايته وختمه عند ختمه
القول الثاني وقته قبل التكبير ونسبه في المجمع الى ابي حنيفة ومحمد وفي غاية البيان الى عامة علمائنا وفي المبسوط
الى اكثر مشايخنا وصححه في الهداية ويشهد له ما في الصحيح عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة
رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر القول الثالث وقته بعد التكبير فيكبر اولا ثم يرفع يديه ويشهد له ما في
صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى كبر ثم رفع يديه ورجح في الهداية ما صححه بان فعله نفي الكبرياء عن غيره تعالى
والنفي مقدم على الاثبات ككلمة الشهادة واورد عليه ان ذلك في اللفظ فلا يلزم في غيره ورد بانه لم يدع لزومه
في غيره وانما الكلام في الاولوية فعلى الاقوال الثلاثة روايته عنه عليه السلام يونس بانه صلى الله عليه وسلم فعل
كل ذلك ويترجح من بين افعاله هذه تقديم الرفع بالمعنى المذكور ويحمل ثم في قوله ثم رفع على الواو او على معنى قبل
لان الظروف ينوب بعضها عن بعض وقد يقال ان تقديم النفي في كلمة الشهادة ضرورة لانه لا يمكن التكلم بالنفي والاثبات
معا بخلاف ما نحن فيه وفي رواية انه كان يرفع مع التكبير ففي حكم في المقارنة وفي رواية انه كان يرفع ثم يكبر وعكسه يجوز
ان يكون فيه ثم بمعنى الواو وهو يصدق على القران كالترتيب فيحمل على القران جمعا بين الروايات واما الرجوع الى
المحكم راجح على المجمل كذا في شرح المنية وفيه بحث لان كلمة ثم موضوعة للترتيب مع التراخي واستعمالها بمعنى الواو مجاز
في ظاهره في معناها كما ان مع ظاهرة في القران وتكون بمعنى بعد مجازا كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا وكما في قوله انت

وفيه

فصل

الاذان

ثبات

طالق ثنتين مع عتق مولاك كما ذكروه في باب الطلاق فليست محكمة كما توهمه فالمعارضة بين الروايات ثابتة فالترجيح
بالمعنى المذكور اليه كما ذكره واما التشبيه بكلمة الشهادة فهو من باب التمثيل لا القياس انه سلط عليه ولو كبر ولم يرفع يديه
حتى فرغ من التكبير لم ياتي به لفوات محله وينبغي ان ياتي به على القول الثالث كما لا يخفى وان ذكره في اثناء التكبير رفع لانه
لم يفت محله وان لم يمكن الى الموضع المسنون رفعهما قدر ما يمكن وان امكنه رفع احدهما دون الاخرى رفعها وان
لم يمكنه الرفع الا بالزيادة على المسنون رفعهما كذا ذكر الشارح رحمه الله ولو شرع بالتسبيح او بالتهليل او
بالفارسية صح شروعه في المذكور الاول كما اذا كان المراد بها كل لفظ هو ثناء خالص دال على التعظيم وقال ابو يوسف لا يصير
شارعا الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهي خمسة الفاظ الله اكبر الله الاكبر الله الكبير الله كبير الله الكبار كما في الخلاصة
الا اذا كان لا يحسن التكبير او لا يعلم ان الشروع في الصلاة يكون به للحديث وتحريمها التكبير وهو حاصل بهذه الالفاظ
لان افعل وفعيل في صفاته تعالى سواء ولهما ان التكبير لغة التعظيم وهذه الالفاظ موضوعة له خصوصا الله اعظم
فكانت تكبيرا وان لم تكن بلفظ التكبير المعروف كما في البدايع والدليل على ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر سواء قوله
تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحيم فكذا
هذا فثبت بما قلنا ان الثابت بالنص ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم ولفظ التكبير ثبت بالخبر فيجب العمل به
حتى يكره افتتاح الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلنا في قراءة القرآن مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل كذا ذكره
في الكافي وهذا يفيد الوجوب وهو الاشبه بالمواظبة التي لم تقترن بترك فعلى هذا ما ذكره في التحفة والتجنيس والذخيرة
والنهاية من الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابي حنيفة فالمراد كراهة التحريم لانها في رتبة الواجب
من جهة الترك فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسي من ان الاصح انه لا يكره مستندا لما روي عن مجاهد قال كان
الانبياء يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ونبينا من جملتهم وهذا على تقدير صحته فالمراد غير نبينا صلى الله عليه
وسلم بدليل نقل المواظبة منه على لفظ التكبير ويضعف ايضا ما ذكره المصنف في المستصفى من ان مراعاة
لفظ التكبير في الافتتاح واجبة في صلوة العيد بخلاف ساير الصلوات لما علمت انها واجبة والظاهر انه مبني على
تصحيح السرخسي بدليل ما ذكره في الكافي واراد المصنف بالتسبيح والتهليل ما ذكرنا من اللفظ الدال على التعظيم
الخصوص من سبحان الله والحمد لله فافاد باطلاقه انه لا فرق بين الاسماء الخاصة والمشتركة حتى انه يصير شارعا
بالرحيم والكريم او اجل كما نص عليه في المحيط والبدايع والخلاصة وصرح في المجتبى بانه الاصح وافتى به المرغيناني
كما في الذخيرة عن فتاوى الفضلي انه لا يصير شارعا بالرحيم ضعيف وقيده في شرح المنية بان لا تقترن به
ما يفسد الصلاة اما اذا اقترن به ما كان كذلك فلا يصير شارعا اتفاقا كقوله العالم بالموجود والمعدوم واو
باحوال الخلق كما ان القول بانه لا يجوز بكل اسم مشترك مقيد بما اذا لم يقترن بما يزيل الاشتراك اما اذا قرن بما
يزيله مما لا يفسد الصلاة كقوله القادر على كل شيء والرحيم بعباده وعالم الغيب والشهادة فينبغي ان يصير
شارعا باتفاقهم على قولهما انتهى واشار بذكر التسبيح والتهليل الى انه لا يصير شارعا الا بجملة تامة فلا يصير شارعا
بالمبتدا وحده وهو ظاهر الرواية كما نقله في التجريد وعلله بان التعظيم الذي هو معنى التكبير حكم على المعظم فلا
بد من الخبر ومنهم من قال يصير شارعا بكل اسم مفردا او خبرا لا فرق بين الجلالة وغيرها وهو رواية الحسن وفرق
قاضي خان في فتاواه بين الفاظ فقال لو قال الله او الرب ولم يزد يصير شارعا ولو قال الكبير او الاكبر او قال اكبر
لا يصير شارعا قال في فتح القدير كان الفرق في الاختصاص الاطلاق وعدمه وفايدة الاختلاف تظهر في مسائل
منها ان الحايض اذا طهرت على عشر وفي الوقت ما يسع الاسم الشريف فقط تجب تلك الصلاة عليها على ظاهر
الرواية ويجب على تلك الرواية ومنها انه ينبغي فيما اذا ادرك الامام في الركوع فقال الله اكبر الا ان قوله الله كان
في قيامه وقوله اكبر كان في ركوعه انه يكون شارعا على رواية الحسن لا على الظاهر لكن الذي في الخانية والخلاصة انه
لا يكون شارعا ولم يحكيا غيره فكانهما بنياه على القول المختار ومنها ما لو وقع قوله الله مع الامام واكبر قبله لا يكون

بعث

بل

شارعا على الاظهر واما اذا شرع بالفارسية فانما يصح لما بيناه من ان التكبير هو التعظيم وهو حاصل باي لسان كان ولان
الامر في النصوص التعليل فلا يعدل عنه الا بدليل فهو كالايمان فانه لو آمن بغير العربية جاز اجماعا والخلاف المقصود
وكذا التلبية في الحج والسلام والتسمية عند الذبح بلا خلاف كما سيأتي ومحمد مع ابي حنيفة في العربية حتى يصير شارعا
بغير لفظ التكبير من العربية حيث دل على التعظيم ومع ابي يوسف في الفارسية حتى لا يكون شارعا في الصلاة
بها حيث كان يحسن العربية وعلى هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد وفي الاذان يعتبر المتعارف
بها جاز اي لو قرأ بالفارسية حالة العجز عن العربية فانه يصح وهذا بالاتفاق فقيد بالعجز لانه لو كان قادرا فانه لا يصح اتفاقا
على الصحيح وكان ابو حنيفة اولا يقول بالصحة نظرا الى عدم اخذ العربية في مفهوم القرآن ولذا قال تعالى ولو جعلناه قرآنا
اعجميا فانه يشكل بتسميته قرآنا ايضا لو كان اعجميا ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز وهو الحق لان المأمور
من القرآن باللام انما هو العربي في عرف الشرع وهو المطلوب في قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن واما قوله المنكر
فلو بعد فيه نقلا عن المفهوم اللغوي فيتناول كل نظم ... وما قيل النظم مقصود للاعجاز وحالة الصلاة المقصود من القرآن
فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها فمردود لانه معارضة للنص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وبهذا
التعليل يخبر بضعف الكلام في هذه المسئلة كثيرا اصولا وفروعا والتقييد بالفارسية ليس للاحتراز عن غيرها
فان الصحيح ان الفارسية وغيرها سواء في الحكم فكان المراد من الفارسية غير العربية ولا يجوز بالتفسير اجماعا لانه
كلام الناس وفي الهداية والخلاف في الجواز اذا اكتفى به والخلاف في عدم الفساد حتى اذا قرأ معه بالعربية قدر
ما تجوز به الصلاة جازت صلاته وفي فتاوى قاضي خان انها تفسد عندهما والتوفيق بينهما بحمل ما في الهداية على ما اذا
كان ذكرا او تنزيها ويحمل ما في الفتاوى على ما اذا كان المقروء من مكان القصص والامر والنهي كالقراءة الشاذة فانهم
صرحوا في الفروع انه لا يكتفى بها والفساد وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة تفسد بها فيحمل الاول على ما اذا كان ذكرا
والثاني على ما اذا كان غير ذكر كما بيناه في كتابنا المسمى بلب الاصول او ذبح وسمى بها يعني يصح اتفاقا لان
الشرط فيه الذكر وهو حاصل باي لسان كان لا باللهم اغفر لي اي لا يكون شارعا في الصلاة ولا مسميا على
الذبيحة بقوله اللهم اغفر لي لانه ليس ثناء خالصا بل مشوب بحاجته فيكون ... لانه لو قال اللهم اختلفوا فيه والصحيح الجواز
كذا في المحيط والخلاف مبني على معناه فعند سيبويه والبصريين معناه يا الله وضمت الهاء فيه بعد الفتحة التي تبنى
عليها المنادى والميم المشددة في آخره عوض عن حرف النداء المحذوف ولا يجمع بينه وبين حرف النداء الا لضرورة لئلا يجمع بين العوض
والمعوض ويصح الشروع به كما في يا الله كما في منية المصلي ولم يحك فيه خلافا فهذا ما كان معناه وعند الكوفيين معناه يا الله
امنا بخير اي اقصد ... فانه يحذف حرف النداء والجملة اختصارا لكثرة الاستعمال فانه بقيت ضمة الهاء على ما كانت
عليه وعوضت بالميم المشددة عن الجملة ويجوز الجمع بين حرف النداء والميم لانها ليست بعوض عنه ويرد هذا القول
بقوله تعالى واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك الآية لانه لا يسوغ ان يقال يا الله امنا بخير ان كان هذا هو
الحق من عندك فامطر الآية فلا جرم ان صحح المشايخ القول بالصحة ذكر في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ان فيه
قولا ثالثا وهو ان الميم المشددة كناية عن اسم الله تعالى قال فهذا يوجب ان يصح الشروع به ايضا انتهى ويشهد
له قول النضر بن شميل من قال اللهم فقد دعا بجميع اسمائه ولهذا قيل انه الاسم الاعظم واشار الى انه لو قال اللهم ارزقني
او قال استغفر الله او ادعو بالله او لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم او ما شاء الله لا قوة الا بالله فانه لا يصير شارعا
كما في المنية ولو قال بسم الله الرحمن الرحيم ففي المبتغى والمجتبى يجوز وفي الذخيرة لا يجوز معللا بان التسمية للتبرك
فكانه قال اللهم بارك لي في هذا الامر وظاهر كلام الشارح ترجيحه وفي شرح المنية انه الاشبه وينبغي ترجيح الجواز لانه
ذكر خالص بدليل التسمية على الذبيحة مع اشتراط الذكر الخالص فيها لقوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف
اي خالصا ووضع يمينه على يساره تحت سرته لما قدمناه ولم يذكر كيفية الوضع لانها لم تذكر في ظاهر الرواية
واختلفوا فيها والمختار انه يأخذ رسغها بالخنصر والابهام لانه يلزم من الاخذ الوضع ولا ينعكس وهذا لان الاخبار

اختلفت

اختلفت ذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين اولى ولم يذكر المصنف ايضا وقت الوضع
ففي ظاهر الرواية وقته كما فرغ من التكبير وهو سنة قيام له قرار فيه ذكر مسنون فيضع حالة الثناء وفي القنوت
وفي تكبيرات الجنازة وقيل سنة القراءة فقط فلا يضع في هذه المواضع واجمعوا انه لا يسن الوضع في القيام المتخلل
بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه وبهذا اندفع ما في فتح القدير من ان الارسال في القومة بناء على
الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها ذكر مسنون وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسبيح ليس سنة فيها بل في نفس الانتقال
اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه قل ما يقع التسبيح الا في القيام حالة الجمع بينهما انتهى لما علمت ان كلا
انما هو في قيام له قرار وفي التجنيس ولو ترك التسبيح حتى استوى قائما لا يأتي به كما لو لم يكبر حالة الانحطاط حتى ركع
او سجد تركه ويجب ان يحفظ هذا ويراعى كل شيء في محله انتهى وهو صريح في ان القومة ليس فيها ذكر مسنون
وذكر في شرح منية المصلي ان شيخ الاسلام ذكر في شرح كتاب الصلاة انه يرسل في القومة التي تكون بين الركوع
والسجود على قولهما ويعتمد على قول محمد وذكر في موضع اخر ان على قولهما يعتمد فان في هذا القيام ذكرا مسنونا وهو التسبيح
او التحميد وعلى هذا مشى صاحب الملتقط انتهى وهو مساعد لما بحثه المحقق انتهى وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم
اتفاق ابي حنيفة وصاحبيه على الصحيح وصحح في البداية جواب ظاهر الرواية مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم
انا معشر الانبياء امرنا ان نضع ايماننا على شمائلنا في الصلاة من غير فصل بين حال وحال على العموم الا ما خص بدليل
وذكر الشارح انه لا يضع في تكبيرات العيد وعند بعضهم انه سنة القيام مطلقا حتى يضع في الكل وحكى في البدائع
اختلاف المشايخ في الوضع فيما بين التكبيرات مستفتحا هو حال من الوضع اي يضع قائلا سبحانك
اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وقد تقدم انه سنة لرواية الجماعة انه كان صلى الله عليه وسلم
يقوله اذا افتتح الصلاة اطلقه فافاد انه يأتي به كل مصل اماما كان او ماموما او منفردا لكن قالوا المسبوق لا يأتي
به اذا كان الامام يجهر بالقراءة للاستماع وصححه في الذخيرة ثم سبحان في الاصل مصدر كغفران وهو لازم النصب باضمار
الافعال فانه منصوب باضمار فعله وهو سبح فمعنى سبحانك اسبح تسبيحا اي انزهك تنزيها وقيل اعتقد تنزيهك على
كل صفة لا تليق بك وبحمدك اي بحمدك فهو في المعنى عطف الجملة على الجملة ... الثانية كالاولى وابقى حرف
العطف داخلا على متعلقها مرادا به الدلالة على الحالية من الفاعل في موضع نصب على الحالية فكانه ... مشعر
بانه قد كان معنا جملتان طوى ذكر احداهما ... على انه لو قيل بحمدك بلا حرف العطف كان جائزا صوابا كما روي عن ابي حنيفة
لانه لا يخل بالمعنى المقصود والحاصل انه نفى بقوله سبحانك صفات النقص واثبت بقوله وبحمدك صفات الكمال
لان الحمد اظهار الصفات الكمالية ... يظهر وجه تقديم التسبيح على التحميد وتبارك لا يتصرف فيه ولا يستعمل الا لله
تعالى ذكره القاضي البيضاوي ولعل المعنى والله اعلم تكاثر خير اسمائك الحسنى وزادت على خير اسماء غيرك لدلالتها
على الذات السبوحية القدسية العظمى والافعال الجامعة لكل معنى اسنى وتعالى جدك اي ارتفع عظمتك او سلطانك
او غناك ولا اله غيرك في الوجود ذات المعبود بحق فبدأ بالتنزيه الذي يرجع الى التوحيد ثم ختم بالتوحيد ترقيا في الثناء
على الله عز وجل من ذكر النعوت السلبية والصفات الثبوتية الى غاية الكمال في الجلال والجمال وسائر الاتصاف
ويعم الانفراد بالالوهية وما يختص به من الاحدية والصمدية فهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم
واشار المصنف الى انه لا يزيد على الاستفتاح ... تعالى بدعاء التوجه وهو وجهت وجهي ... لا قبل الشروع ولا بعده
هو الصحيح المعتمد ونص في البدائع على ان عن ابي يوسف روايتين في رواية يقدم التسبيح على التوجه وصححه الزاهدي
وفي رواية ان شاء قدمه وان شاء اخره وقد روى البيهقي عن جابر مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما وهو
محمول على النافلة لان مبناها على التوسع ويدفعه ما رواه ابن حبان في صحيحه انه كان اذا قام للصلاة المكتوبة يجمع بينهما
ومنهم من اجاب بان ذلك كان في اول الامر ويدل عليه ان عمر رضي الله عنه جهر بالتسبيح فقط ليقتدي الناس به ويعلموه
فهو ظاهر في انه وحده هو الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم آخر الامر في الفرائض منية المصلي وان زاد وجل ...

ثناؤك لا يمنع وان سكت لا يومر به   الثاني انه لم يتعرض المشايخ لغير   البدايع انه ظاهر الرواية الاقتصار على المشهور وقد قالوا
ان الاولى تركه في كل صلاة نظرا الى المحافظة على المروي من غير زيادة عليه في خصوص هذا المحل وان كان ثناء على
الله تعالى ثم اعلم انه يقول في دعاء التوجه وانا من المسلمين ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ في فساد
صلاته والصحيح عدم الفساد وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ثبت في صحيح مسلم من الروايتين بكل منهما وتعليل الفساد   فيهما
بانه كذب مردود لانه انما يكون كذبا اذا كان مخبرا عن نفسه لا تاليا واذا كان مخبرا فالفساد عند الكل
ويتعوذ سرا اي يقول المصلي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو اختيار ابي عمرو وعاصم وابن كثير وهو المختار عندنا
وهو قول الاكثر من اصحابنا لانه المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم ولهذا ضعف ما اختاره في الهداية من
ان الاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القرآن يعني لان المذكور فيه فاستعذ بصيغة الامر من الاستعاذة واستعيذ
مضارعها فيتوافقان بخلاف اعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة وجوابه كما في فتح القدير ان لفظ استعيذ طلب العوذ
وقوله اعوذ امتثال مطابق لمقتضاه اما قربه من لفظه فمهدر   البدايع والاولى ان يزيد عليه ان الله هو السميع
العليم يعني كما هو اختيار نافع وابن عامر والكسائي لان هذه الزيادة من باب الثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل
الثناء وقد قدم المصنف انه سنة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اذا اردت قراءة
القرآن فاطلق المسبب على السبب وانما لم يكن واجبا لظاهر الامر لان السلف اجمعوا على سنيته كما نقله المصنف
في الكافي ولم يبق سنة الاجماع الذي هو الصارف للامر عن ظاهره وعلى القول بانه لا يحتاج الى سند بل يجوز ان يخلق الله   ولم يقيد
لهم علما ضروريا يستفيدون به الحكم فلا اشكال وروى ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي عن ابن مسعود اربع يخفيهن
الامام التعوذ والتسمية وآمين وربنا لك الحمد فقوله سرا عائد الى الاستفتاح والتعوذ   للقراءة فيأتي به
المسبوق لا المقتدي ويوخر عن تكبيرات العيد يعني ان التعوذ سنة القراءة فيأتي به كل قارئ للقرآن لانه شرع لها
صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان تبعا لها وهو قول ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف انه تبع للثناء وفائدة
الخلاف في ثلاث مسائل احدها انه لا يأتي به المقتدي عندهما لانه لا قراءة عليه ويأتي به عنده لانه يأتي بالثناء
ثانيها ان الامام يأتي بالتعوذ بعد تكبيرات الزوائد في الركعة الاولى عندهما ويأتي به الامام والمقتدي بعد
الثناء قبل التكبيرات عنده ثالثها ان المسبوق لا يأتي به للحال ويأتي به اذا قام الى القضاء عندهما وعنده يأتي به
مرتين عند الدخول بعد الثناء وعند القراءة وقد ذكر صاحب الهداية وجماعة الخلاف بين الصاحبين وابي يوسف
وفي عامة النسخ كالمبسوط والمنظومة وشروحها بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة بل ذكر ابو اليسر
روايته عن محمد كما عن ابي يوسف والله اعلم وصحح صاحب الخلاصة قول ابي يوسف انه تبع للثناء واشار المصنف
الى ان محل التعوذ بعد الثناء ومقتضاه انه لو تعوذ قبل الثناء اعاده بعده لعدم وقوعه في محله والى انه لو نسي التعوذ فقرأ
الفاتحة لا يتعوذ لفوات المحل وقيدنا بقراءة القرآن للاشارة الى ان التلميذ لا يتعوذ اذا قرأ على استاذه كما نقله   بتعوذه
في الذخيرة وظاهره ان الاستعاذة لم تشرع الا عند قراءة القرآن او في الصلاة وفيه نظر ظاهر وقد قدمنا ان المسبوق
لا يأتي بالثناء الا اذا كان امامه يجهر بالقراءة ويأتي به ايضا اذا قام الى قضاء ما سبق به وان ادرك الامام في الركوع
تحرى ان كان اكبر رأيه انه لو اتى به ادرك الامام في شيء من الركوع يأتي به قائما والا تابع الامام ولا يأتي بالثناء في ركوعه
لفوات محله فانه محل التسبيحات وانما يأتي بتكبيرات العيد فيه دون تسبيحاته لانها واجبة دونها وكذا لو ادرك
المسبوق الامام في السجدة فهو كالركوع واذا لم يدرك الامام في الركوع والسجود لا يأتي بهما لانه انفرد عن الامام بعد
الاقتداء بزيادة لم يعتد بها وان كانت غير مفسدة لما ان زيادة ما دون الركعة غير مفسد وان ادرك امامه في القعدة
فانه لا يأتي بالثناء بل يكبر للافتتاح ثم للانحطاط ثم يقعد وقيل يأتي بالثناء وينبغي ان يفعل كما في الركوع والسجود وان
لا فرق بين القعدة الاولى والثانية   ويسمي سرا في كل ركعة اي يسمي المصلي بان يقول بسم الله الرحمن الرحيم
هذا هو المراد بالتسمية واما في الوضوء والذبيحة فالمراد منها ذكر الله تعالى والمراد بالمصلي هنا الامام او المنفرد اما

المقتدي

المقتدي فلا دخل له فيها فانه لا يقرأ بدليل انه تقدم انه لا يتعوذ وقد عللها المصنف فيما سبق من السنن وهو المشهور عن اهل
المذهب وقد صحح الزاهدي في شرحه   القنية وجوبها في كل ركعة وصرح في باب سجود السهو بانه يلزمه السهو بتركها
وتبعه على ذلك ابن وهبان في منظومته قال وان الوجوب قول الاكثر والشارح الزيلعي في باب سجود السهو وعلله
في البدايع بما يفيده فانه قال روى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يأتي بها في كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد   بتعذيه
لان التسمية لم تجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا فمتى لزمه
قراءة الفاتحة يلزمه قراءة البسملة احتياطا انتهى وهذا كله ضعيف والمواظبة لم تثبت لما في مسلم عن انس صليت خلف   التسمية
النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وان كان قد اجاب
عنه ائمتنا بانه لم يرد نفي القراءة بل السماع للاخفاء بدليل ما رواه احمد عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم
وهو دليلنا على الاخفاء بها ولولا التصريح بلزوم السهو بتركها لقلت ان الوجوب في كلامهم بمعنى الثبوت واطلق فشمل
الصلاة الجهرية والسرية فما في منية المصلي من ان الامام اذا جهر لا يأتي بها واذا خافت يأتي بها غلط فاحش مخالف
لكل الروايات   وقوله في كل ركعة اي في ابتداء كل ركعة فلا تسن التسمية بين الفاتحة والسورة مطلقا عندهما وقال محمد
يسمي ان خافت لا ان جهر وصحح في البدايع قولهما والخلاف في الاستنان اما عدم الكراهة فمتفق عليه ولهذا صرح في الذخيرة
والمجتبى بانه ان سمى بين الفاتحة والسورة كان حسنا عند ابي حنيفة سواء كانت تلك السورة مقروءة سرا او جهرا
ورجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه الحلبي لشبهة الاختلاف في كونها اية من كل سورة وان كانت الشبهة في ذلك دون الشبهة
الناشئة من الاختلاف في كونها اية من الفاتحة وما في القنية من انه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة
فبعيد جدا كما ان قول من قال لا يسمي الا في الركعة الاولى قول غير صحيح بل قال الزاهدي انه غلط على اصحابنا غلطا فاحشا وفي
ذكر التسمية بعد التعوذ اشارة الى محلها فلو سمى قبل التعوذ اعادها بعده لعدم وقوعها في محلها ولو نسيها حتى فرغ من
الفاتحة لا يسمي لاجل فوات محلها   وهي اية من القرآن انزلت للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من
كل سورة بيان للاصح من الاقوال كما في المحيط وغيره ورد للقولين الاخيرين احدهما انها ليست قرآنا وهو قول بعض مشايخنا
لاختلاف العلماء والاخبار فيها فاورث شبهة ثانيهما انها من الفاتحة ومن كل سورة ونسب الى الشافعي ووجه الاصح اجماعهم
على كتابتها مع الامر بتجريد المصحف وقد تواترتها وهو دليل تواتر كونها قرآنا وبه اندفعت الشبهة للاختلاف
وانما لم يحكم بكفر منكرها لان الانكار القطعي لا يوجب الكفر الا اذا لم يثبت به شبهة قوية فان ثبتت فلا كما في البسملة
فالموجب للتكفير من انكر القرآن انكر ما تواتر كونه قرآنا واما البسملة فكما تواترت في المصحف ثبتت قرآنيتها وتواتر كونها قرآنا
في الاوائل لم تنقض جحدها فالتواتر المعتبر في القرآن تواتره في محله والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرآنا وبهذا اندفع
ما قيل من الاشكال في التسمية وهو انها ان كانت متواترة لزم تكفير منكرها ولم يكفر اتفاقا وان لم يكن متواترة
فليست قرآنا واشار بقوله اية الى انها في القرآن اية واحدة يفتتح بها كل سورة وعند الشافعية اية في السورة
والخلاف في غير البسملة التي في سورة النمل اما هي فبعض اية اتفاقا ومما استدل به لمذهبنا حديث قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي فاذا قال الحمد لله الى اخره فانه لم يذكر البسملة فدل انها ليست من الفاتحة وحديث عد سورة
الملك ثلاثين اية وهي ثلاثون بدونها والكلام في البسملة طويل بين الائمة واستفيد من كلام المصنف انه يحرم قراءتها
على الجنب والحائض وقيده في المحيط وغيره بان يقرأ على قصد القرآن ومقتضى كونها قرآنا ان يحرم على الجنب الا اذا
قصد الذكر او التيمن   المجتبى الاصح انها اية في حق حرمتها على الجنب لا في حق جواز الصلاة بها فان فرض القراءة ثابتة   والنهي
بيقين فلا يسقط بما فيه شبهة وكذا في المحيط   وقرأ الفاتحة وسورة او ثلاث ايات   اي وقرأ المصلي اذا
كان اماما او منفردا على وجه الوجوب ما ذكره وانما وجبا للمواظبة لكن الفاتحة اوجب حتى يومر بالاعادة بتركها
دون السورة كذا ذكره الشارح وقد تبع فيه القنية وفيه نظر ظاهر لان كلا منهما واجب اتفاقا وترك الواجب يثبت
كراهة التحريم وقد قالوا كل صلاة اديت مع كراهة التحريم يجب اعادتها فتعين القول بوجوب الاعادة عند تركه

المتواتر المعتبر في القرآن تواتره في محله والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرآنا

السورة وما تقوم مقامهما كترك الفاتحة مع الفاتحة آكد في الوجوب من السورة للاختلاف في ركنيتها دون السورة
والاكدية لا تظهر فيما ذكره لان وجوب الاعادة حكم ترك الواجب مطلقا لا الواجب المتاكد وانما تظهر في الاثم
لانه متفاوت بالتشكيك كما قدمناه والثلاث آيات القصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا هنا وكذا الاية
الطويلة تقوم مقامها ثم ترك الفاتحة فان قرا القدر المسنون كما سيأتي فقد خرج عن كراهة التنزيه ايضا والا
فقد ارتكبها كما صرح به في شرح منية المصلي فمن قال خرج عن الكراهة اذا قرا الواجب اراد التحريمية ومن قال
لا خرج عنها اراد التنزيهية واتى الامام والماموم سرا لحديث اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه
تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الشيخان وهو مفيد تامينهما لكن في حق الامام بالاشارة لانه لم يسق له
النص وفي حق الماموم بالعبارة لانه سيق لاجله وبهذا ضعف رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الامام لا يؤمن وروى ابو داود
وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال امين وخفض بها صوته ولو قال المصنف وامن المصلي والجميع كما في الحاوي القدسي لكان
اولى ليشمل المنفرد فانه يؤمن ايضا لرواية مسلم اذا قال احدكم في الصلاة امين الحديث قال عبد الحق في هذه الرواية
اندراج المنفرد والحلف في اخفائها فتشمل الصلاة الجهرية والسرية ولكل مصل لكن اختلفوا في تامين الماموم اذا كان الامام
في السرية وسمع الماموم تامينه منهم من قال يقول كما هو ظاهر الكتاب ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر لا عبرة به
بعد الاتفاق على انها ليست من القران وفي امين اربع لغات اشهرهن امين بالمد والتخفيف والثانية بالقصر
والتخفيف ومعناه استجب وقد علم مما ذكرنا ان الماموم لا يقولها الا اذا سمع الامام لا مطلقا فليس هو كالامام مطلقا
كما هو ظاهر المختصر والثالث بالامالة والرابع بالمد والتشديد فالاوليان مشهورتان والاخريان حكاهما الواحدي
في البسيط وبهذا كان المفتى به عندنا انه لو قال امين بالتشديد لا تفسد لما علمت انها لغة ولانه موجود في القران
ولانه دعاء كما قال الحلواني ان معناه ندعوك قاصدين اجابتك لان معنى امين قاصدين وانكر جماعة من مشايخنا
كونها لغة وحكي بفساد الصلاة ومن الخطأ في استعمالها امن بالتشديد مع حذف الياء مقصورا او ممدودا والابعاد
فساد الصلاة فيها وكبر بلا مد وركع لما في الصحيح عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام
الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا لك
الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا ثم يكبر حين يرفع راسه ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها حتى يقضيها ويكبر حين يقوم
من الثنتين بعد الجلوس ومعنى قوله بلا مد حذفه وعدم تطويله وهو معنى ما ورد التكبير جزم وحاصله الامساك
عن اشباع الحركة والتعمق فيها والاضراب عن الهمزة المفرطة والمد الفاحش المسوط لو مد الف الله لا يصير شارعا
وخيف عليه الكفر ان كان قاصدا وكذا لو مد الف اكبر او باءه لا يصير شارعا لان اكبار جمع كبر وهو الطبل وقيل اسم
للشيطان ولو مد هاء الله فهو خطأ لغة وكذا لو مد راءه ومد لام الله صواب وجزم الهاء خطأ لانه لم يجئ الا في ضرورة
الشعر وقد بحث الاكمل في العناية في قولهم انه اذا مد الهمزة من الله لا تفسد ويكفر ان تعمده للشك بان الهمزة
يجوز ان تكون للتقرير فلا يكون هناك لا كفر ولا فساد انتهى وفيه نظر لان ابن هشام في المغني قال والرابع التقرير
ومعناه حملك المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته ونفيه يجب ان يليها الشيء الذي تقرر به
تقول في التقرير بالفعل اضربت زيدا وبالفاعل اانت ضربت زيدا وبالمفعول ازيدا ضربت كما يجب ذلك في المستفهم
عنه انتهى وليس الله اكبر من هذا القبيل اذ ليس هنا مخاطب حال التحقق لكن ذكر في المطول ان التقرير يقال على
التحقيق والثبوت ويقال على حملك المخاطب الخ ولعل الاكمل اراد المعنى الاول وقد تبع المصنف القدوري في التعبير
بالواو في قوله وركع المحتمل للمقارنة وقد جاء في بعض الروايات يكبر ثم يهوي وعبارة الجامع الصغير ويكبر مع
الانحطاط قالوا وهو الاصح لئلا تخلو حالة الانحناء عن الذكر ولما قدمناه من حديث الصحيح وقال بعضهم يسن التكبير
عند الخرور ابتداء او عند اول الخرور وفراغه عند الاستواء كذا في الخلاصة وليس هذا مواقفا لما في الجامع لانه يلزم
منه ان يكون فراغه عند الاستواء كذا في الخلاصة ويركع حين يفرغ من القراءة وهو منتصب هو المذهب الصحيح انتهى واحترز

بدعن

بدعن ما حكاه في منية المصلي عن بعضهم انه اذا اتم القراءة حالة الخرور لا باس ان يكون ما بقي من القراءة حرف او كلمة لكن ذكر
في المحيط وغيره ان منها ان يتم القراءة في الركوع وركع ووضع يديه على ركبتيه وفرج اصابعه كما رواه انس من
فعله صلى الله عليه وسلم واشار الى ان التطبيق المروي عن ابن مسعود منسوخ وهو ان يضم احدى الكفين الى الاخرى
ويرسلهما بين فخذيه كما في الصحيح فتح القدير وهو يعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه واحناؤهما شبه القوس كما تفعل
عامة الناس مكروه ذكره في روضة العلماء وانما يفرج بينهما لانه امكن من الاخذ بالركب ولا يندب الى التفريج الا في هذه
الحالة ولا الى الضم الا في حالة السجود وفيما عدا ذلك يترك على العادة وبسط ظهره وسوى راسه بعجزه فانه سنة
كما صح عنه صلى الله عليه وسلم فلهذا لا يرفع راسه ولا يخفضه المجتبى والسنة في الركوع الصاق الكعبين واستقبال الاصابع
للقبلة وسبح فيه ثلاثا اي في ركوعه بان يقول سبحان ربي العظيم لحديث ابن ماجه اذا ركع احدكم فليقل سبحان
ربي العظيم ثلاث مرات وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا وذلك ادناه وفي صحيح مسلم انه صلى الله عليه
وسلم كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى وفي سنن ابي داود لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم ولظاهر هذا الامر روي عن ابي مطيع
البلخي ان التسبيحات ركن فلو تركها لا تجوز صلاته كما في الذخيرة والذي في البدائع عنه ان من نقص في تسبيحات الركوع
والسجود لا تجوز صلاته قال وهذا فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلق عن قيد التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر
الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان انتهى وقد بحث فيه العلامة ابن امير حاج الحلبي
بانه لا يتعين العمل بالدليلين في جعل التسبيح سنة بل يكون ذلك ايضا في جعله واجبا والمواظبة الظاهرة من حاله صلى الله عليه
وسلم والامر به منتظمان على الوجوب فينبغي اذا تركه سهوا ان يجبر بالسجود واذا تركه عمدا يؤمر بالاعادة ونقل ابن
هبيرة وغيره انه مرة واحدة في كل منها والتسبيح والتحميد وسؤال المغفرة بين السجدتين والتكبير واجب في الرواية
المشهورة عن احمد الا انه ان ترك شيئا منها عمدا بطلت صلاته وسهوا لا ويسجد للسهو انتهى وقد يقال الاوجه ان لا يكون واجبا
عندنا لوجود معارض وهو انه عليه السلام لم يذكر للاعرابي حين علمه ولو كان واجبا لذكره له والمواظبة لم تنقل صريحا وهذا
المعارض منع من القول بظاهر الامر فلهذا كان الامر للاستحباب كما صرح به غير واحد من المشايخ نعم يقال المراد من
الكراهة في قولهم لو ترك التسبيحات اصلا او نقص عن الثلاث فهو مكروه كراهة التنزيه لانها في مقابلة المستحب واختلف
في معنى قوله وذلك ادناه فقيل ادنى كمال السنة وقيل ادنى القول المسنون والاول اوجه وعلى كل فالزيادة على الثلاث
افضل ويستحب ان يختم على وتر خمس او سبع او تسع لحديث الصحيح ان الله وتر يحب الوتر وينبغي للامام ان لا يطيل على وجه
يمل القوم لانه سبب التنفير وانه مكروه ولهذا قال الاسبيجابي ولو كان اماما يقولها ثلاثا ثلاثا وقال بعضهم يقولها اربعا حتى
يتمكن المقتدي من الثلاث ولو اطال الركوع لادراك الجائي لا تقربا لله تعالى فهو مكروه الذخيرة والبدائع وغيرهما قال
ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن ذلك فقال اخشى عليه امرا عظيما يعني الشرك وقد وهم بعضهم في فهم كلام الامام رحمه الله
فاعتقد منه ان يصير المنتظر مشركا يباح دمه فافتى باباحة دمه وهكذا ظن صاحب منية المصلي فقال يخشى عليه الكفر ولا
يكفر وكل منهما غلط ولم يرده الامام رحمه الله بل اراد انه يخاف عليه الشرك في عمله الذي هو الرياء وانما لم يقطع بالرياء في عمله
لما انه غير مقطوع به لوجود الاختلاف فانه نقل عن الشعبي انه لا باس به وهو قول الشافعي في القديم وقد نهى الله عن
الاشراك في العمل بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه الاية واعجب منه ما نقله في المجتبى عن البلخي انه تفسد صلاته
ويكفر ثم نقل بعده عن الجامع الاصغر انه ماجور على ذلك بقوله وتعاونوا على البر والتقوى وعن ابي الليث انه حسن
وعنه التفصيل بين ان يعرف الجائي فلا او لا فنعم واشار المصنف الى انه لا ياتي في ركوعه وسجوده بغير التسبيحات وما ورد
في السنة من غيرها فمحمول على النوافل تهجدا او غيره ولو رفع راسه قبل ان يتم الماموم التسبيحات فيه روايتان اصحهما
وجوب المتابعة بخلاف ما لو سلم قبل ان يتم المقتدي التشهد فانه لا يتابعه لان قراءة التشهد واجبة كذا في فتاوى
قاضي خان ثم رفع راسه اي من الركوع وقد تقدم حكم هذا الرفع في عد الواجبات واكتفى الامام

افتحهن

مع الثلاثة

وقيل ادنى كمال التسبيح
علي قول بعضهم

الامام

بالتسميع والمؤتم والمنفرد بالتحميد لحديث الصحيح اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فقسم بينهما والقسمة تنافي
الشركة فكان حجة على ابي يوسف ومحمد القائلين بان الامام يجمع بينهما استدلالا بانه عليه السلام كان يجمع بينهما لان
القول مقدم على الفعل وحجة على الشافعي في قوله ان المقتدي يجمع بين الذكرين ايضا وحكاه الاقطع رواية عن ابي حنيفة
وهو غريب فان صاحب الهداية نقل انه لا ياتي بالتسميع بلا خلاف بين اصحابنا واما المنفرد ففيه ثلاثة اقوال الاول انه
ياتي بالتسميع لا غير وهو رواية المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وينبغي ان لا يعول عليها ولم ار من صححها الثاني انه
ياتي بالتحميد لا غير وصححه المصنف في الكافي وقال في المبسوط هو الاصح وعليه اكثر المشايخ واختاره الحلواني والطحاوي
لان التسميع حث لمن خلفه على التحميد وليس معه احد يحثه عليه فلا ياتي بالتسميع الثالث يجمع بينهما وصححه صاحب الهداية
وقال الصدر الشهيد وعليه الاعتماد واختاره صاحب الهداية لانه قد صح من فعله عليه السلام انه كان يجمع بينهما
ولا محمل له سوى حالة الانفراد ثم فيقابله ومن القول الثابت له الصحيح في حق الامام والمأموم وقيده في غاية البيان
بانفراده بصلاة النفل لانه كان مواظبا على الجماعة في الفرض وحيث اختلف التصحيح تحمل رأيت فلا بد من الترجيح فالمرجح من
جهة المذهب ما في المتن لانه ظاهر الرواية كما صرح به قاضي خان في شرحه والمرجح من جهة الدليل ما صححه في الهداية
المنية اما المنفرد فيقول سمع الله لمن حمده فاذا استوى قال ربنا لك الحمد في الجواب الظاهر وهو الصحيح انتهى جامع
التمرتاشي فان لم يات بالتسميع حالة الرفع لم يات به حالة الاستواء وقيل ياتي بهما والمراد بالتسميع سمع الله لمن حمده ومعناه
قبل الله حمد من حمده وقيل اجاب وقيل غفر له والهاء في حمده للكناية كذا في المستصفى وذكر في الفوائد الحميدية انها
للسكتة والاستراحة والمراد بالتحميد واحد من اربعة الفاظ افضلها اللهم ربنا ولك الحمد كما في المجتبى ويليه اللهم ربنا لك
الحمد ويليه المعروف ربنا لك الحمد وفي المحيط افضلية الثاني فيحمل على افضلية ما بعده لا على الكل كما لا يخفى بما صرح وابد
من زيادة الواو توجب الافضلية واختلفوا فيها فقيل زائدة وقيل عاطفة تقديره ربنا حمدناك ولك الحمد واعلم ان
المشهور من المتن انه لا يكبر حال الارتفاع وهو الموافق لما ذكر في خزانة الفقه ان تكبيرات الفرائض في اليوم والليلة اربع
وستون وانما يستقيم هذا اذا لم يكن عند الرفع تكبير لكن ذكر في المحيط وروضة الناطفي انه يكبر حالة الارتفاع لما روي
انه عليه السلام وابا بكر وعمر وعليا كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع كما رواه الطحاوي ويمكن ان يجاب عن الحديث
بان المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى توفيقا كذا في المجتبى ثم كبر ووضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه
بين كفيه بعكس النهوض كما كان يفعله عليه السلام كما رواه ابو داود ولحديث الترمذي كان عليه السلام وضع وجهه
بين كفيه وافاد انه اذا اراد السجود وضع اولا ما كان اقرب الى الارض فيضع ركبتيه اولا ثم يديه ثم جبهته واذا
اراد الرفع يرفع اولا جبهته ثم انفه ثم يديه ثم ركبتيه وهذا كله عند الامكان متخففا فانه يضع اليدين قبل
الركبتين ويقدم اليمنى على اليسرى وسجد بانفه وجبهته اي يسجد عليهما لتحصيل الاكمل والانف اسم لما صلب
واما ما لان منه فلا يجوز الاقتصار عليه باجماعهم كما نقله غير واحد والجبهة اسم لما يصيب الارض مما فوق الحاجبين
الى قصاص الشعر حالة السجود وعرفها بعضهم بانها ما اكتنفه الجبينان اعلم ان المامور به في كتاب الله تعالى انما
هو السجود وهو في اللغة يطلق على طأطأة الراس والانحناء والخضوع والتواضع كسجدة النخل بالثمر والتحية كالسجود لآدم
تكرمة له كذا في ضياء الحلوم وفي الشريعة وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه فخرج الخد والذقن والصدغ ومقدم
الراس فلا يجوز السجود عليه وان كان من عذر بل يجب الايماء بالراس ولعله انما قال تعالى يخرون للاذقان سجدا مع ان
الذقن ليس محل السجود لان الساجد اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن وهو مجمع اللحيين ووضع بعض الوجه يتحقق بالانف
كما بالجبهة يجوز بالجبهة وحدها على ما عليه الجم الغفير من اهل المذهب وما في المفيد والمزيد من انه لا يتأدى الفرض عنده الا
بهما فمحمول على خلاف المشهور عنه وانما محل الاختلاف في الاقتصار على الانف فعنده يجوز مطلقا وعندهما لا يجوز الا
من عذر بالجبهة كما صرح به صاحب الهداية والوجه ظاهر للامام رحمه الله لان المامور به السجود وهو ما قلناه واما ما في الصحيحين
مرفوعا امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واشار بيده الى انفه واليدين والركبتين واطراف القدمين ولا نكف الثياب

والشعر

١١١

والشعر فلا يفيد الافتراض لانه ظني الثبوت وظني الدلالة على خلاف فيه بناء على ان لفظ امرت مستعمل في الوجوب والندب
الذي هو الاعم يعني طلب مني ذلك اما في الندب او الوجوب فقولهما بالافتراض مشكل لانه يلزم منها الزيادة على
الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع في الاصول كابي حنيفة ومحمد كما قال المحقق ابن الهمام فحمل بعض المتاخرين الفتوى على
الرواية الاخرى الموافقة دراية والمنقول من الروايات عنه او لو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من عذر على وجوب الجمع
كان احسن في رفع الخلاف بناء على حملنا الكراهة عليه منه من كراهة التحريم ولم يخرجا عن الاصول التي هي الكامل انه
لا خلاف بينهم فقول الامام بكراهة الاقتصار على الانف المراد بالكراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب وقولهما
بعدم الاجزاء المراد به عدم الحل وهو كراهة التحريم فالسجود على الجبهة واجب اتفاقا لانه مقتضى الحديث والمواظبة
المروية في سنن الترمذي كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد مكن جبهته وانفه بالارض وقال حديث حسن صحيح
وهكذا في صحيح البخاري لكن هذا يقتضي وجوب السجود على الانف كالجبهة لان المواظبة المنقولة تجمعهما مع ان المنقول
في البدائع والتحفة والاختيار عدم الكراهة بترك السجود على الانف وظاهر ما في الكتاب يخالفه فانه قال وكره اي
الاقتصار على احدهما سواء كان الجبهة او الانف وهي عند الاطلاق منصرفة الى كراهة التحريم وهكذا في المفيد والمزيد
فالقول بعدم الكراهة ضعيف وخرج ايضا بقولنا مما لا سخرية فيه اذا رفع قدميه في السجود فانه لا يصح لان السجود مع
رفعهما بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع اصبع واحدة فلو لم يضع الاصابع اصلا ووضع ظهر
القدم فانه لا يجوز لان وضع القدم بوضع الاصبع واذا وضع قدما ورفع اخرى جاز مع الكراهة من غير عذر كما افاده قاضي خان
وذهب شيخ الاسلام الى ان وضعهما سنة فتكون الكراهة تنزيهية والاوجه على منوال ما سبق هو الوجوب فتكون
الكراهة تحريمية لما سبق من الحديث وذكر القدوري ان وضعهما فرض وهو ضعيف قال في التجنيس والخلاصة وعليه فتوى
مشايخنا منية المصلي ليس بواجب عندنا واختار الفقيه ابو الليث الافتراض وصححه في العيون والدليل عليه ان
القطعي انما افاد وضع بعض الوجه على الارض دون اليدين والركبتين والظني المتقدم لا يفيده لكن مقتضاه ومقتضى
المواظبة الوجوب وقد اختاره المحقق في فتح القدير وهو ان شاء الله تعالى اعدل الاقوال الموافقة للاصول وان صرح
كثير من مشايخنا بالسنية ومنهم صاحب الهداية المجتبى يسجد على طرف من اطراف جبهته يجوز انتهى وظاهر
ما في التجنيس يخالفه فانه قال اذا وضع من الجبهة مقدار الانف لا يجوز عند ابي حنيفة لان الانف عضو كامل وذلك
المقدار من الجبهة ليس بعضو كامل والا كثر منها انتهى الا ان يحمل الطرف على الاكثر كما لا يخفى او بكور عمامته
اي كره السجود عليه وهو دور من ادوارها بالعمامة وكورها ادارها على راسه وهذه العمامة عشرة اكوار او عشرون
كورا كذا في المغرب وهو بفتح الكاف كما ضبطه ابن امير حاج لحديث الصحيح كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم
في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن جبهته من الارض بسط ثوبه فسجد عليه وذكر البخاري في صحيحه قال
الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه في كمه واما كراهته لما فيه من ترك نهاية التعظيم اصلا مبطل
للصلاة وقد نبه العلامة ابن امير حاج تنبيها حسنا وهو ان صحة السجود على الكور اذا كان الكور على الجبهة او
بعضها اما اذا كان على الراس فقط وسجد عليه ولم تصب جبهته الارض على القول بتعينها ولا انفه على القول بعدم
تعينها فان الصلاة لا تصح لعدم السجود على محله وكثير من العوام يتساهل في ذلك فيظن الجواز والظاهر ان
الكراهة تنزيهية لنقل فعله صلى الله عليه وسلم والصحابة به من السجود على العمامة تعليما للجواز فلم تكن تحريمية
وقد اخرج ابو داود عن صالح بن حيوان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسجد وقد اعتم على جبهته
فحسر عن جبهته ارشادا الى ما هو الافضل والاكمل ولا يخفى ان محل الكراهة عند عدم العذر اما معه فلا وفي كلام المصنف
اشتباه فانه جعل الكراهة في الاقتصار على احدهما وفي السجود على الكور واحدة وقد حققنا انها تحريمية في الاول
وتنزيهية في الثاني فيراد بالكراهة طلب الكف عن فعلهما طلبا غير جازم سواء كان في الفعل اثم او لا واشار بالكور الى انه
لو حال بينه وبين الارض متصل به فان حكمه كذلك يعني الصحة كما لو سجد على فاضل ثوبه او كمه او على مكان طاهر

وأما اليدان والركبتان فظاهر الرواية عدم افتراض وضعهما

وما في التجنيس من التعليل بترك التعظيم راجع الى ... التعظيم

لو يسجد عليه لا بسطه

واما الكراهة ففي الذخيرة والمحيط اذا بسط ليتقي التراب عن وجهه كره ذلك لانه نوع تكبر وان بسط ليتقي التراب
عن عمامته او ثيابه لا يكره لعدمه ونص قاضي خان في فتاواه على انه لا باس به ولم يذكر كراهة الزاد لو سجد على كمه ان كان ثمة
تراب او حصاة لا يكره لدفع الاذى عن نفسه وان لم يكن جاز ويكره والتوفيق بينهما بحمل ما في الذخيرة على ما اذا لم
يخف ضررا وقصد الترفع فيكره وحمل ما ذكره قاضي خان على ما اذا لم يكن ترفعا وان لم يخف اذى فيكره تنزيها
وهي ترجع الى خلاف الاولى وكلمة لا باس غالبا فيما تركه اولى وحمل ما في الزاد على ما اذا لم يكن ترفعا وخاف الاذى
فيكون مباحا وقيد بكون ما تحته طاهرا لانه لو بسط كمه على نجاسة فالصحيح عدم الجواز وذكر الكمال مع انه لو
سجد على حائل بينه وبين الارض منفصل عنه فانه يصح بالاولى كالسجادة والحصير وذكر الاكمل في تقريره ان
الاولى للامام ومن يقتدى به كالمفتي ترك السجادة حتى لا يحمل العوام على ما فيه حرج عليهم بخلافه في الخلوة ومن
لا يقتدى به وحمله البزازي على زمانهم اما في زماننا فالاولى الصلاة عليها لان الناس تهاونوا في امر الطهارة
والاصل كما انه يجوز السجود على الارض يجوز على ما هو بمعنى الارض مما تجد جبهته حجمه وتستقر عليه وتفسير
وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا يتسفل راسه ابلغ من ذلك فصح السجود على الطنفسة والحصير والحنطة والشعير والسرير
والعجلة ان كانت على الارض بخلاف ما اذا كانت على ظهر الحيوان لان قرارها حينئذ على الحيوان كالبساط المشدود
بين الاشجار ولو سجد على ظهر رجل ان كان للضرورة بان لم يجد من الارض موضعا يسجد عليه والمسجود على ظهره في الصلاة
جاز وان لم يكن في الصلاة او وجد فرجة لا يجوز لعدمها وقيد في الواقعات بان يكون صلاتهما متحدة حتى لو سجد على
ظهر من يصلي صلاة اخرى لا يجوز لعدمها وعليه مشى في الخلاصة وفتح القدير وشرط في المجتبى شرطا اخر وهو ان
يكون السجود على ظهره ساجدا على الارض فلو سجد على ظهر مصل ساجد على ظهر مصل لا يجوز فالشروط اربعة
المحيط ولو سجد على ظهر الميت وعليه لبد ان وجد حجم الميت لم يجز لانه سجد على الميت وان لم يجد حجمه جاز لانه
سجد على اللبد ولو سجد على الارز او الجاورس او الذرة لا يجوز لعدم استقرار الجبهة عليها حتى لو كان ذلك في الجوالق فانه
يجوز لانه يجد الحجم بواسطة الجنس كما ذكره في منية المصلي ولو سجد على الثلج ان لم يلبده وكان يغيب وجهه ولا يجد حجمه لم
يجز وان لبده جاز وكذا اذا القى الحشيش فسجد عليه ان وجد حجمه جاز والا فلا وكذا التبن والقطن ومن هنا يعلم جواز
الصلاة على الطراحة القطن ان وجد الحجم جاز والا فلا وهذا القيد لا بد منه في السجود على كور العمامة وطرف القلنسوة
كما صرح به في المجتبى منية المصلي ولو ان موضع السجود ارفع من موضع القدمين مقدار لبنتين منصوبتين جاز وان كان
اكثر لا يجوز اراد لبنة بخارى وهي ربع ذراع انتهى التجنيس ولو سجد على حجر صغير ان كان اكثر الجبهة على الارض يجوز
والا فلا وهكذا في كثير من الكتب معزوا الى نصير وفيه بحث لان اسم السجود يصدق بوضع شي من الجبهة على الارض
ولا دليل على اشتراط اكثرها كما قالوا يكفي في القدمين وضع اصبع واحدة ولهذا قال في المجتبى يسجد على طرف من اطراف
جبهته جاز ثم نقل كلام نصير فدل على تضعيفه نعم وضع اكثرها واجب للمواظبة على تمكين الجبهة من الارض وعلى تسليم
ان الاكثر شرط ينبغي انه اذا كان ما اصاب الحجر الارض يبلغ اكثرها يجوز الا انه لا يعتد بما اصاب الحجر اصلا كما هو ظاهر
كلامهم وقد يكون الحائل تبعا لان الحائل لو كان بعضه فان كان كفه يجوز على الاصح وان كان فخذه يجوز بعذر لا بغيره
على الصحيح وان كان ركبته لا يجوز مطلقا من غير خلاف يعلم لكن ان كان بعذر كفاه باعتبار ما في ضمنه من الايماء وكان عدم
الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا ياخذ قدر الواجب من الجبهة على ما قدمناه عن التجنيس
الفتح والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ وابدى ضبعيه اي اظهر عضديه والضبع فتح
بالسكون لا غير العضد وقيل وسطه وباطنه كذا في المغرب ولعله المراد هنا الثاني لدليل الاتي ولانه المسنون وذكر في المحيط
ان فيه تعيين سكون الباء وضمها وذكر في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم ان الضبع بالسكون العضد والضبع بالضم
الانثى من الضباع ونقل السنة المخرجة وانما قال لحديث الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد فرج بين يديه
حتى يبدو بياض ابطيه ولحديث مسلم اذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك ثم ان كان في الصف لا يبديهما حذرا من

ايذا

من ايذاء جاره بخلاف ما اذا لم يؤد الى الايذاء كما اذا لم يكن في الصف زحام ذكره في المجتبى وهو الاولى مما ذكره في الهداية
وتابعه في الكافي وتبعهما الشارح من انه اذا كان في الصف لا يجافي بطنه عن فخذيه لان الايذاء لا يحصل من مجرد
المجافاة وانما يحصل من اظهار العضدين وجافى بطنه عن فخذيه اي باعدها لحديث مسلم كان اذا سجد
جافى بين يديه حتى لو ان بهيمة ارادت ان تمر بين يديه مرت ولحديث ابي داود في صفة صلوته عليه السلام واذا
سجد فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شي من فخذيه وبهيمة تصغير بهمة ولد الشاة بعد السخلة فان اول
ما تضعه امه يكون سخلة ثم يكون بهمة وهي بصيغة المكبر في صحيح مسلم وسنن ابن ماجه وذكر بعض الحفاظ ان
الصواب التصغير قالوا والحكمة في الابداء والمجافاة ان يظهر كل عضو بنفسه ولا يعتمد الاعضاء بعضها على بعض وهذا
ضد ما ورد في الصفوف من التصاق بعضهم ببعض لان المقصود هناك الاتحاد بين المصلين حتى كانهم جسد
واحد ولانه في الصلاة اشبه بالتواضع وابلغ في تمكين الجبهة والانف من الارض وابعد من هيآت الكسالى فان
المنبسط يشبه الكلب ويشعر حاله بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها ووجه اصابع رجليه نحو القبلة لحديث
ابي حميد في صحيح البخاري انه عليه السلام كان اذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل باطراف اصابع
رجليه القبلة ونص صاحب الهداية في التجنيس على انه ان لم يوجه الاصابع نحوها فانه مكروه ثم الظاهر ان المراد بقوله
ولا قابضهما انه ناشر اصابعه عن باطن كفيه بدليل ما في صحيح ابن حبان عن وائل بن حجر انه صلى الله عليه وسلم كان اذا
سجد ضم اصابعه فنشر اصابعه من الطي ضاما بعضها الى بعض ومن هنا نص مشايخنا على انه يضم اصابعه كل الضم
في السجود قيل والحكمة فيه ان الرحمة تنزل عليه في السجود وبالضم ينال الاكثر ويسبح فيه ثلاثا اي في السجود وقد
قدمناه في تسبيحات الركوع والمراة تنخفض وتلزق بطنها بفخذيها لانه استر لها فانها عورة مستورة ويدل
عليه ما رواه ابو داود في مراسيله انه عليه السلام مر على امراتين تصليان فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم الى الارض
فان المراة ليست في ذلك كالرجل وذكر الشارح ان المراة تخالف الرجل في عشر خصال ترفع يديها الى منكبيها وتضع
يمينها على شمالها تحت ثدييها ولا تجافي بطنها عن فخذيها وتضع يديها على فخذيها تبلغ رؤوس اصابعها ركبتيها ولا تفتح
ابطيها في السجود وتجلس متوركة في التشهد ولا تفرج اصابعها في الركوع ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهن وتقوم
الامام وسطهن انتهى ويزاد على العشر انها لا تنصب اصابع القدمين كما ذكره في المجتبى ولا يستحب في حقها الجهر بالقراءة في الصلاة
الجهرية كما قدمنا في شروط الصلاة انه لو قيل بالفساد اذا جهرت لامكن على القول بان صوتها عورة والتتبع يقتضي اكثر
من هذا فالاحسن عدم الحصر ثم رفع راسه مكبرا وجلس مطمئنا يعني بين السجدتين وقد قدم ان هذا الجلوس مسنون
ومقتضى الدليل من المواظبة عليها وجوبها لكن المذهب خلافه وما في شرح المنية من ان الاصح وجوبها ان كان بالنظر
الى الدراية فمسلم لما علمت من المواظبة فان كان من جهة الرواية فلا وقد صرح الشارحون بالسنية ولم يذكر المصنف بين السجدتين
ذكرا مسنونا وهو المذهب عندنا وكذا بعد الرفع من الركوع وما ورد فيهما من الدعاء فمحمول على التهجد قال يعقوب سالت
ابا حنيفة عن الرجل يرفع راسه من الركوع في الفريضة يقول اللهم اغفر لي قال يقول ربنا ولك الحمد وسكت
وكذلك بين السجدتين فقد احسن حيث لم ينهه عن الاستغفار صريحا من قوة احترازه ولم يذكر المصنف مقدار الرفع
الذي يكون فاصلا بين السجدتين للاختلاف فيه فان فيه اربع روايات عن ابي حنيفة صحح صاحب الهداية انه ان
كان الى القعود اقرب جاز وان كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وصحح صاحب الهداية انه ان كان بحيث
لا يشكل على الناظر انه رفع يجوز وصحح صاحب المحيط انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع والرواية الرابعة
انه اذا رفع راسه مقدار ما تمر الريح بينه وبين الارض جاز ولم ار من صححها وظاهر كلام المصنف في الكافي انها تعود
الى الرواية الثالثة المصححة في المحيط واختارها فيه وذكر انه القياس لتعلق الركن بالادنى كما في سائر الاركان
وكبر وسجد مطمئنا وقد تقدم حكم الطمانينة وكبر للنهوض بلا اعتماد وقعود لحديث ابي داود
نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلاة وفي حديث وائل بن حجر في صفة صلاة رسول الله

صلى الله عليه وسلم واذا انهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه ولحديث الترمذي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه قال الترمذي ان عليه العمل عند اهل العلم واما ما رواه البخاري عن مالك
ابن الحويرث انه راى النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا فحمل على حالة الكبر كما
في الهداية ويرد عليه ان هذا الحمل يحتاج الى دليل وقد قال عليه السلام لمالك بن الحويرث لما اراد ان يفارقه صلوا
كما رايتموني اصلي ولم يفصل فكان الحديث حجة للشافعي فالاولى ان يحمل على تعليم الجواز فيكون والله اعلم قال في الفتاوى
الظهيرية قال شمس الائمة الحلواني ان الخلاف انما هو في الافضلية حتى لو فعل كما هو مذهب الشافعي لا باس به
عندنا انتهى وكذا ترك الاعتماد مستحب لمن ليس به عذر اعتمادا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة قال الوبري
لا باس بان يعتمد براحتيه على الارض عند النهوض من غير فصل بين العذر وعدمه ومثله ما في المحيط عن الطحاوي
لا باس بان يعتمد بيديه على الارض شيخا كان او شابا وهو قول عامة العلماء انتهى والاوجه ان يكون سنة تركه يكره
تنزيها لما تقدم من النهي وذكر الشارح انه يكره تقديم احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمنى والنهوض
بالشمال ولم يذكر للكراهة دليلا وذكر في المجتبى مروية عن معاذ بن جبل وابن عباس رضي الله عنهما
والثانية كالاولى اي في جميع ما قدمناه من الاركان والواجبات والسنن والاداب الا انه لا ياتي بدعاء الاستفتاح ح
لانه شرع في اول العبادة لدفع الوسوسة فلا يتكرر الا بتبدل المحل كالتعوذ وقرأ ثم سكت قليلا وقرأ وبهذا
اندفع ما ذكره ابن امير حاج في شرحه من انه ينبغي على قول ابي حنيفة ومحمد ان يتعوذ في الثانية ايضا لانه سنة
القراءة والقراءة تتجدد في كل ركعة لما علمت انه سنة في اول القراءة ولا يرفع يديه الا في فقعس صمعج اي
ولا يرفع يديه على وجه السنة المؤكدة الا في هذه المواضع وليس مراده النفي مطلقا لان رفع الايدي وقت الدعاء مستحب
كما عليه المسلمون في سائر البلاد فلا يرفع يديه عند الركوع ولا عند الرفع منه ولا في تكبيرات الجنائز لحديث ابي داود عن
البراء قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه حين افتتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى انصرف ولحديث مسلم عن
جابر بن سمرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما لي اراكم رافعي ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة
وشمس بضم المعجمة وسكون الميم جمع شموس بفتحها وضم الميم اي صعب واعتراض البخاري في كتابه رفع اليدين بان هذا
الرفع كان في التشهد بدليل حديث عبد الله بن القبطية عن جابر ايضا ورده بان الظاهر انهما حديثان لان الذي يرفع
يديه حال التسليم لا يقال له اسكنوا في الصلاة وبان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله اسكنوا في الصلاة لا بخصوص السبب وهو
الايماء حال التسليم فتح القدير واعلم ان الاثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا والكلام فيها
واسع من جهة الطحاوي وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه عليه السلام عند
الركوع كما رواه الائمة الستة في كتبهم عن ابن عمر وعدمه كما رواه ابو داود وغيره عن ابن مسعود وغيره فيحتاج الى الترجيح
لقيام التعارض ونرجح ما صرنا اليه بانه قد علم نسخه فلا يبعد ان يكون هو ايضا مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت
ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من جنس ما عهد فيه
ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلاة اعني الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كما قال ابو حنيفة للاوزاعي في الحكاية المشهورة عنهما واشار بهذه الحروف سنية رفع اليدين
في ثمانية مواضع ثلاثة في الصلاة فالفاء لتكبيرة الافتتاح والقاف للقنوت والعين للعيدين وخمسة في الحج فالسين
عند استلام الحجر والصاد عند الصعود على الصفا والميم للمروة والعين لعرفات والجيم للجمرات والرفع في الثلاثة الاول
حذاء الاذنين وفي الخمسة تفصيل ففي استلام الحجر وعند الجمرتين الاولى والوسطى يرفع حذاء منكبيه ويجعل باطنهما
نحو الكعبة في ظاهر الرواية وعند الصفا والمروة وعرفات يرفعهما كالدعاء باسطا يديه نحو السماء كذا في الفتاوى الظهيرية
من المناسك واذا فرغ من سجدتي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب يمناه ووجه اصابعه
نحو القبلة لحديث مسلم عن عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في كل ركعتين التحية وكان يفرش رجله اليسرى

ونصب

ونصب اليمنى وهذا بيان السنة عندنا حتى لو تركه جاز اطلق الصلاة فشمل الفرض والنفل فيقعد فيهما على هذه الكيفية
كما في المجتبى ناقلا عن صلاة الجلابي ان هذا في الفرض وفي النفل يقعد كالمريض مخالف لاطلاق الكتب
المعتبرة المشهورة نعم النفل مبناه على التخفيف ولهذا يجوز قاعدا مع القدرة على القيام لكن الكلام انما هو في السنة
ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه يعني وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى واليسرى على فخذه اليسرى لحديث مسلم عن ابن عمر
مرفوعا كذلك اشار الى رد ما ذكره الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرق بين اصابعه كحالة الركوع لحديث
مسلم ايضا عن ابن عمر وزاد فيه وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة ورجح في الخلاصة الكيفية الاولى فقال ولا
ياخذ الركبة هو الصحيح فيحمل الكيفية الثانية في الحديث على الجواز والاولى على بيان الافضلية وعلله في البدائع
بانه على الكيفية الاولى يكون الاصابع متوجهة الى القبلة وعلى الثانية الى الارض لكنه لا يتم الا اذا كانت الاصابع
عطفت على الركبة اما اذا كانت رؤسها عند راس الركبة فلا يتم الترجيح وعلى اعتبار هذه الكيفية الثالثة ما في جميع
الفتاوى عن محمد انه يكون اطراف الاصابع عند الركبة كما في المجتبى واشار ببسط الاصابع الى انه لا يشير بالسبابة
عند الشهادتين وهو قول كثير من المشايخ الولوالجية والتجنيس وعليه الفتوى لان مبنى الصلاة على السكون وكرهها
في منية المفتي ورجح في فتح القدير القول بالاشارة وانه مروي عن ابي حنيفة كما قال محمد فالقول بعدمها مخالف للرواية
والدراية ورواه في صحيح مسلم من فعله صلى الله عليه وسلم المجتبى لما اتفقت الروايات وعمل عن اصحابنا جميعا في كونها
سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الاخبار والاثار كان العمل بها اولى وقرأ تشهد ابن مسعود رضي الله عنه
وهو ما رواه اصحاب الكتب الستة وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فسمي تشهدا تسمية
للكل باسم جزئه الاشرف لان التشهد اشرف اذكاره ثم في تفسير الفاظها اقوال كثيرة احسنها ان التحيات العبادات
القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية فجميع العبادات لله تعالى لا يستحقه غيره ولا
تتقرب بشيء منه الى ما سواه ثم هو على مثال من يدخل على الملك فيقدم الثناء اولا ثم الخدمة ثانيا ثم بذل المال
ثالثا واما قوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته حكاية سلام الله تعالى على نبيه عليه السلام وهي ثلاثة
مقابلة الثلاث التي اثنى بها النبي صلى الله عليه وسلم على ربه ليلة الاسرا والسلام من سلم الله تعالى عليه او من تسليمه
من الافات والاظهر ان المراد بالرحمة هنا نفس الاحسان منه تعالى لا ارادته لان المراد الدعاء بها والدعاء انما يتعلق
بالممكن والارادة قديمة بخلاف نفس الاحسان والبركة النماء والزيادة من الخير وقيل البركة جماع كل خير ثم انه
صلى الله عليه وسلم اعطى سهما من هذه الكرامة لاخوانه الانبياء والملائكة وصالح المؤمنين من الانس والجن
لانه يعمهم كما شهدت به السنة الصحيحة حيث قال صلى الله عليه وسلم بهذه الكلمات فانكم اذا قلتموها اصابت كل عبد
صالح في السماء والارض والعباد جمع عبد قال بعضهم ليس شيء اشرف من العبودية ومراده من صفات المخلوقين والا
فهي مبنية على النقص لدلالتها على الحاجة والافتقار كما ذكره الغزالي في جواهر القران وعرفها النسفي بانها الرضا
بما فعل الرب تعالى والعبادة فعل ما يرضي الرب وان العبودية اقوى منها لانها لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة
والصالح هو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق عباده ولذا وصف الانبياء به نبينا عليه السلام ليلة الاسرا فقالوا مرحبا
بالنبي الصالح ولذا قالوا لا ينبغي الجزم به في حق شخص معين من غير شهادة الشارع له به وانما يقال هو صالح فيما اظن او
في ظني ونحوهما من الشهادة بما ليس فيه واشهد معناه اعلم واتيقن الوهية الله تعالى وحده لا شريك له وعبودية
محمد ورسالته صلى الله عليه وسلم وقدمت العبودية على الرسالة لما قدمنا انه اشرف صفاته ولذا وصفه الله تعالى
بها في قوله سبحانه الذي اسرى بعبده وفي قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى واختير لفظ الشهادة دونهما لانه ابلغ
في معناهما واظهر منهما لكونه مستعملة في ظواهر الاشياء وبواطنها بخلاف العلم واليقين فانهما يستعملان غالبا
في البواطن فقط ولذا لو قال الشاهد بلفظ اعلم او اتيقن مكان اشهد لم تقبل شهادته وانما ذكرنا بعض معاني

التشهد لما ان المصلي يقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الانشاء منه كما صرح به في المجتبى بقوله ولا بد ان يقصد
بالفاظ التشهد معانيها التي وضعت لها من عنده كانه يحيي الله ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نفسه واوليائه
انتهى وعلى هذا فالضمير في قوله السلام علينا عايد الى الحاضرين من الامام والماموم والملائكة كما نقله في الغاية عن
النووي واستحسنه ولهذا ايضعف ما ذكره في السراج الوهاج ان قوله السلام عليك ايها النبي حكاية سلام عليه لا ابتدا
سلام من المصلي عليه واحترز بتشهد ابن مسعود عن غيره فخرج تشهد عمر رضي الله عنه وهو التحيات لله الزاكيات لله
الطيبات الصلوات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله رواه مالك في الموطا ايضا وبه علم تشهد ابن عباس رضي الله عنه المروي
في مسلم وغيره مرفوعا التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله الا ان في رواية الترمذي
سلام عليك بالتنكير وبهذا اخذ الشافعي وقال انه اكمل التشهد ورجح مشايخنا تشهد ابن مسعود بوجوه عشرة
ذكرها الشارح وغيره احسنها ان حديثه اتفق عليه الائمة الستة في كتبهم لفظا ومعنى واتفق المحدثون على انه اصح احاديث
التشهد بخلاف غيره حتى قال الترمذي ان اكثر اهل العلم عليه من الصحابة والتابعين وممن عليه ابو بكر الصديق
وكان يعلمه الناس على المنبر كالقرآن ثم وقع لبعض الشارحين انه قال والاخذ بتشهد ابن مسعود اولى فيفيد
ان الخلاف في الاولوية حتى لو تشهد بغيره كان اتيا بالواجب والظاهر خلافه لانهم جعلوا التشهد واجبا وبينوه
في تشهد ابن مسعود فكان واجبا ولهذا قال في السراج الوهاج ويكره ان يزيد في التشهد حرفا او يبتدئ بحرف قبل
حرف قال ابو حنيفة ولو نقص من تشهده او زاد كان مكروها لان اذكار الصلاة محصورة فلا يزاد عليها واذا كان
بتعيينه للوجوب كانت الكراهة تحريمية وهي ا[illegible] عند الاطلاق لما ذكرناه غير مرة واشار الى انه لا يزيد على تشهد
ابن مسعود في القعدة الاولى فلا ياتي بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم وهو قول اصحابنا ومالك واحمد وعند الشافعي
على الصحيح انها تستحب فيها لنا ما رواه احمد وابن خزيمة من حديث ابن مسعود ثم ان كان النبي صلى الله عليه وسلم في وسط
الصلاة نهض حين فرغ من تشهده قال الطحاوي من زاد على هذا فقد خالف الاجماع فاذا زاد فقيل ان كان عامدا
فهو مكروه والحق وجوب اعادتها وان كان ساهيا فقد اختلفت الرواية والمشايخ والمختار كما صرح به في الخلاصة
انه يجب سجود السهو اذا قال اللهم صل على محمد لا لاجل خصوص الصلاة بل لتاخير القيام المفروض واختاره قاضي خان
وبهذا ظهر ضعف ما في منية المصلي من انه اذا زاد حرفا واحدا وجب عليه سجود السهو على قول اكثر المشايخ لان الحرف
او الكلمة يسير يعسر التحرز عنه وما ذكره القاضي الامام من ان السجود لا يجب حتى يقول وعلى آل محمد لان التاخير حاصل بما
ذكرنا وما في الذخيرة من انه لا يجب حتى يؤخر مقدار ما يؤدي ركنا فيه انه لا دليل عليه وفيما بعد الاوليين
اكتفى بالفاتحة يعني في الفرائض اطلقه فشمل الثالثة من المغرب والاخريين من الرباعي وهي احسن من عبارة
القدوري حيث قال ويقرا في الاخريين بالفاتحة اذ لا يشمل المغرب ولم يبين صفة القراءة فيما بعدهما للاختلاف
فروى الحسن عن ابي حنيفة وجوبها وظاهر الرواية انه مخير بين القراءة والتسبيح ثلاثا كما في البدائع والذخيرة
والسكوت قدر تسبيحة كما في النهاية او ثلاثا كما ذكره الشارح وصحح التخيير كما في الذخيرة وفي فتاوى قاضي خان وعليه
الاعتماد وفي المحيط ظاهر الرواية ان القراءة سنة في الاخريين ولو سبح فيهما ولم يقرا لم يكن مسيئا لان القراءة فيهما
شرعت على سبيل الذكر والثناء حتى قالوا ينوي بها الذكر والثناء دون القراءة بدليل انها شرعت المخافتة فيهما في سائر الاحوال
وذلك يختص بالاذكار وكذا تعيين الفاتحة للقراءة لانها كلها ذكر وثناء وان سكت فيهما عامدا يكون مسيئا لانه ترك
السنة وان كان ساهيا لم يلزمه سجود السهو وفي البدائع ان التخيير مروي عن علي وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالراي فهو
كالمرفوع وهو المعارض للمواظبة من الوجوب المستفاد من حديث الصحيحين عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقرا في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وبهذا

ظهر

ظهر ضعف ما في المحيط من انه يكون مسيئا بترك القراءة فيهما لكن مقتضى اثر علي وابن مسعود انه لا يكون مسيئا بالسكوت
وهو ظاهر ما في البدائع والذخيرة والخانية وان كان صاحب المحيط على خلافه واتفق الكل على ان القراءة افضل
وليس هذا منافيا للتخيير كالحلق مع التقصير وصوم المسافر في رمضان اذ لا مانع من التخيير بين الفاضل والافضل وصحح
في المجتبى انه ينوي الذكر والثناء موافقا لما في المحيط واستدل له في المبسوط والبدائع ان رجلا سال عائشة عن قراءة الفاتحة
في الاخريين فقالت ليكن على جهة الثناء وقد قدمنا في الحيض ان القرآن يخرج عن القرآنية بالقصد وان بعضهم
لا يرى الفاتحة فينبغي كذلك هنا والغريب ما نقله في المجتبى عن غريب الرواية انه لو قرا الفاتحة في الاخريين بنية
القرآن يضم اليها السورة انتهى وكان وجهه القياس على الاوليين ولا يخفى عدم صحته لما عهد في الاخريين من التخفيف
واشار بقوله اكتفى بالفاتحة الى انه لا يزيد عليها على انها سنة والظاهر ان الزيادة عليها مباحة لما ثبت في صحيح مسلم من
حديث ابي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم كان يقرا في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين قدر ثلاثين اية
وفي الاخريين قدر خمسة عشر اية او قال نصف ذلك ولهذا قال فخر الاسلام وتبعه في غاية البيان ان السورة مشروعة
نفلا في الاخريين حتى لو قراها في الاخريين ساهيا لم يلزمه السجود وفي الذخيرة وهو المختار وفي المحيط وهو الاصح والاولى ان يكون
الاولى الاكتفاء بحديث ابي قتادة السابق وحمل حديث ابي سعيد على تعليم الجواز وحمل ما في السراج الوهاج معزيا
الى الاختيار من كراهة الزيادة على الفاتحة على كراهة التنزيه التي مرجعها الى خلاف الاولى وقيد بالفرائض لان
النفل والواجب يجب القراءة في جميع الركعات بالفاتحة والسورة كما سياتي واشار ايضا الى انه لا ياتي بالثناء والتعوذ
في الشفع الثاني من الفرائض والواجب كالفرض في هذه بخلاف النوافل سنة كانت او غيرها فانه ياتي بالثناء والتعوذ
فيه كالاول لان كل شفع صلاة على حدة ولذا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعود الاول واستثنى في المجتبى
الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها فانها صلاة واحدة كالفرض لكن هو مسلم في الاربع قبل الظهر لما صرحوا من انه
لا يبطل شفعه بالانتقال الى الشفع الثاني منها ولو افسدها قضى اربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها واما الاربع بعد
الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الاحكام المذكورة والقعود الثاني كالاول
معنى فيفترش رجله اليسرى فيجلس عليها وينصب اليمنى كما قدمناه احترازا عن قول مالك والشافعي من انه يتورك
خزانة الفقه لابي الليث واكثر ما يقع التشهد في الصلاة الواحدة عشر مرات وهو ان يدرك الامام في التشهد الاول
من صلاة المغرب ثم يتشهد معه الثانية وعلى الامام سهو فيسجد معه ويتشهد الثالثة ثم تذكر الامام ان عليه سجدة
تلاوة فيسجد ويتشهد معه الرابعة ثم سجد الامام لهذا السهو وتشهد معه الخامسة ثم اذا سلم الامام قام الماموم
وصلى ركعة وتشهد السادسة ثم صلى ركعة اخرى وتشهد السابعة وقد كان سها فيهما فيقضي فيسجد للسهو وتشهد
التاسعة ثم سجد لهذا السهو وتشهد العاشرة ومراده من التشهد بعد سجود التلاوة تشهد الصلاة في القعدة الاخيرة
لان العود الى سجود التلاوة يرفع القعدة كما لا يخفى ويعيده بعده ويعيد سجود التلاوة لبطلانه بالعود الى سجود
التلاوة وتشهد وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقد قدمنا ان التشهد واجب وان الصلاة سنة وقدمنا
دليل السنية وان موجب الامر في الاية انما هو الافتراض في العمر مرة لانه لا يقتضي التكرار وهذا بلا خلاف وانما
وقع الخلاف بين الطحاوي والكرخي في وجوبها كلما سمع ذكره من غيره او ذكره بنفسه الموجب للتفسيق بالترك لا في الافتراض
واختار الطحاوي تكرار الوجوب وصححه في التحفة والمحيط واختلف على قوله انه لو تكرر في مجلس واحد هل تتداخل الوجوب
فيكفيه صلاة واحدة او يتكرر الوجوب من غير تداخل صحح في الكافي من باب سجود التلاوة الاول وان الزائد ندب
وكذا التشميت وصحح في المجتبى الثاني وفرق بينه وبين تكرار ذكر الله تعالى في مجلس حيث يكفي ثناء واحد قال ولو تركها لا يبقى
عليه دينا بخلاف الصلاة فانها تصير دينا فانه لكل وقت اداء للثناء لانه لا يخلو عن تجدد نعم الله عليه الموجبة للثناء فلا
يكون وقتا للقضاء كالفاتحة في الاخريين بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الفرق ليس بظاهر لان جميع الاو
وان كانت وقتا للاداء لكن ليس مشغولا بالاداء لانه رخص له في الترك فيمكن ان يكون سماعه لاسم الله تعالى سببا للوجوب

كالصلاة واختار الكرخي استحباب التكرار ورجحه شمس الائمة السرخسي ورجح في قول الطحاوي انه مخالف للاجماع فان نقل
الاجماع على الاستحباب ترجح والا فالاولى قول الطحاوي للاحاديث الواردة فيها الدعاء في الرغم والابعاد والشقاء والوصف
بالبخل والجفاء لمن لم يصل عليه اذا ذكر عنده فان الوعيد شان عدة الامور على تركه من علامات الوجوب ولعل السرخسي ظن ان
الطحاوي قايل بالافتراض فرده وقد علمت انه انما قال بالوجوب المصطلح عندنا لما ان مستنده خبر واحد وبهذا ظهر ان
الصلاة تكون فرضا وواجبا وسنة ومستحبا ومكروهة فالاول في العمر مرة والثاني كما ذكر في الصحيح والثالث في الصلاة
والرابع في جميع اوقات الامكان والخامس في الصلاة [illegible] التشهد في القعود الاخير وظهر ايضا ما في [illegible] ان قول
الحاوي وقال بعضهم انه فرض عند سماع اسمه كل مرة وبعد الاجماع اسمي محمول على الوجوب كما قدمناه المجتبى معزيا
الى خزانة الاكمل انه لا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي على نفسه ثم في كيفيتها في الصلاة وخارجها اختلاف
والذي صرح به ضابط المذهب محمد بن الحسن على ما نقله الشارح وغيره اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على
ابرهيم وعلى آل ابرهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم انك حميد مجيد من غير ذكر
في العالمين واخرجه البيهقي حديثا مرفوعا ونقل في الذخيرة عن محمد الصلاة المذكورة مع تكرار انك حميد مجيد وهو
كذلك في صحيح البخاري افتتاح ابن هبيرة عن محمد بن الحسن ذكر الصلاة المنقولة عنه مع زيادة في العالمين وهي ثابتة
في رواية [illegible] مسعود الانصاري عند مالك ومسلم وابي داود والترمذي وغيرهم فما في السراج الوهاج معزيا الى منية المصلي
من انه لا ياتي بها ضعيف ومعنى الصلاة الرحمة وانما كرر حرف الجر في الآل للاشارة الى تراخي رتبة الآل عنه واختلف فيهم
فالاكثرون على انهم قرابته الذين حرمت الصدقة عليهم وصححه بعضهم واختار النووي انهم جميع الامة والتشبيه في قوله كما
صليت اما راجع للآل محمد واما لان المشبه به لا يلزم ان يكون اعلى من المشبه او مساويا بل قد يكون ادنى مثل قوله
تعالى مثل نوره كمشكاة وسبب وقوعه كون المشبه به مشهورا فهو من باب الحاق غير المشهور بالمشهور لا الناقص
بالكامل والواقع ان القدر الحاصل للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ازيد مما حصل لغيره والنكتة في تخصيص سيدنا
ابرهيم دون غيره من الانبياء اما سلامه على امة محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء دون غيره من الانبياء واما لدعائه
بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم او لانه سمانا المسلمين وسماه الله ابا المسلمين وختم بانك حميد مجيد لان الداعي
يشرع له ان يختم دعاءه باسم من الاسماء الحسنى مناسب للمطلوب كما علم من الآيات والاحاديث ويمكن ان تكون الصلاة
حراما كما في جوابه في الحظر والاباحة في مسالة ما اذا فتح التاجر متاعه وصلى وكذا الفقاعي والصلاة والتبريك
عليه تشتمل على الحمد والمجد لان الثناء الاعلى ثناء الله تعالى وتكرمته ورفع الذكر له فكان المصلي يطلب من الله ان يزيده
في حمده ومجده فناسب ان يختم بهذين الاسمين والحكمة في ان العبد يسال الله تعالى ان يصلي ولا يصلي بنفسه
مع انه مامور بالصلاة قصوره عن القيام بهذا الحق كما ينبغي فالمراد من الصلاة في الآية سوالها فالمصلي في الحقيقة
هو الله تعالى ونسبتها الى العبد مجاز منية المصلي وروي عن بعض المشايخ انه قال ولا يقول ارحم محمدا او اخر انتهى
على انه يقوله للتوارث انتهى وقال السرخسي لا باس به لان الاثر ورد به من طريق ابي هريرة وابن عباس ولان احدا
وان جل قدره لا يستغني عن رحمة الله تعالى وصححه الشارح ومحل الخلاف في الجواز وعدمه اما ما هو فيما يقال مضموما
الى الصلاة او السلام كما افاده شيخ الاسلام ابن حجر بل اتفقوا على انه لا يقال ابتداء رحمه الله من العجب ما وقع
في فتاوى قاضي خان في اخر باب الوتر والتراويح حيث قال واذا صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت قالوا لا يصلي
في القعدة الاخيرة وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ساهيا لا يصلي في القعدة الاخيرة
انتهى وكان وجهه ان الصلاة عليه في الصلاة لا تتكرر فاذا اتى بها مرة ولو في غير موضعها لا تعاد لكن هذا في الثاني
ممكن واما في القنوت فالصلاة اخره مشروعة كما سياتي والحق خلافه اعجب منه عدم ما في المجتبى من انه اذا شرع
في التشهد ولعبيته كالفاتحة واطلق المصنف التشهد والصلوة فشمل المسبوق والخلاف انه في التشهد كغيره
واما في الصلاة والدعاء فاختلفوا على اربعة اقوال اختار ابن شجاع تكرار التشهد وابو بكر الرازي السكوت وصحح قاضي

خان

خان في فتاواه انه يترسل التشهد حتى يفرغ منه عند سلام الامام وصحح صاحب المبسوط انه ياتي بالصلاة والدعا متابعة
للامام لان المصلي لا يشتغل بالدعاء في خلال الصلاة لما فيه من تاخير الاركان وبعد المعنى لا يوجد هنا لانه لا يمكنه ان
يقوم قبل سلام الامام وينبغي الافتاء بما في الفتاوى كما لا يخفى علة الفتاوى للصدر الشهيد الامام اذا تكلم والمقتدي
بعد لم يتم التشهد تم او ان احدث الامام لم يتم لان الكلام بمنزلة السلام والامام اذا سلم والمقتدي لم يتم التشهد
يتم لانه يجوز ان يبقى المقتدي في حرمة الصلاة بعد سلام الامام ولا يجوز ان يبقى بعد حدث الامام عمدا
ودعا بما يشبه الفاظ القران والسنة لا كلام الناس اي بالدعاء الموجود في القران ولم يرد حقيقة المشابهة اذ القران معجز لا يشبهه
شيء ولكن اطلقها لارادته نفس الدعاء لا قراءة القران مثل ربنا لا تؤاخذنا ربنا لا تزغ قلوبنا رب اغفر لي ولوالدي ربنا آتنا
في الدنيا حسنة الى اخرها من الآيات قوله والسنة يجوز نصبه عطفا على الفاظ اي دعاء بما يشبه الفاظ السنة
وهي الادعية الماثورة ومن احسنها ما في صحيح مسلم اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة
المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال ويجوز جره عطفا على القران او على اي دعاء بما يشبه الفاظ السنة او دعاء بالسنة
وقد تقدم ان الدعاء اخرها سنة لحديث ابن مسعود ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه اليه فيدعو به ولفظ مسلم ثم ليتخير من
المسالة ما شاء وفي حديث ايضا عند احمد وان كان في اخرها دعا يعني النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد بما شاء
الله ان يدعو ثم يسلم وعن ابي امامة قال قيل يا رسول الله اي الدعاء اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات
رواه الترمذي وحسنه والدبر يطلق على ما قبل الفراغ منها اي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها وقد يراد به وراءه
وعقبه اي الوقت الذي يلي وقت الخروج ولا بعد في ان يكون كل من الوقتين اوفق لاستماع الدعاء فيه واولى بالاستجابة
واطلق في المدعو له ولم يخصه بنفسه لان السنة انه لا يخص المصلي نفسه بالدعاء لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات والحديث من صلى صلوة لم يدع فيها للمؤمنين والمؤمنات فهي خداج ثم ذكر عن النصوص [illegible] جملتها التشهد
في الصلوة استحباب تقديم نفسه في الدعاء كما ثبت في سنن ابي داود وغيره كان صلى الله عليه وسلم اذا دعا بدا
بنفسه وهو من اداب الدعاء ولذا قال في منية المصلي ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين
والمؤمنات وانما قيد بايمانهما لانه لا يجوز الدعاء بالمغفرة للمشرك ولقد بالغ القرافي المالكي كما نقله في شرح منية المصلي
بان قال ان الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلب تكذيب الله تعالى فيما اخبر به وقد صرح المفسرون بان والدي سيدنا نوح كانا
مؤمنين ثم ظاهر ما في المنية انه يجوز الدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم وقد صرح القرافي بحرمته لان فيه تكذيبا
للاحاديث الصحيحة المصرحة بانه لا بد من تعذيب طايفة من المؤمنين بالنار وخروجهم منها بشفاعة او بغير شفاعة
ودخولهم النار انما هو بذنوبهم ولا يوجب الكفر كالدعاء للمشرك للفرق بين تكذيب الاحاد والقطعي واما قول
الداعي اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين فيجوز ان يريد بالمغفرة له المغفرة من جميع الذنوب واما لجميع المسلمين فان اراد
المغفرة من حيث الجملة ولم يشركهم فيما طلبه لنفسه فهو جائز وان اراد المغفرة لكل احد من جميع ذنوبه فهو المحرم
الذي ذكرناه وتعقبه الكرماني شارح البخاري ورده في شرح منية المصلي واطال الكلام والحق ان يكون عاصيا
بالدعاء للكافر بالمغفرة غير عاص بالدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين لان العلماء اختلفوا في جواز العفو عن المشرك عقلا فقيل
بالجواز لان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى وان كان المحققون على خلافه كما ذكره التفتازاني في شرح
العقايد وكما قال العلامة زين العرب في شرح المصابيح في بحث الايمان ليس يختص عندنا اي اهل السنة انه لا يدخل النار
احد من الامة لاحتمال العفو عن الجميع من حيث موجب قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا انتهى فيجوز ان يطلب للمؤمنين لفرط شفقته على اخوانه الامر الجايز الوقوع وان لم يقع واقتصاره في تقديم الصلاة
على رسول الله صلى الله عليه وسلم على الدعاء بيان للسنة كما ذكره الطحاوي في مختصره للحديث الصحيح المروي في سنن الترمذي
وغيره اذا صلى احدكم فليبدا بالحمد والثناء على الله ثم بالصلاة على النبي ثم بالدعاء ولم يبين المصنف كلام الناس هنا
وبينه في الكافي فقال وفسروه بما لا يستحيل سواله من العباد نحو اعطني كذا وزوجني امراة وما لا يشبه كلامهم ما يستحيل

سواله منهم نحو اغفر لي لانه مختص به عز وجل قال الله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله انتهى وهكذا ذكره الجمهور ويشكل عليه
ان المغفرة كما ذكروه مختص بالله تعالى وهم فصلوا فقالوا لو قال اللهم اغفر لعمي او لخالي تفسد ذكره في الخلاصة من
غير ذكر خلاف وذكر فيها انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات لا تفسد ولم يحك خلافا وحكى الخلاف
فيما اذا قال اللهم اغفر لاخي قال الحلواني لا تفسد وقال ابن الفضل تفسد وصحح في المحيط الاول ووجهه انه موجود
في القران العظيم حكاية عن موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي وفي الذخيرة لو قال اللهم اغفر لزيد او لعمرو تفسد صلاته لانه ليس
في القران والذي يظهر للعبد الضعيف الذي يفسر ما ليس من كلام الناس بما يستحيل سواله من العباد وكان في القران او
في السنة اما على قول الجمهور المقتصرين على الدوال فيفصل في سوال المغفرة اجمل ذلك تفسد الصلاة به ولذا قال في الخلاصة صح
بعد ذكر هذه الفروع التي ذكرناها كلها عنها والحاصل انه ان سال ما يستحيل سواله عن الخلق لا تفسد اذا كان في القران وكان ماثورا
في الجامع الصغير لم يشترط كونه في القران او كونه ماثورا بل قال ان كان يستحيل سواله من الخلق لا تفسد وان كان
لا يستحيل تفسد انتهى بلفظه فظهر ان التفصيل انما هو مبني على غير ظاهر الرواية فان الجامع الصغير من ظاهر الرواية
بل ان تاليفه محمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين ابي يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه لم يعرض على ابي يوسف
لكن يشكل عليه ما في الفتاوى الظهيرية لو قال اللهم اغفر لعمي تفسد اتفاقا الا ان يحمل على اتفاق المشايخ المبني على ما ذكرنا
ولهذا قال في المجتبى وفي اغفر لابي او لعمي اختلاف المشايخ انتهى الا انه يشكل بقوله اللهم اغفر لزيد او لعمرو فان صاحب
الذخيرة قد صرح بالفساد به مع ان سوال المغفرة مما يستحيل سواله من العباد ولم يذكر انه خلافا ويمكن ان يقال انه
على الخلاف ايضا وان الظاهر عدم الفساد به ولهذا قال في الحاوي القدسي ومن الفاسد الخيرة الدعاء بما يشا من
صلاح الدين والدنيا لا تفسد ولو الدنيه ولاستاديه وجميع المؤمنين وهو مقيد بانه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي
ولاستادي لا تفسد مع ان الاستاد ليس في القران فيقتضي عدم الفساد بقوله اللهم اغفر لزيد في الذخيرة وغيرها
لو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلاته لان عينه في القران ولو قال اللهم ارزقني
بقلا وقثاء وعدسا وبصلا تفسد لانه ليس هذا اللفظ ليس في القران في الهداية اللهم ارزقني من كلام الناس لانه يستعمل فيما
بينهم يقال رزق الامير الجيش وتعقبه في غاية البيان بان اسناد الرزق الى الامير مجاز فان الرازق في الحقيقة هو
الله تعالى وقد صرح فخر الاسلام بان سوال الرزق كسوال المغفرة ونقل في الخلاصة فقال لو قال ارزقني فلانة الاصح
انه لا تفسد بخلاف ارزقني الحج الاصح انه لا تفسد وكذا ارزقني رويتك في المضمرات شرح القدوري ولو قال اللهم اقض
ديني تفسد ولو قال اللهم اقض ديني ووالدي لا تفسد وهو مشكل فان الدعاء بقضاء الدين لا تفسد وورد في السنة الصحيحة
في مسلم وغيره من قوله اقض عنا الدين واغننا من الفقر فان التفصيل بين كونه يستحيل اولا انما هو في غير الماثور تحجا
عوضا عن كلام الخانية الا ان يقال المراد بالماثور ان يكون ورد في الصلاة لا مطلقا وهو بعيد فتاوى الحجة ولو قال
اللهم العن الظالمين لا تقطع صلاته ولو قال اللهم العن فلانا يعني ظالما تقطع الصلاة انتهى السراج الوهاج ان الذي
يشبه كلام الناس انما يفسدها اذا كان قبل تمام فرايضها اما اذا كان بعد التشهد لا تفسد لان حقيقة كلام
الناس لا يبطلها فهذا اولى وانما لم يدع بكلام الناس في اخرها للحديث ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شي من كلام الناس
فيقدم على المبيح ويعارضه عموم قوله عليه السلام ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه اليه فتاوى الولوالجي المصلي ينبغي
ان يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف ان يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته
فاما في غير الصلاة فينبغي ان يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنعه عن الرقة وسلم مع
الامام كالتحريمة عن يمينه ويساره ناويا القوم والحفظة والامام في الجانب الايمن او الايسر او فيهما لو محاذيا لما
تقدم انه السلام من واجباتها عندنا ومن اركانها عند الائمة الثلاثة ومن اطلق من مشايخنا عليه اسم السنة فضعيف
والاصح وجوبه كما في المحيط وغيره او انه ثبت وجوبه بالسنة للمواظبة وهو على وجه الاكمل ان يقول السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته مرتين والسنة ان تكون الثانية اخفض من الاولى كما في المحيط وغيره وجعله في منية المصلي خاصا

بالامام

بالامام فان قال السلام عليكم او السلام او سلام عليكم او عليكم السلام اجزاه وكان تاركا للسنة وصرح في السراج
الوهاج بالكراهة في الاخير وانه لا يقول وبركاته وصرح النووي بانه بدعة وليس فيه شي ثابت لكن في الحاوي
القدسي انه مروي وتعقب ابن امير حاج النووي بانها جاءت في سنن ابي داود من حديث وائل بن حجر باسناد صحيح
قوله عن يمينه ويساره بيان للسنة ورد على مالك القائل بانه يسلم تسليمة تلقاء وجهه ولو بدا باليسار عامدا
او ناسيا فانه يسلم عن يمينه ولا يعيده على يساره ولا شي عليه ولو سلم تلقاء وجهه فانه يسلم عن يساره ولو سلم عن
يمينه ونسي عن يساره حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يتكلم او يخرج من المسجد المجتبى ولم يذكر قدر ما يحول
به وجهه وقد ورد في حديث ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايسر
النوازل لو قال السلام ودخل في الصلاة لا يكون داخلا فثبت ان الخروج لا يتوقف على عليكم وقوله مع الامام بيان
للافضل يعني الافضل للمأموم المقارنة في التحريمة والسلام عند ابي حنيفة وعندهما الافضل عدمها للاحتياط ولهذا ان
الاقتداء عقد موافقة والاعلى القران الا في التاخير وانما شبه السلام بالتحريمة لان المقارنة في التحريمة باتفاق الروايات
عن ابي حنيفة واما في السلام ففيه روايتان لكن الاصح ما في الكتاب كما في الخلاصة وقوله ناويا القوم بيان للافضل
لما في صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه عن يمينه وعن شماله
قال النووي في شرحه المراد بالاخ الجنس من اخوانه الحاضرين عن اليمين والشمال ويزاد عليه من كان منهم امامه
او وراءه بالدلالة لان المقصود من ذلك مزيد التودد واما ما علل به من انه لما اشتغل بمناجاة ربه صار بمنزلة
الغايب عن الخلق وعند التحلل يصير حاضرا فيسلم كمسافر قدم من سفره فلا يفيد الاقتصار على من معه في الصلاة
بل يعم الحاضرين مصليا او غيره وانما احتيج الى النية لانه مقيم للسنة فينوي كما هو الحكم في السنن ولهذا ذكر شيخ الاسلام
انه اذا سلم على احد خارج الصلاة ينوي السنة خالف صدر الاسلام فقال لا حاجة للامام الى النية في السلام
في اخر الصلاة لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم فهو فوق النية ورد بان الجهر للاعلام بالخروج والنية لاقامة السنة
واراد بالقوم من كان معه في الصلاة فقط وهو قول الجمهور وصححه شمس الائمة بخلاف سلام التشهد فانه ينوي جميع
المؤمنين والمؤمنات وفي الخلاصة من ان الصحيح انه ينوي من كان معه في المسجد ضعيف وكذا ما اختاره الحاكم
الشهيد من انه كسلام التشهد زاد السروجي وانه ينوي المؤمنين من الجن ايضا وخرج بذكر القوم النساء ولذا قالوا
لا ينوي النساء في زماننا لعدم حضورهن الجماعة او لكراهيته لكن ذكر محمد في الاصل انه ينوي الرجال والنساء وفي
الحقيقة لا اختلاف فما في الاصل مبني على حضورهن وما ذكره المشايخ مبني على عدمه فصار المدار على النية وعدمها
حضورهن وعدمه حتى اذا كان في المقتدين خناثي او صبيان نواهم ايضا غاية البيان هذا شي تركه جميع الناس
لانه قلما ينوي احد شيا وهذا حق لانه صار كالشريعة المنسوخة وقوله ناويا القوم والحفظة يعم الامام والمأموم
وقوله والامام معطوف على القوم خاص بالمأموم يعني ان المأموم يزيد في نيته نية السلام على امامه في التسليمة الاولى
ان كان الامام عن يمينه او في الثانية ان كان عن يساره او في التسليمتين لو كان محاذيا له لانه ذو حظ من الجانبين واشار
الى ان المنفرد ينوي الحفظة فقط لانه ليس معه غيرهم فينوي بالاولى من عن يمينه من الملائكة وبالثانية من عن يساره
منهم وعلى ما صحح في الخلاصة ينوي الحاضرين معه في المسجد ايضا وعلى ما اختاره الحاكم ينوي جميع المؤمنين ايضا ثم
قدم المصنف القوم على الحفظة تبعا للجامع الصغير وفي الاصل على العكس فاختلف المشايخ والتحقيق انه ليس بينهما
فرق فان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب ولان النية عمل القلب وهي تنتظم الكل بلا ترتيب واختاره الشارح تبعا
لما في البدايع لكن قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير للبداية اثر في الاهتمام ولهذا قال اصحابنا في الوصايا بالنوافل
انه يبدا بما بدا به الميت فدل ما ذكرنا وهو اختيار المصنفين ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وذلك ان عندهم صاحب الكبيرة خارج من الايمان وكل ما يسلم مؤمن من الكبائر
وعندنا هو كامل الايمان ثم هو مبتلى بالايمان بالغيب فكان احق من الملائكة الا ترى ان الله جعل الملائكة منزلة

خدم المومنين في الدنيا والاخرة انتهى وما ذكره عن المعتزلة نسبه الشارح الى الباقلاني من اصحابنا وما اختاره فخر الاسلام
من تفضيل الجملة على الجملة نسبه في المحيط الى بعض اهل السنة ثم قال والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم
الانبيا والمرسلون افضل من جملة الملايكة وعوام بني ادم من الاتقيا افضل من عوام الملايكة وخواص الملايكة
افضل من عوام بني ادم ونص ناصح خان علي انه هذا هو المذهب المرضي والمراد بالاتقيا من اتقي الشرك لا من القاه
مع المعاصي فانه ظاهره ان فسقة المومنين افضل من عوام الملايكة ويدل عليه ما في روضة العلما للامام ابي
الحسن البخاري ان الامة اجمعت على ان الانبيا عليهم السلام افضل الخليقة ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم افضلهم
واتفقوا على انه افضل الخلايق بعد الانبيا جبريل وميكاييل وعزرايل وحملة العرش والروحانيون ورضوان
ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهدا والصالحين افضل من ساير الملايكة واختلفوا ان ساير الناس
بعد هولا افضل ام ساير الملايكة فقال ابو حنيفة ساير الناس من المسلمين افضل وقالا ساير الملايكة افضل لابي
حنيفة قوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام الاية فاخبر انهم يزورون المسلمين في الجنة والمزور افضل من
الزاير انتهى والحفظة جمع حافظ ككتبة جمع كاتب وسموا به لحفظهم ما يصدر من الانسان من قول وعمل او لحفظهم اياه
من الجن واسباب المعاطب والثاني يشمل جميع من معه من الملايكة والاول يخص الكرام الكاتبين المجتبى واختلف
في نية الحفظة فقيل ينوي الملكين الكاتبين وقيل الحفظة الخمسة وفي الحديث ان مع كل مومن خمسة منهم واحد
عن يمينه وواحد عن يساره يكتبان اعماله وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراه يدفع عنه المكاره وواحد عند
ناصيته يكتب ما يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وفي بعضها مع كل مومن ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون ورجح الاول
في غاية البيان لموافقته كتاب الله تعالى الهداية ولا ينوي في الملايكة عددا محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت
فاشبه الايمان بالانبيا عليهم السلام انتهى مع انه ورد في الحديث عدد الانبيا والرسل فقال بعد ما سيل عن الانبيا انهم
مائة الف واربعة وعشرون الفا والرسل ثلثماية وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في الكشاف في سورة الحج لكن لما كان ظنيا
لانه خبر واحد لم يعارض قوله تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واختلف في الملكين
الكاتبين هل يتبدلان بالليل والنهار فقيل يتبدلان لان الحديث الصحيح يتعاقبون فيكم ملايكة بالليل وملايكة بالنهار بنا على
انهم الحفظة وهو قول الجمهور كما تعلم عياض لكن ذكر القرطبي في شرح مسلم ان الاظهر انهم غيرهم وقيل لا يتغيران
عليه ما دام حيا واختلف في محل جلوسهما فقيل في الفم وان اللسان قلمهما والريق مدادهما المحدث تنعوا افواهكم بالخلال
فانها مجلس الملكين الحافظين الى اخره وقيل تحت الشعر على الحنك وقيل اليمين واليسار ثم قالوا ان كاتب السيات يفارقه
عند الغايط والجماع زاد القرطبي وفي الصلاة لانه لا يفعل سيية فيها ثم اختلفوا ايضا بكتابته فقيل ما فيه اجر او وزر وعزاه
في الاختيار الى مجاهد وقيل يكتبان كل شي حتى انينه في مرضه ثم اختلفوا اين يمحى المباح فقيل اخر النهار وقيل يوم الخميس
والاكثر على انها تمحى يوم القيامة كذا في الاختيار وذكر بعض المفسرين انه الصحيح عند المحققين والمختار ان كيفية
الكتابة والمكتوب فيه مما لا يعلمه الا الله تعالى وقد اوسع الكلام في هذا العلامة ابن امير حاج في شرح منية المصلي
وذكر ان الصبي المميز لا ينوي الحفظة اذ ليس معه وانما ينوي الحافظين له من الشياطين ولذا لم يقل المصنف والحفظة
ليعم كل مصل ولم يذكر المصنف ما يفعله بعد السلام وقد قالوا ان كان اماما وكانت صلاة يتنفل بعدها فانه يقوم ويتحول
عن مكانه اما يمنة او يسرة او خلف والجلوس مستقبلا بدعة وان كان لا يتنفل بعدها يقعد مكانه وان شا انحرف يمينا
وشمالا وان شا استقبلهم بوجهه الا ان يكون بحذايه مصل سوا كان في الصف الاول او الاخير والاستقبال الى
المصلي مكروه هذا ما صححه في البدايع واختار في الخانية والمحيط استحباب ان ينحرف عن يمين القبلة وان يصلي فيها
وعين القبلة ما يحاذي يسار المستقبل ويشهد له ما في صحيح مسلم حديث البرا كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه
وسلم احببنا ان نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه ويجهر بقراءة الفجر واوليي العشايين ولو قضا والجمعة والعيدين
ويسر في غيرها كمتنفل بالنهار وخير المنفرد فيما يجهر كمتنفل بالليل شروع في بيان القراة وصفتها وقدم صفتها من الجهر

والاخفا

والاخفا لانه يعم المفروض وغيره والاصل فيه كما ذكره المصنف في الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالقران في الصلوات
كلها في الابتدا وكان المشركون يوذونه ويسبون من انزل ومن انزل عليه فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت
بها اي لا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان تجهر بصلاة الليل وتخافت بصلاة النهار
فكان يخافت بعد ذلك في صلاة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للايذا في هذين الوقتين ويجهر في المغرب لانهم
كانوا مشتغلين بالاكل وفي العشا والفجر لكونهم رقودا وفي الجمعة والعيدين لانه اقامها بالمدينة وما كان للكفار بها
قوة وهذا العذر وان زال بغلبة المسلمين فالحكم باق لان بقاه يستغني عن بقا السبب ولانه خلف عنه اخر وهو كثرة
اشتغال الناس في هاتين الصلاتين دون غيرهما انتهى وقد انعقد الاجماع على الجهر فيما ذكر وقد قدمنا ان الجهر
في هذه المواضع واجب على الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم وتخصيصه بالامام مفهوم من قوله بعدها وخير
المنفرد فيما يجهر فافاد ان الامام ليس بمخير قالوا ولا يجهد الامام نفسه بالجهر السراج الوهاج الامام اذا جهر فوق
حاجة الناس فقد اسا وافاد انه لا فرق في حق الامام بين الادا والقضا لان القضا يحكي الادا والحق بالجمعة والعيدين
التراويح والوتر في رمضان للتوارث المنقول والمراد بقوله الثالثة من المغرب والاخريان من العشا وجميع ركعات الظهر
والعصر وقد افاد ان المتنفل بالنهار يجب عليه الاخفا مطلقا والمتنفل بالليل مخير بين الجهر والاخفا ان كان
منفردا اما ان كان اماما فالجهر واجب كما ذكره الشارح رحمه الله وان المنفرد ليس بمخير في الصلاة السرية بل
يجب الاخفا عليه وهو الصحيح لان الامام يجب عليه الاخفا فالمنفرد اولى وذكر عصام بن يوسف ان المنفرد مخير فيما
يخافت فيه ايضا استدلالا بعدم وجوب سجود السهو عليه وتعقبه الشارح بان الامام انما وجب عليه سجود السهو
لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد وتعقبه في فتح القدير بانا لا ننكر ان واجبا قد يكون
اكد من واجب لكن لما لم نيط وجوب السهو الا بترك الواجب لا باكد الواجب ولا برتبة مخصوصة منه وكانت
المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها السجود العناية ان ظاهر الرواية ان المنفرد مخير فيما يخافت
فيه ايضا وفيه تامل والظاهر من المذهب الوجوب وفي قوله فيما يجهر دلالة على ان المنفرد مخير في الصلاة
الجهرية اذا فاتته وقضاها لا لاحاطه حكم الامام لان القضا يحكي الادا والجهر افضل وصححه في الذخيرة
والخانية واختاره شمس الايمة في المبسوط وفخر الاسلام وصحح في الهداية الاخفا حتما لان الجهر مختص اما بالجماعة
حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما وتعقبه في غاية البيان بان الحكم يجوز ان يكون
معلولا بعلل شتى وعلة الجهر هنا ان القضا يحكي الادا بدليل انه يوذن ويقيم للقضا كالادا السراج الوهاج
ولو سبق رجل بعض الجمعة بركعة ثم قام لقضا ما فاته كان بالخيار ان شا جهر وان شا خافت كالمنفرد في صلاة
الفجر الخلاصة عن الاصل رجل يصلي وحده فجا رجل واقتدى به بعد ما قرا الفاتحة او بعضها يقرا الفاتحة
ثانيا ويجهر انتهى يعني اذا كانت الصلاة جهرية ولم يجهر المصلي ووجهه ان الجهر فيما بقي صار واجبا بالاقتدا
والجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وقيد المصنف بالقراة لان ما عداها من الاذكار فيه تفصيل
ان كان ذكرا وجب للصلاة فانه يجهر به كتكبيرة الافتتاح وما ليس بفرض فما وضع للعلامة فانه يجهر به كتكبير
الانتقال عند كل خفض ورفع اذا كان اماما اما المنفرد والمقتدي فلا يجهران به وان كان يختص ببعض الصلاة
كتكبيرات العيدين جهرية وكذا القنوت في مذهب العراقيين واختار صاحب الهداية الاخفا به واما ما سوى ذلك
فلا يجهر به مثل التشهد وامين والتسبيحات لانها اذكار لا يقصد بها العلامة كذا في السراج الوهاج ولم يبين المصنف
حد الجهر والاخفا للاختلاف فمع اختلاف التصحيح فذهب الكرخي الى ان ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى
المخافتة تصحيح الحروف البدايع ما قاله الكرخي اقيس واصح كتاب الصلوة للحجة اشارة اليه فانه قال ان شا
قرا في نفسه وان شا جهر واسمع نفسه انتهى واكثر المشايخ على ان الصحيح ان الجهر ان يسمع غيره والمخافتة ان يسمع
نفسه وهو قول الهندواني وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالتسمية على الذبيحة ووجوب السجدة بالتلاوة والعتاق

والطلاق والاستثناء حتى لو طلق ولم يسمع نفسه لا يقع وان صحح الحروف   الخلاصة الامام اذا قرأ في صلاة المخافتة بحيث
سمع رجل او رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى   فتح القدير واعلم ان القراءة وان كانت فعل اللسان لكن
فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحروف كيفية تعرض للصوت وهو اخص من النفس فانه النفس المعروض
بالقرع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايما الى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا
كلام يعني انه بهذا الاستقصاء ان يلزم في مفهوم القراءة ان يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله
المراد بقول الهندواني بناء على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع انتهى فالمختار ان قول بشر
والهندواني متحدان وهو خلاف الظاهر بل الظاهر من عبارتهم ان في المسئلة ثلثة اقوال قال الكرخي ان القراءة
تصحيح الحروف وان لم يكن الصوت بحيث يسمع وقال بشر لا بد ان يكون بحيث يسمع وقال الهندواني لا بد ان يكون مسموعا
له ادنى المجتبى في النقل عن الهندواني انه لا يجزيه ما لم يسمع اذناه ومن بقربه انتهى ونقل في الذخيرة عن الحلواني
ان الصحيح هذا ولا ينبغي ان يحمل قول ابي الحسن على قول الهندواني الاول وفي العادة ان ما كان مسموعا له يكون
مسموعا لمن هو يقربه ايضا   الذخيرة معزيا الى القاضي علاء الدين في شرح مختلفاته ان الاصح عندي انه في بعض التصرفات
يكتفى بسماعه وفي بعض التصرفات يشترط سماع غيره مثلا في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البائع وسمع يكفي
ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكفي وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد بحيث لا يسمع لا يحنث في يمينه
نص على هذا في كتاب الايمان لان شرط الحنث وجود الكلام معه ولم يوجد انتهى   ولو ترك السورة في اولي
العشاء قرأها في الاخريين مع الفاتحة جهرا ولو ترك الفاتحة لا اي لا يقرأ في الاخريين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضي الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين
ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه تترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا
خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع وهذه المسئلة مربعة
فالقول الثالث ما رواه الحسن عن ابي حنيفة انه يقضيهما وقال عيسى بن ابان يقضي الفاتحة دون السورة لا نعلم الا
وفي تعبيره بالخبر في قوله قرأها تبعا للجامع الصغير اشارة الى الوجوب لان الاخبار في الوجوب آكد من الامر وصرح
في الاصل بالاستحباب فانه قال احب الي ان يقضي السورة في الاخريين وانما كان مستحبا لانه لو يكن مراعاتها من كل
وجه في القضاء لانها وان كانت مؤخرة عن الفاتحة فهي غير موصولة بها لان السورة في الشفع الثاني والفاتحة في الاول
غاية البيان والاصح ما قال في الجامع الصغير لانه آخر التصنيفين   فتح القدير والاخفى ان ما في الاصل اصرح
فيجب التعويل عليه في الرواية انتهى وقد يقال ايضا ان الاخبار انما يكون آكد من الامر ان لو كان من الشارع اما من
الفقهاء فلا يدل على الوجوب بل والامر منهم لا يدل عليه فكان المذهب الاستحباب ثم ظاهر الكتاب انه يجهر
بالسورة والفاتحة وجعله الشارح ظاهر الرواية وصححه في الهداية لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة شنيع
وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى وصحح التمرتاشي انه يجهر بالسورة فقط وجعله شيخ الاسلام الظاهر من الجواب وفخر
الاسلام الصواب قولا بعدم التغيير والمركز الجمع بينهما في ركعة لان السورة تلحق بموضعها تقديرا ولم يبين كيف
ترتيبهما فقيل يقدم السورة وقيل الفاتحة وينبغي ترجيحه وفي قوله مع الفاتحة اشارة الى انه اذا اراد قضاء السورة
ليس له ترك الفاتحة فتصير واجبة كالسورة وقد قالوا وينبغي ترجيح عدم الوجوب كما هو الاصل فيهما وقيد بكونه
ترك الفاتحة في الاوليين لانه لو نسي الفاتحة في الركعة الاولى او الثانية وقرأ السورة ثم تذكر قبل الركوع فانه يأتي
بها ويعيد السورة في ظاهر المذهب لانه اذا اتى بها تكون قرينا كالسورة فصار كما لو تذكر السورة في الركوع فانه
يأتي بها ويعيد الركوع   وفرض القراءة آية هي في اللغة العلامة الظاهرة ومنه سميت المعجزة آية لدلالتها
على النبوة وصدق من ظهرت على يده ويقال الآية لكل جملة دالة على حكم من احكامه تعالى ولكل كلام منفصل
عما قبله وبعده بفصل توقيفي لفظي وقيل جماعة حروف وكلمات من قولهم خرج القوم بآيتهم اي بجماعتهم كذا في شرح

المصابيح لابن العربي وفي بعض حواشي الكشاف والآية طائفة من القرآن مترجمة اقلها ستة احرف صورة انتهى ويرد عليه قوله تعالى
لم يلد فانها آية وبهذا اجوز ابو حنيفة الصلاة بها وعلى خمسة احرف وفي فرض القراءة ثلاث روايات ظاهر الرواية
كما نقله المشايخ ما في الكتاب لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير فصل الا ان ما دون الآية خارج منه
والآية ليست في معناه وفي رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشتبه بقصد خطاب احد وصححه القدوري ورجحه الشارح
بانه اقرب الى القواعد الشرعية لان المطلق ينصرف الى الادنى وفيه نظر بل المطلق ينصرف الى الكامل الا ما هنية
وفي رواية ثلاث آيات قصار او آية طويلة وهو قولهما ورجحه في الاسرار بانه احتياط لان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف
قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرمنا على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به حتى يأتي بما يكون
قرآنا حقيقة وعرفا فالامر المطلق لا ينصرف الى ما لا يتعارف قرآنا والاحتياط امر حسن في العبادات وذكر المصنف
في الكافي ان الخلاف مبني على اصل وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس الخلق الآية
تشمل الطويلة والقصيرة والكلمة الواحدة وما كان مسماه حرفا فيجوز بقوله تعالى ثم نظر مدهامتان ص ق ن والخلاف
في الاول واما الثاني والثالث ففيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يجوز لانه يسمى عادة آثارا لا قرآنا كذا ذكره الشارح وقد ذكر
مسلم في ص ونحوه ان يخرص ليس بآية لعدم انطباق تعريفها عليه واما في نحو مدهامتان فذكر الاسبيجابي وصاحب
البدائع انه يجوز على قول ابي حنيفة من غير ذكر خلاف بين المشايخ وما وقع في عبارة المشايخ من ان ص ونحوه حرف تعقب
في فتح القدير انه غلط فانها كلمة مسماها حرف وليس المقرؤ واتما المقرؤ صاد وقاف ونون وافاد انه لو قرأ نصف آية
طويلة في ركعة ونصفها في اخرى فانه لا يجوز لانه ما قرأ آية طويلة وفيه اختلاف المشايخ وعامتهم على الجواز
لان بعض هذه الآيات تزيد على ثلاث آيات قصار او تعدلها فلا تكون ادنى من آية وصححه في منية المصلي وعلله
تعليلهم ان كون المقرؤ في كل ركعة النصف ليس بشرط بل ان يكون البعض المقرؤ يبلغ ما يعد بقراءته قاريا عرفا وافاد
ايضا انه لو قرأ نصف آية مرتين او كلمة واحدة مرارا حتى يبلغ قدر آية تامة فانه لا يجوز وان من لا يحسن الا آية
لا يلزمه التكرار عند ابي حنيفة قالوا وعندهما يلزمه التكرار ثلاث مرات واما من يحسن ثلاث آيات اذا قرأ آية واحدة
ثلاثا فقال في المجتبى انه لا يتأدى به الفرض عندهما وذكر في الخلاصة ان فيه اختلاف المشايخ على قولهما وفي المضمرات
شرح القدوري اعلم ان حفظ قدر ما تجوز الصلاة به من القرآن فرض عين على المسلمين لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن وحفظ جميع القرآن فرض كفاية وحفظ فاتحة الكتاب وسورة واجبة على كل مسلم انتهى   وسنتها
في السفر الفاتحة واي سورة شاء لحديث ابي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في صلاة الفجر في السفر
ولان السفر اثر في اسقاط شطر الصلاة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى واطلقه فشمل حالة الضرورة والاختيار
حالة العجلة والقرار وهكذا اوقع الاطلاق في الجامع الصغير وما في الهداية وغيرها من انه محمول على حالة العجلة في السير
واما ان كان في امن وقرار فانه يقرأ في الفجر سورة البروج وانشقت لانه يمكن مراعاة السنة مع التخفيف   منية المصلي
والظهر كالفجر وفي العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب بالقصار جدا فليس له اصل يعتمد عليه رواية ولا من جهة
الدراية اما الاول فلما علمته من اطلاق الجامع وعليه اصحاب المتون واما الثاني فلان المسافر اذا كان على امن وقرار
صار كالمقيم سواء فكان ينبغي ان يراعي السنة والسفر وان كان مؤثرا في التخفيف لكن التحديد بقدر سورة البروج في الفجر
والظهر لا بد له من دليل ولم ينقلوه وكونه صلى الله عليه وسلم قرأ في السفر شيئا لا يدل على سنيته الا لو واظب عليه ولم
يوجد فالظاهر الاطلاق وشمل سورة الكوثر فما في الحاوي من تعيينه عند المعوذتين فما عدا تشير اليه لكان اي
اخراج سورة الكوثر فضعيف لان تعليل التعميم والتفويض الى مشيئته يدفع الحرج عنه الحاصل من التقييد بسورة
دون سورة يدل على الشمول   وفي الحضر طوال المفصل لو فجرا او ظهرا واوساطه لو عصرا او عشاء وقصاره لو مغربا
والاصل فيه كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنهما ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء
باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولان مبنى المغرب على العجلة والتخفيف اليق بها والعصر والعشاء يستحب

فيهما التأخير وبه يتبعان بالتطويل في وقت غير مستحب فيوقت فيهما بالاوساط والطوال والقصار بكسر الاول فيهما جمع طويلة
وقصيرة ككرام وكريمة واما الطوال بالضم فهو الرجل الطويل والاوساط جمع وسط بفتح السين ما بين القصار
والطوال والمراد بها من المصحف المفصل لا لاختلاف فيه والذي عليه اصحابنا انه من الحجرات الى والسماء ذات البروج
طوال ومنها الى لم يكن اوساط ومنها الى اخر القرآن قصار وبه صرح في النقاية وسمي مفصلا لكثرة الفصول
فيه وقيل لقلة المنسوخ فيه واطلق فشمل الامام والمنفرد كما صرح به في المجتبى من انه يسن في حق المنفرد
ما يسن في حق الامام من القراءة وافاد ان القراءة في الصلاة من غير المفصل خلاف السنة ولهذا قال في المحيط
وفي الفتاوى في قراءة القرآن على التأليف في الصلاة لا بأس بها لان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقرأون
القرآن على التأليف في الصلاة ومشايخنا استحسنوا قراءة المفصل ليستمع القوم ويتعلموا انتهى ولم يذكر المصنف
عدد الآيات التي تقرأ في كل صلاة لاختلاف الآثار والمشايخ والمنقول في الجامع الصغير انه يقرأ في الفجر في الركعتين
سوى الفاتحة اربعين او خمسين او ستين آية واقتصر في الاصل على الاربعين وروى الحسن في المجرد ما بين ستين الى
مائة وقد وردت الاخبار بذلك كله عنه صلى الله عليه وسلم ثم قالوا يعمل بالروايات كلها بقدر الامكان واختلفوا في كيفية ثم انهم
العمل بها فقيل ما في المجرد من المائة محمول على الراغبين وما في الاصل محمول على الكسالى او وما في الجامع الصغير من الستين محمول
على الاوساط وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها والى كثرة الاشتغال وقلتها قال في فتح القدير والاولى ان يجعل هذا
محمل اختلاف فعله عليه السلام بخلاف القول الاول فانه لا يحمل فعله عليه السلام لم يكونوا كسالى فيحمل فاعلم
لفعل الائمة في زماننا ويعلم منه انه لا ينقص في الحضر عن الاربعين وان كانوا كسالى لان الكسالى محمل الاربعين فالحاصل
انه لا ينقص عن الاربعين في الركعتين في الفجر على حال على جميع الاقوال وقال في المجتبى قال مشايخنا اذا كانت
الآيات قصارا فمن ستين الى مائة واذا كانت اوساطا فخمسين واذا كانت طوالا فاربعين وحط المصنف
الظهر كالفجر والاكثر على انه يقرأ في الظهر بالطوال وذكر في منية المصلي معزيا الى القدوري ان الظهر كالعصر
يقرأ فيه بالاوساط واما في عدد الآيات ففي الجامع الصغير ان الظهر كالفجر في العدد لاستوائهما في سعة الوقت
وقال في الاصل او دونه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال وعينه في الحاوي بانه دون اربعين الى
ستين واما عدد الآي في العصر والعشاء فعشرون آية في الركعتين الاوليين منهما كما في المحيط وغيره او خمسة عشر
آية فيهما كذا في الخلاصة وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه ظاهر الرواية واما قدرها في المغرب ففي التحفة
والبدائع سورة قصيرة خمس آيات او ست آيات سوى الفاتحة وعزاه صاحب البدائع الى الاصل وذكر في الحاوي ان
حد التطويل في المغرب في كل ركعة خمس آيات او سورة قصيرة وحد الوسط والاقتصار سورة من قصار المفصل واختار
في البدائع انه ليس في القراءة تقدير معين بل يختلف باختلاف الوقت وحال الامام والقوم والحق فيه انه ينبغي للامام
ان يقرأ مقدار ما يخف على القوم ولا يثقل عليهم بعد ان يكون على التمام وهكذا في الخلاصة ويطال اولى الفجر
فقط بيانا للسنة وقيدنا عنى اطالة الركعة الاولى متفق عليه للتوارث على ذلك من لدن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى يومنا هذا كما في النهاية ولانه وقت نوم وغفلة فيعين الامام الجماعة بتطويلها رجاء ان يدركوها لانه
لا تفريط منهم بالنوم ولم يبين في المختصر حد التطويل وبينه في الكافي بان يكون التفاوت بقدر الثلث والثلثين
الثلثان في الاولى والثلث في الثانية قال وهذا بيان الاستحباب اما بيان الحكم فالتفاوت وان كان فاحشا لا باس
به لورود الاثر انتهى واختاره في الخلاصة قدر النصف فانه قال وحد الاطالة في الفجر ان يقرأ في الركعة الثانية
من عشرين الى ثلاثين وفي الاولى من ثلاثين الى ستين آية وفي قوله فقط دلالة على انه لا يسن التطويل في غير
الفجر وهو قولهما خلافا لمحمد لحديث البخاري عن ابي قتادة انه عليه السلام كان يطول الركعة الاولى من الظهر ويقصر
الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح واستدل للمذهب بحديث ابي سعيد الخدري انه عليه السلام كان يقرأ
في صلاة الظهر في الاوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية وفي العصر في الاوليين في كل ركعة خمس عشرة آية فانه نص ظاهر

في المساواة

في المساواة في القراءة بخلاف حديث ابي قتادة فانه محمول على ان يكون التطويل فيه ناشيا من جملة الثناء والتعوذ والتسمية
وقراءة ما دون الثلاث فيحمل عليه جمعا بين المتعارضين بقدر الامكان وبحث فيه المحقق في فتح القدير بان الحمل
لا يتأتى في قوله وهكذا الصبح وان حمل على التشبيه في اصل الاطالة لا في قدرها فهو غير المشهور ولذا قال في الخلاصة منه
قول محمد انه احب انتهى وتعقبه تلميذه الحلبي بانه لا يتوقف قولهما باستنان تطويل الاولى على الثانية في الفجر من
حيث القدر على الاحتجاج بهذا الحديث فان لهما ان يثبتاه بدليل الفجر فالحق قولهما لا قوله وحينئذ فقوة دليلهما كان
الفتوى على قولهما فما في معراج الدراية من ان الفتوى على قول محمد ضعيف المحيط معزيا الى الفتاوى الامام اذا طول
القراءة في الركعة الاولى لكي يدركها الناس لا بأس اذا كان تطويلا لا يثقل على القوم انتهى فما دام التطويل في ساير
الصلوات ان كان لقصد الخير فليس بمكروه والا فبه باس وهو بمعنى كراهة التنزيه وظاهر اطلاقهم ان الجمعة
والعيدين على الخلاف وهو كذلك في جامع المحبوبي وفي نظم الزندويستي يستوي الركعتان في القراءة في الجمعة والعيدين
بالاتفاق وقيد بالاولى لان اطالة الثانية على الاولى يكره اجماعا وانما يكره التفاوت بثلاث آيات فان كان آية
او آيتين لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالمعوذتين واحداهما اطول من الاخرى باية كذا في الكافي
ويشكل على هذا الحكم ما ثبت في الصحيح من قراءته صلى الله عليه وسلم في الجمعة والعيدين في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى
وفي الثانية بهل اتاك حديث الغاشية مع ان الثانية اطول من الاولى باكثر من ثلاث آيات فان الاولى
تسع عشرة آية والثانية ست وعشرون آية وقد يجاب بان هذه الكراهة في غير ما وردت به السنة واما ما ورد عنه
عليه السلام في شيء من الصلوات فلا والكراهة تنزيهية وفعله عليه السلام يحكى للجواز الا يوصف بها في الاولى
اولى لانهم صرحوا باستنان قراءة هاتين السورتين في الجمعة والعيدين وقيد بالفرض لانه يستوي في السنن والنوافل
بين ركعاتها في القراءة الا فيما وردت به السنة او الاثر كذا في منية المصلي وصرح في المحيط بكراهة تطويل ركعة من
التطوع ونقص اخرى واطلقه في جامع المحبوبي عدم كراهة اطالة الاولى على الثانية في السنن والنوافل لان امرها
سهل واختاره ابو اليسر ومشى عليه في خزانة الفتاوى كما ذكره في شرح منية المصلي فكان الظاهر عدم الكراهة
ولم يتعين شيء من القرآن للصلاة لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اراد بعدم التعين عدم
الفرضية والا فالفاتحة متعينة على وجه الوجوب للاحاديث واشار الى كراهة تعيين سورة للصلاة لما فيه من هجر الباقي
وايهام التفضيل كتعيين سورة السجدة وهل اتى على الانسان في فجر كل جمعة وسبح اسم ربك وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله
احد في الوتر كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان المداومة مكروهة مطلقا سواء اعتقد ان الصلاة تجوز بغيره اولا لان
دليل الكراهة لم يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي لكنه قيد الحاجة الى ما ذكره الطحاوي والاسبيجابي من ان
الكراهة اذا رآه حتما يكره غيره اما لو قرأ للتيسير عليه او تبركا بقراءته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة لكن يشترط ان
يقرأ غيرها احيانا لئلا يظن الجاهل انه غير جائز انتهى والاولى ان يجعل دليل كراهة المداومة ايهام التعيين
لا هجر الباقي لانه انما يلزم لو لم يقرأ الباقي في صلاة اخرى فتح القدير فمقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على
العدم كما يفعله حنفية العصر بل يستحب ان يقرأ ذلك احيانا تبركا بالمأثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا ولذا قالوا
السنة ان يقرأ في ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام
المذكور منتف بالنسبة الى المصلي نفسه انتهى وفيه بحث نظر لما صرح به في غاية البيان من كراهة المواظبة على قراءة السور
الثلاث في الوتر على من يصلي في رمضان اماما والا فما في فتح القدير مبني على ان العلة ايهام التعيين واما على ما علل به المشايخ
من هجر الباقي فهو موجود سواء كان يصلي وحده او اماما وسواء كان في الفرض او في غيره فتكره المداومة مطلقا ولا
يقرأ المؤتم بل يستمع وينصت وان قرأ آية الترغيب والترهيب او خطب او صلى على النبي صلى الله عليه وسلم والنأي كالقرب
للحديث المروي من طرق عديدة من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فكان مخصصا لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
بناء على انه خص منه المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصه بعده بخبر الواحد ولعموم الحديث لا صلاة الا بقراءة فان قلت

حيث جاز تخصيصه بخبر الواحد فيتبع تخصيص عمومه بالفاتحة عملا بخبر الفاتحة قلت التخصيص الاول انما هو في المأمور
ولم يقع تخصيص لعموم الخبر ولم يجز تخصيصه بالظني اطلقه فشمل الصلاة الجهرية والسرية الهداية ويستحسن على سبيل
الاحتياط فيما يروى عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وتعقبه في غاية البيان بان محمدا صرح في كتبه بعدم القراءة خلف
الامام فيما يجهر فيه وفيما لا يجهر فيه قال وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة واجاب عنه بان صاحب الهداية لم يخبر بانه قول
محمد بل ظاهره انه رواية ضعيفة فتح القدير والحق ان قول محمد كقولهما والمراد من الكراهة كراهة التحريم وفي بعض
العبارات انها لا تحل خلفه وانما لم يطلقوا اسم الحرمة عليها لما عرف من اصلهم انهم لا يطلقونها الا اذا كان الدليل قطعيا
ودعوى الاحتياط في القراءة خلفه ممنوعة بل الاحتياط ترك القراءة لانه العمل باقوى الدليلين وقد روي عن عدة من الصحابة فساد
الصلاة بالقراءة خلفه فاقرب الى المنع واشار بقوله بل يستمع وينصت الى اخره الى ان الآية نزلت في الصلاة وهي قوله
تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وهو قول اكثر اهل التفسير ومنهم من قال نزلت في الخطبة
قال في الكافي ولا تنافي بينهما لما امر بهما فيهما لما فيهما من قراءة القرآن وحاصل الآية ان المطلوب بها امران الاستماع
والسكوت فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا ولما كان
العبرة انما هو لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وجب الاستماع لقراءة القرآن خارج الصلاة ايضا ولهذا قال في الخلاصة
رجل يكتب الفقه وبجنبه رجل يقرأ القرآن ولا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القارئ وعلى هذا لو قرأ على السطح في الليل
جهرا والناس نيام ياثم القنية وغيرها الصبي اذا كان يقرأ القرآن واهله يشتغلون بالاعمال ولا يستمعون ان كانوا
شرعوا في العمل قبل قراءته لا ياثمون والا اثموا وقوله وان للوصل واية الترغيب هي ما كان فيها ذكر الجنة او الرحمة واية
الترهيب ما كان فيها ذكر النار والترهيب التخويف وفي عبارته رعاية الادب حيث قال يستمع وينصت ولم يقل يسأل
الجنة ويتعوذ من النار وانما لم يسأل ويتعوذ لما فيه من الاخلال بفرض الاستماع ولان الله تعالى وعده بالرحمة اذا
استمع وانصت ووعده حق واجابة الدعاء غير مجزوم بحصولها والاشتغال عن سماع القرآن بالدعاء والضمير في قوله
قرأ راجع الى الامام وكذا في خطب وصلى وحينئذ فلفظ المؤتم حقيقة بالنسبة الى قوله وان قرأ اية الترغيب والترهيب
مجاز باعتبار ما يؤول بالنسبة الى الخطبة والصلاة وجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد عند كثير من العلماء وبهذا
اندفع ما ذكره الشارح من الخلل في عبارة المختصر واستثنى المصنف في الكافي من قوله وصلى ما اذا ذكر الخطيب الآية ان
الله وملائكته فان السامع يصلي في نفسه سرا لامتثال الامر وجعل البعيد كالقريب للخطيب في انه يسكت هو الاصح

اعلم ان الكلام هنا في مواضع الاول في بيان شرائط صحتها الثاني في بيان شرائط كمالها الثالث في بيان من تكره امامته
الرابع في بيان صفتها الخامس في بيان الاولى السادس في بيان ما تجب له السابع في بيان من تجب عليه الثامن
في حكمة مشروعيتها اما الاول فالحاصل ما ذكره الامام الاسبيجابي انه متى امكن تضمين صلاة المقتدي في صلاة
الامام صح اقتداؤه به وان لم يمكن لا يصح اقتداؤه به والشيء انما يتضمن ما هو مثله او دونه ولا يتضمن ما هو فوقه وسيأتي
بيانه مفصلا في قوله ويفسد اقتداء رجل بامرأة الخ واما الثاني فهو ان الاصل ان بناء الامامة على الفضيلة والكمال
فكل من كان اكمل وافضل فهو احق بها وسيأتي مفصلا مع بيان من تكره امامته واما صفتها فما ذكره بقوله
الجماعة سنة مؤكدة اي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح عند اهل المذهب الوجوب ونقله في البدائع عن
عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القائل منهم انها سنة مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة
المؤكدة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام ودليله من السنة المواظبة من غير ترك مع النكير على تاركها بغير
عذر في احاديث كثيرة وفي المجتبى والظاهر انهم ارادوا بالتاكيد الوجوب لاستدلالهم بالاخبار الواردة بالوعيد الشديد
بترك الجماعة وصرح في المحيط بانه لا يرخص لاحد في تركها بغير عذر حتى لو تركها اهل مصر يؤمرون بها فان ائتمروا والا
يقاتلهم وفي القنية وغيرها بانه يجب التعزير على تاركها من غير عذر ويأثم الجيران بالسكوت وفيها لو انتظر الاقامة

لدخول

لدخول المسجد فهو مسيء المجتبى من سمع النداء كره له الاشتغال بالعمل وعن عايشة انه حرام يعني حال الاذان وان عجل
بعده قبل الصلاة فلا باس به وعن محمد لا باس بالاسراع الى الجمعة والجماعة ما لم يجهد نفسه والسكينة افضل
فيه انتهى وفي الخلاصة يجوز التعزير باخذ المال ومن ذلك رجل لا يحضر الجماعة انتهى وسياتي ان شاء الله تعالى
في محله ان معناه حبس ماله عنه مدة ثم يدفعه له لا اخذه على وجه التملك كما قد يتوهم كما صرح به في البزازية
وذكر في غاية البيان معزيا الى الاجناس ان تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها
استخفافا بذلك ومجانة اما اذا تركها سهوا او تركها تاويلا بان يكون الامام من اهل الاهواء او يخالف مذهب
المقتدي لا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته انتهى شرح النقاية عن بعض الائمة رجل يشتغل
بتكرار الفقه ليلا ونهارا ولا يحضر الجماعة لا يعذر ولا تقبل شهادته وقال ابن الفضل رجل يشتغل بتكرار اللغة فتفوته
الجماعة لا يعذر بخلاف تكرار الفقه قيل جوابه الاول في من واظب ترك الجماعة والثاني في من لا يواظب
على تركها انتهى ولم يذكر المصنف بقية احكامها فمنها ان اقلها اثنان واحد مع الامام في غير الجمعة لانها ماخوذة
من الاجتماع وهما اقل ما يتحقق به الاجتماع ولقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو ضعيف كما في شرح
منية المصلي وسواء كان ذلك الواحد رجلا او امرأة حرا او عبدا او صبيا يعقل ولا عبرة بغير العاقل وفي السراج
الوهاج لو حلف لا يصلي بجماعة وام صبيا يعقل حنث في يمينه ولا فرق في ذلك بين ان يكون في المسجد او بيته حتى
لو صلى في بيته بزوجته او جاريته او ولده فقد اتى بفضيلة الجماعة ومنها انها واجبة للصلوات الخمس الا الجمعة
فانها شرط فيها وتجب لصلاة العيدين على القول بوجوبها وتسن فيها على القول بسنيتها وفي الكسوف والتراويح
سنة وسياتي ان الصحيح انها في التراويح سنة على الكفاية ونص في جوامع الفقه على انها فيها واجبة وهو غريب
وتستحب في الوتر في رمضان على قول ولا تستحب فيه على قول وهو مكروه في صلاة الخسوف وقيل لا واما
ما عدا هذه الجملة ففي الخلاصة الاقتداء في الوتر خارج رمضان يكره وذكر القدوري انه لا يكره واصل هذا ان
التطوع بالجماعة اذا كان على سبيل التداعي يكره في الاصل للصدر الشهيد اما اذا صلوا بجماعة بغير اذان واقامة
في ناحية المسجد لا يكره وقال شمس الائمة الحلواني ان كان سوى الامام ثلاثة لا يكره بالاتفاق وفي الاربع اختلف
المشايخ والاصح انه يكره انتهى كذا في شرح المنية والحق ان الجماعة في العيدين وان كانت واجبة او سنة على
القولين فهي شرط الصحة على كل قول لان شرائط العيدين وجوبا وصحة شرائط الجمعة الا الخطبة فلا
تصح صلاة العيدين منفردا كالجمعة والمراد من بطلان الوصف بطلان الاصل على المذهب ومنها حكم تكرارها
في مسجد واحد ففي المجمع ولا نكررها في مسجد محلة باذان ثان وفي المجتبى ويكره تكرارها في مسجد باذان واقامة
وعن ابي يوسف انما يكره تكرارها بقوم كثير اما اذا صلى واحد بواحد او اثنين فلا باس به وعنه لا باس به مطلقا
اذا صلى في غير مقام الامام وعن محمد انما يكره تكرارها على سبيل التداعي اما اذا كان خفية في زاوية المسجد لا باس
به وقال القدوري لا باس بها في مسجد في قارعة الطريق وفي امالي قاضي خان مسجد ليس له امام ولا مؤذن ويصلي
الناس فيه فوجا فوجا فالافضل ان يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة ولو صلى بعض اهل المسجد باذان واقامة
مخافتة ثم ظهر بقيتهم فلهم ان يصلوا جماعة على وجه الاعلان انتهى ومنها انها لا تجب الا على الرجال البالغين
العاقلين الاحرار القادرين عليها من غير حرج فلا تجب على شيخ كبير لا يقدر على المشي ومريض ومقعد وزمن واعمى ولو
وجد من يقوده ويحمله عند ابي حنيفة لما عرف انه لا عبرة بقدرة الغير وحقق في فتح القدير انه اتفاق والخلاف
في الجمعة لا الجماعة وتسقط بعذر البرد الشديد والظلمة الشديدة ذكره في السراج الوهاج ان منها المطر والريح
في الليلة المظلمة واما بالنهار فليست الريح عذرا وكذا اذا كان يدافع الاخبثين او احدهما او كان اذا خرج يخاف
ان يحبسه غريمه في الدين او كان يخاف الظلمة او يريد سفرا واقيمت الصلاة فيخشى ان تفوته القافلة او يكون
قائما بمريض او يخاف ضياع ماله وكذا اذا حضر العشاء واقيمت صلاة العشاء ونفسه تتوق اليه وكذا اذا حضر الطعام

في غير وقت العشاء ونفسه تتوق اليه انتهى وفي فتح القدير واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين اصحابنا
بل ان اتى مسجدا للجماعة اخر فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم
يعني وينال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة الاولى في زماننا يتبعها وسئل الحلواني عمن يجمع باهله احيانا
هل ينال ثواب الجماعة قال لا ويكون بدعة ومكروها بلا عذر واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد
الجامع واذا كان مسجدان يختار اقدمهما فان استويا فالاقرب فان صلوا في الاقرب وسمع اقامته غيره فان كان
دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على الاطلاق تفريع على افضلية الاقرب مطلقا الا على من فضل الجا
فلو كان الرجل متفقها فمجلس استاذه لدرسه او مجلس العامة افضل بالاتفاق انتهى واما حكمة مشروعيتها فقد
ذكر في ذلك وجوه احدها قيام نظام الالفة بين المصلين ولهذه الحكمة شرعت المساجد في المحال ليحصل
التعاهد باللقاء في اوقات الصلوات بين الجيران ثانيها دفع حصر النفس ان تشتغل بهذه العبادة وحدها
ثالثها تعلم الجاهل من العالم افعال الصلاة وذكر بعضهم انها ثابتة بالكتاب وهو قوله تعالى واركعوا مع الراكعين وفيه
بالكتاب والسنة واما فضلها كما في السنة الصحيح ان صلاة الجماعة تفضل صلاة المنفرد بسبع وعشرين درجة
المضمرات انه مكتوب في التوراة صفة امة محمد وجماعتهم وانه بكل رجل في صفوفهم تزاد في صلاتهم صلاة يعني اذا
كانوا الف رجل يكتب لكل رجل الف صلاة والاعلم احق بالامامة اي اولى بها كذا في جمع العلوم وفسره
في المضمرات باحكام الصلاة وفي السراج الوهاج بما يصلح الصلاة ويفسدها وفي غاية البيان بالفقه واحكام
الشريعة والظاهر هو الاول ويقرب منه الثاني واما الثالث فمحمول على الاول لظهور انه ليس المراد من الفقه غير
احكام الصلاة ولهذا وقع في عبارة الكثير الاعلم بالسنة باعتبار ان احكام الصلاة لم تستفد الا من السنة واما الصلوة
في الكتاب فمجملة وقدم ابو يوسف الاقرأ لحديث الصحيح يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء
فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما ولا يؤمن الرجل
في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه واجاب عنه في الهداية بان اقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه
باحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم ولان القراءة تفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان
في فتح القدير واحسن ما يستدل به للمذهب حديث مروا ابا بكر فليصل بالناس وكان ثمة من هو اقرأ منه بدليل
قوله صلى الله عليه وسلم اقرؤكم ابي وكان ابو بكر اعلمهم بدليل قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا وهذا اخر الامرين من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الخلاصة الاكثر على تقديم الاعلم فان كان متبحرا في علم الصلوة لكن لم يكن له
حظ في غيره من العلوم فهو اولى انتهى وقيد في المجتبى العالم بان يكون مجتنبا للفواحش الظاهرة وان لم يكن ورعا
وقيد في السراج الوهاج تقديم الاعلم بغير الامام الراتب واما الامام الراتب فهو احق من غيره وان كان غيره افقه
منه وقيد الشارح وجماعة تقديم الاعلم بان يكون حافظا من القران قدر ما تقوم به سنة القراءة وقيده المصنف
في الكافي بان يكون حافظا قدر ما تجوز به الصلاة وينبغي ان يكون المختار قولا ثالثا وهو ان يكون حافظا للقدر
المفروض والواجب ولم اره منقولا لكن القواعد تقتضيه لان الواجب مقتضاه الاثم بالترك ويورث النقصان
في الصلاة ثم الاقرأ يحتمل شيئين احدهما ان يكون المراد به احفظهم للقران وهو المتبادر الثاني احسنهم
تلاوة للقراءة باعتبار تجويد قراءته وترتيلها وقد اختص العلائي بالثاني تبعا للمحقق ابن الهمام في شرح زاد الفقير عليه
ثم الاورع اي الاكثر اجتنابا للشبهات والفرق بين الورع والتقوى ان الورع اجتناب الشبهات
والتقوى اجتناب المحرمات ولم يذكر الورع في الحديث السابق وانما ذكر بعد القراءة الهجرة لانها كانت واجبة
في ابتداء الاسلام قبل الفتح فلما انتسخت جعلوا الورع مقامها واستثنى في معراج الدراية من نسخ وجوبها بعده
ما اذا اسلم في دار الحرب فانه يلزمه الهجرة الى دار الاسلام لكن الذي نشأ في دار الاسلام اولى منه اذا استويا فيما قبلها
ثم الاسن لحديث مالك بن الحويرث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلاة فاذنا

مطلب الورع اجتناب المشتبهات والتقوى اجتناب المحرمات

ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما وقد كانا مستويين في الهجرة والعلم والقراءة وعلله في البدائع بان من امتد عمره في الاسلام كان اكثر طاعة
وهو يدل على ان المراد بالاسن الاقدم اسلاما ويشهد له حديث الصحيح المتقدم من قوله فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم
اسلاما فعلى هذا لا يقدم شيخ اسلم قريبا على شاب نشأ في الاسلام او اسلم قبله وكلام المصنف ظاهر في تقديم الاورع على
الاسن وهكذا في كثير من الكتب وفي المحيط ما يخالفه فانه قال وان كان احدهما اكبر والاخر اورع فالاكبر اولى اذا
لم يكن فيه فسق ظاهر انتهى واشار المصنف الى انهم لو استووا في سائر الفضائل الا ان احدهما اقدم ورعا
قدم وقد صرح به في فتح القدير ثم اقتصر المصنف على هذه الاوصاف الاربعة اعني العلم والقراءة والورع
والسن وقد ذكر اوصافا اخر ففي المحيط فان استويا في السن فاحسنهما خلقا اولى فان استويا فاحسنهما
وجها اولى وفسر الشمني الخلق بالالفة بين الناس وفسر المصنف في الكافي احسنهم وجها باكثرهم صلاة
بالليل لحديث من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وان كان ضعيفا عند المحدثين وذكر في البدائع انه
لا حاجة الى هذا التكلف لان صباحة الوجه سبب لكثرة الجماعة خلفه وقدم في فتح القدير الحسب على صباحة
الوجه فان استووا فاشرفهم نسبا وزاد الامام الاسبيجابي على ذلك اوصافا ثلاثة اخرى وهي فان استووا فاكبرهم
راسا واصغرهم عضوا فان استووا فاكثرهم مالا اولى حتى لا يطمع على الناس فان استووا في ذلك فاكثرهم جاها
اولى وزاد في المعراج ثاني عشر وهو انظفهم ثوبا واختلف في المسافر مع المقيم قيل هما سواء وقيل المقيم اولى وينبغي
ترجيحه كما لا يخفى في الخلاصة فان اجتمعت هذه الخصال في رجلين فانه يقرع بينهما او الخيار الى القوم واشار
المصنف بالاحقية الى ان القوم لو قدموا غير الاولى فقد اساءوا ولكن لا ياثمون كما في التجنيس وغيره
وهذا كله فيما اذا لم يكن في بيت شخص اما اذا كان في بيت انسان فانه يكره ان يؤم ويؤذن وصاحب البيت اولى
بالامامة الا ان يكون معه سلطان او قاض فهو اولى الا ان ولايتهما عامة كذا ذكره الاسبيجابي ويشهد له حديث الصحيح
السابق في السراج الوهاج ويقدم الوالي على الجميع وعلى امام المسجد وصاحب البيت والمستاجر اولى من المالك
لانه احق بمنافعه وكذا المستعير اولى من المعير انتهى وفي تقديم المستعير نظر لان للمعير ان يرجع اي وقت شاء
بخلاف المؤجر في الخلاصة وغيرها رجل ام قوما وهم له كارهون ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة منه
يكره له ذلك وان كان هو احق بالامامة لا يكره انتهى وفي بعض الكتب والكراهة على القوم وهو ظاهر لانها ناشئة
عن الاخلاق الذميمة وينبغي ان يكون تحريمية في حق الامام في صورة الكراهة لحديث ابي داود عن ابن عمر مرفوعا
ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة من تقدم قوما وهم له كارهون ورجل اتى الصلاة دبارا والدبار ان ياتيها بعد ان
تفوته ورجل اعتبد محرره كذا في شرح المنية وكره امامة العبد والاعرابي والفاسق والمبتدع والاعمى وولد
الزنا بيان لشيئين الصحة والكراهة اما الصحة فمبنية على وجود الاهلية للصلاة مع اداء الاركان وهما موجودان
من غير نقص في الشرائط والاركان ومن السنة حديث صلوا خلف كل بر وفاجر وفي صحيح البخاري ان ابن عمر كان يصلي خلف
الحجاج وكفى به فاسقا كما قاله الشافعي وقال المصنف انه افسق اهل زمانه وقال الحسن البصري لو جاءت كل امة بخبيثها
وجئنا بابي محمد لغلبناهم وامامة عتبان بن مالك الاعمى لقومه مشهورة في الصحيح واستخلاف ابن ام مكتوم الاعمى على
المدينة كذلك في صحيح ابن حبان واما الكراهة فمبنية على قلة رغبة الناس في الاقتداء بهؤلاء فيؤدي الى تقليل
الجماعة المطلوب تكثيرها تكثيرا للاجر ولان العبد لا يتفرغ للتعلم والغالب على الاعراب الجهل والفاسق لا يهتم
لامر دينه والاعمى لا يتوقى النجاسة وليس لولد الزنا اب يربيه ويؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل اطلق الكراهة وهو
مقيد بكراهة امامة الاعمى في المحيط وغيره بان لا يكون افضل القوم فان كان افضلهم فهو اولى وعلى هذا يحمل تقديم
ابن ام مكتوم لانه لم يبق من الرجال الصالحين للامامة في المدينة احد افضل منه حينئذ ولعل عتبان بن مالك
كان افضل من كان يؤمه ايضا وعلى قياس هذا اذا كان الاعرابي افضل الحاضرين كان اولى وبهذا اتى في منية المصلي
المراد بالاعرابي الجاهل وهو ظاهر في كراهة امامة العامي الذي لا علم عنده وينبغي ان يكون كذلك في العبد وولد الزنا

مطلب مرجحات الامامة اثنا عشر

اذا كانا افضل القوم فلا كراهة اذ لم يكونوا محتقرين بين الناس لعدم العلة المكروهة والاعرابي من يسكن البادية عربيا كان
او عجميا واما من يسكن المدن فهو عربي وفي المجتبى وهذه الكراهة تنزيهية لقوله في الاصل امامة غيرهم احب الي وفي معراج
الدراية في الفتاوى لو صلى خلف فاسق او مبتدع ينال فضل الجماعة لكن لا ينال كما ينال خلف تقي ورع لقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي قال ابن امير حاج ولم يجده المخرجون لكن اخرج الحاكم في مستدركه مرفوعا ان سركم
ان يقبل الله صلاتكم فليؤمكم خياركم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم وذكر الشارح وغيره ان الفاسق اذا تعذر منعه
يصلي الجمعة خلفه وفي غيرها ينتقل الى مسجد اخر وعلل له في المعراج بانه في غير الجمعة يجد اماما غيره وقال في فتح القدير
وعلى هذا فيكره الاقتداء به في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ
وفي السراج الوهاج فان قلت فما الافضلية ان يصلي خلف هؤلاء او الانفراد قيل اما في حق الفاسق فالصلاة خلفه
اولى لما ذكر في الفتاوى كما قدمناه واما الاخرون فيمكن ان يكون الانفراد اولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن ان يكون على قياس
الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم انتهى فالحاصل انه يكره لهؤلاء التقدم ويكره الاقتداء بهم كراهة
تنزيه فان امكن الصلاة خلف غيرهم فهو افضل والا فالاقتداء اولى من الانفراد وينبغي ان يكون محل كراهة الاقتداء بهم
عند وجود غيرهم والا فلا كراهة كما لا يخفى واشار المصنف الى انه لو اجتمع معتق وحر اصلي فالحر الاصلي اولى بعد الاستواء
في العلم والقراءة كما في الخلاصة واما المبتدع فهو صاحب البدعة وهي كما في المغرب اسم من ابتدع الامر اذا ابتداه واحدثه
كالرفعة من الارتفاع والخلفة من الاختلاف ثم غلبت على ما هو زيادة في الدين او نقصان منه وعرفها الشمني بانها
ما احدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم او عمل او حال بنوع شبهة واستحسان وجعل دينا
قويما وصراطا مستقيما انتهى واطلق المصنف في المبتدع فشمل كل مبتدع هو من اهل قبلتنا وقيده في المحيط والخلاصة
والمجتبى وغيرها بان لا تكون بدعته تكفره فان كانت تكفره فالصلاة خلفه لا تجوز وعبارة الخلاصة هكذا وفي الاصل
الاقتداء باهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والرافضي الغالي ومن يقول بخلق القران والخطابية والمشبهة
وجملته ان من كان من اهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره ولا تجوز الصلاة خلف منكر
شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او ينكر الكرام الكاتبين او ينكر الرؤية لانه كافر وان قال انه لا يرى لجلاله وعظمته
فهو مبتدع والمشبهة ان قال ان لله يدا او رجلا كما للعباد فهو كافر وان قال انه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع والرافضي
ان فضل عليا على غيره فهو مبتدع وان انكر خلافة الصديق فهو كافر ومن انكر الاسراء من مكة الى بيت المقدس فهو
كافر ومن انكر المعراج من بيت المقدس فليس بكافر انتهى والحق في فتح القدير عمر بالصديق في هذا الحكم ولعل مرادهم بانكار
الخلافة انكار استحقاقهما الخلافة فهو مخالف لاجماع الصحابة لا انكار وجودها لهما وعلل لعدم كفره في قوله لا كالاجسام
بانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك
معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قال على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق
ايضا وهو حسن بل هو اولى بالتكفير انتهى فالحاصل انه يكفر في لفظين هو جسم كالاجسام وهو جسم ويصير مبتدعا في الثالث
هو جسم لا كالاجسام ثم قال واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي من عدم
تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله على ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء
على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصحح هذا الجمع اللهم
الا ان يراد بعدم جواز خلفهم عدم الحل اي عدم حل ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم بحال
مطلق اسم الجسم مع التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم للنقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه لم
يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك انتهى وهكذا استشكل هذه الفروع مع ما صح عن المجتهدين المحقق سعد
التفتازاني في شرح العقائد وفيما اجاب به في فتح القدير نظر لان تعليله في الخلاصة في من انكر الرؤية ونحوها بانه كافر
يرد هذا الحمل فالاولى ما ذكره هو في باب البغاة ان هذه الفروع المنقولة في الفتاوى من التكفير لم تنقل عن الفقهاء اي

المجتهدين

المجتهدين وانما المنقول عنهم عدم تكفير من كان من قبلتنا حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين واموالهم
وسب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه عن تاويل وشبهة والعبرة بقول المجتهدين انتهى وذكر في المسايرة ان
ظاهر قول الشافعي وابي حنيفة انه لا يكفر احد منهم وان روي عن ابي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر حملا على
التشبيه وهو مختار الرازي وذكر في شرحها للكمال بن ابي شريف ان عدم تكفيرهم هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء
فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل
بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي
اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكره المصنف انه ظاهر قول ابي حنيفة حيث
حكاية عنه الحاكم صاحب المختصر في كتابه المنتقى وهو المعتمد انتهى فالحاصل ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين
فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة ويدل عليه قبول شهادتهم الا الخطابية ولم يعللوا في كتاب الشهادات
فدل ذلك على ان هذه الفروع المنقولة من الخلاصة وغيرها بصريح التكفير لم تنقل عن ابي حنيفة وانما هي من تخريجات
المشايخ كالفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى والله سبحانه هو الموفق وفي جمع الجوامع وشرحه ولا نكفر احدا من اهل القبلة
ببدعة كمنكري صفات الله تعالى وخلق افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم اما من خرج ببدعته من
اهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء
الرسول به ضرورة انتهى وفي الخلاصة عن الحلواني يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر صاحب الاهواء
وحمله في المجتبى على من يريد بالمناظرة ان يزل صاحبه اما من اراد الوصول به الى الحق وهداية الخلق فهو ممن يتبرك
بالاقتداء به وينقطع البلاء عن الخلق بهدايته والاقتداء به واما الصلاة خلف الشافعية ففي مصلى المجتبى انه اذا كان مراعيا
للشرائط والاركان عندنا فالاقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح اصلا وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى في باب الوتر
ولا خصوصية للشافعية بل الصلاة خلف كل مخالف للمذهب كذلك وتطويل الصلاة اي ويكره للامام تطويل الصلاة
لحديث اذا ام احدكم الناس فليخفف واستثنى المحقق في فتح القدير صلاة الكسوف فان السنة فيها التطويل حتى تنجلي
الشمس والمراد بالتطويل ما زاد على القدر المسنون كما في السراج الوهاج لا كما قد يتوهمه بعض الائمة فيقرا يسيرا في الفجر
وفي المضمرات شرح القدوري اي لا يزيد على القراءة المستحبة ولا يثقل على القوم ولكن يخفف بعد ان يكون على
التمام والاستحباب انتهى وذكره في فتح القدير بحثا وعلله بانه صلى الله عليه وسلم نهى عن التطويل وكانت قراءته
هي المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة وصح عنه صلى الله عليه وسلم انه قرا بالمعوذتين في الفجر
فلما فرغ قالوا له اوجزت قال سمعت بكاء صبي فخشيت ان تفتتن امه وفي منية المصلي ويكره للامام ان يعجلهم عن اكمال
السنة والظاهر انها في تطويل الصلاة كراهة تحريم للامر بالتخفيف وهو للوجوب الا لصارف ولادخال الضرر على الغير
واطلقه فشمل ما اذا كان القوم يحصون او لا رضوا بالتطويل او لا لاطلاق الحديث واطلق في التطويل فشمل اطالة
القراءة او الركوع او السجود او الادعية واختار الفقيه ابو الليث انه يطيل الركوع لادراك الجائي اذا لم يعرفه فان عرفه فلا
وابو حنيفة منع منه مطلقا لانه شرك اي رياء وجماعة النساء اي ويكره جماعة النساء وحدهن لانها لا تخلو عن ارتكاب
محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة كذا في الهداية وهو يدل على انها كراهة تحريم لان التقدم واجب على
الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم عليه وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للاثم ويدل على
كراهة التحريم في جماعة العراة بالاولى واستثنى الشارح صلاة الجنازة فانها لا تكره لانها فريضة وترك التقدم
مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض او لترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادى
فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفريضة لصلاة
الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة وافاد ان امامة المراة للنساء صحيحة واستثنى في السراج الوهاج مسئلة
وهي ما لو استخلف الامام امراة وخلفه رجال ونساء فسدت صلاة الرجال والنساء والامام والمقدمة في قول اصحابنا الثلاثة

خلافا لزفر اما فساد صلاة الرجال فظاهر واما فساد صلاة النساء فلانهن دخلن في تحريمة كاملة فاذا انتقلن الى تحريمة ناقصة
لم تجز كانهم خرجوا من فرض الى فرض اخر   فان فعلن يقف الامام وسطهن كالعراة لان عايشة رضي الله عنها
فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان في التقدم زيادة الكشف واراد بالتعبير بقوله تقف انه
واجب ولو تقدمت اثمت كما صرح به في فتح القدير والصلاة صحيحة واذا توسطت لا تزول الكراهة وانما ارشدوا الى
التوسط لانه اقل كراهية من التقدم كذا في السراج الوهاج ولو تاخرت لم يصح الاقتداء بها عندنا لعدم شرطه وهو عدم
التاخر عن المأموم وذكر في المغرب الامام من يؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان او انثى وفي الواو مع السين الوسط
بالتحريك اسم لعين ما بين طرفي الشيء كمركز الدائرة وبالسكون اسم مبهم لداخل الدائرة مثلا ولذلك كان ظرفا فالاول
يجعل مبتدأ وفاعلا ومفعولا به وداخلا عليه حرف الجر ولا يصح شيء من هذا في الثاني تقول وسطه خير من طرفيه واتسع
وسطه وضربت وسطه وجلست في وسط الدار وجلست وسطها بالسكون لا غير ويوصف بالاول مستويا فيه المذكر
والمؤنث والاثنان والجمع قال تعالى جعلناكم امة وسطا وقال علي ان اهدي بثمانين وسطا الى بيت الله او اعتق عبدين
وسطا وقد بني منه افعل التفضيل فقيل للمذكر الاوسط وللمؤنث الوسطى قال تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم يعني المتوسط
بين الاسراف والتقتير وقد اكثر اي ذلك وهو في محل الرفع على البدل من اطعام او كسوتهم معطوف عليه والصلاة الوسطى
العصر وهو المشهور انتهى وسطهن في السراج الوهاج بسكون السين لا غير في الصحاح كل موضع صلح فيه بين فهو
وسط بالتسكين كجلست وسط القوم وان لم يصلح فيه فهو بالتحريك كجلست وسط الدار وربما سكن وليس بالوجه
انتهى في منيا الكلام الوسط بالتسكين ظرف مكان وبفتح السين اسم تقول وسط راسه دهن بسكون السين
وفتح الطا لانه ظرف فاذا فتحت السين رفعت الطاء قلت وسط راسه دهن فهذا اسم انتهى في معراج الدراية
والتشبيه بالعراة ليس من كل وجه بل في افضلية الافراد وافضلية قيام الامام وسطهن واما العراة فيصلون
قعودا يومئون افضل والنساء قائمات في الخلاصة يصلون قعودا ايماء وان صلوا بقيام وركوع وسجود جاز
اجزاهم وذكر الاسبيجابي وكذلك يكره ان يؤم النساء في بيت وليس معهن رجل ولا محرم منه مثل زوجته وامته
واخته فان كانت واحدة منهن فلا يكره وكذلك اذا امهن في المسجد لا يكره واطلاق المحرم على من ذكر تغليب والا
فليس بمحرم الزوجة والامة   ويقف الواحد عن يمينه والاثنان خلفه لحديث ابن عباس انه عليه السلام
صلى به واقامه عن يمينه وهو ظاهر في محاذاة اليمين وهي المساواة وهذا هو المذهب خلافا لما عن محمد من انه يجعل
اصبعه عند عقب الامام وافاد الشارح انه لو وقف عن يساره فانه يكره يعني اتفاقا ولو وقف خلفه فيه روايتان اصحهما
الكراهة واطلق في الواحد فشمل البالغ والصبي واحترز به عن المرأة فانها لا تكون الا خلفه فلو كان معه رجل وامرأة
فانه يقيم الرجل عن يمينه والمرأة خلفهما وان كان رجلان وامرأة اقام الرجلين خلفه والمرأة خلفهما وانما تقدم على
الرجلين لانه عليه السلام تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما وهو دليل الافضلية وما ورد من فعل ابن مسعود
من انه توسطهما فهو دليل الاباحة كذا في الهداية وغيرها وذكر الاسبيجابي انه لو كان معه رجلان فالامام بالخيار
ان شاء تقدم وان شاء قام فيما بينهما ولو كانوا جماعة فينبغي للامام ان يتقدم ولو لم يتقدم الا انه قام على ميمنة
الصف او على ميسرته او قام في وسط الصف فانه يجوز ويكره وينبغي ان يكون بحذاء الامام من هو افضل لقوله عليه السلام
كما في النقاية فلو كان اولى الزائد خلفه لشمول الزائد الاثنين والاكثر في الخلاصة ولو كان المقتدي عن يمين الامام فجاء
ثالث وجذب المؤتم الى نفسه بعد ما كبر الثالث لا تفسد صلاته واشار المصنف الى ان العبرة انما هي للقدم لا للرأس
فلو كان الامام اقصر من المقتدي فيقع راس المقتدي قدام الامام يجوز بعد ان يكون يحاذيا بقدمه او متاخرا قليلا
وكذا في محاذاة المرأة كما سيأتي وان تفاوتت الاقدام صغرا وكبرا فالعبرة بالساق والكعب والاصح ما لم يتقدم اكثر
قدم المقتدي لا تفسد صلاته كذا في المجتبى في الظهيرية ولو جاء والصف متصل انتظر حتى يجيء الاخر فان خاف
فوت الركعة جذب واحدا من الصف ان علم انه لا يؤذيه وان اقتدى به خلف الصفوف جاز لما روي ان ابا بكرة قام

خلف

خلف الصف فدب راكعا حتى التحق بالصف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا ابا بكرة زادك الله حرصا ولا تعد
ولو كان في الصحيح ينبغي ان يصبر اولا ثم يجذبه ولو جذبه اولا فتاخر فينبغي ان تفسد صلاة الذي تاخر ذكره الزندويستي
في نظمه والمعنى فيه ان هذا اجابة بالفعل فيعتبر بالاجابة بالقول ولو اجاب بالقول فسدت كما اذا اخبر بخبر
يسره فقال الحمد لله والصحيح انه لا تفسد صلاته انتهى في القنية والقيام وحده اولى في زماننا لغلبة الجهل على
العوام   ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام ليلني منكم اولو الاحلام والنهى ولان
المحاذاة مفسدة فيؤخرون وليلني امر الغائب من الولي وهو القرب والاحلام جمع حلم بضم الحاء وهو ما يراه النائم
اريد به البالغون مجازا لان الحلم سبب البلوغ والنهى جمع نهية وهي العقل كذا في غاية البيان ولم يذكر الخناثى كما
في المجمع وغيره لندرة وجوده وذكر في الاسبيجابي انه يقوم الرجال صفا مما يلي الامام ثم الصبيان بعدهم ثم
الخناثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات في شرح منية المصلي المذكور في عامة الكتب اربعة اقسام
قيل وليس هذا الترتيب لهذه الاقسام بحاصر لجملة الاقسام الممكنة فانها تنتهي الى اثني عشر قسما والترتيب
الحاصر لها ان يقدم الاحرار البالغون ثم الاحرار الصبيان ثم العبيد البالغون ثم العبيد الصبيان ثم الاحرار الخنا
ثى الكبار ثم الاحرار الخناثى الصغار ثم الارقاء الخناثى الكبار ثم الارقاء الخناثى الصغار ثم الحرائر الصغار ثم الاماء
الكبار ثم الاماء الصغار انتهى وظاهر كلامهم متونا وشروحا تقديم الرجال على الصبيان مطلقا سواء كانوا احرارا
او عبيدا فان الصبي الحر وان كان له شرف الحرية لكن المطلوب هنا قرب البالغ العاقل بالحديث السابق نعم يقدم البالغ
الحر على البالغ العبد والصبي الحر على الصبي العبد والحرة البالغة على الامة البالغة والصبية الحرة على الصبية الامة
لشرف الحرية من غير معارض ولم ار صريحا حكم ما اذا صلى ومعه رجل وصبي وان كان داخلا تحت قوله والاثنان
خلفه وظاهر حديث انس انه يسوي بين الرجل والصبي ويكونان خلفه فانه قال فصففت انا واليتيم وراءه والعجوز
من ورائنا ويقتضي ايضا ان الصبي الواحد لا يكون منفردا عن صف الرجال بل يدخل في صفهم وان محل هذا الترتيب
انما هو عند حضور جمع من الرجال وجمع من الصبيان فحينئذ تؤخر الصبيان بخلاف المرأة الواحدة فانها تتاخر عن
الصفوف كجماعتهن وينبغي للقوم اذا قاموا الى الصلاة ان يتراصوا ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف
ولا بأس ان يأمرهم الامام بذلك وينبغي ان يكملوا ما يلي الامام من الصفوف ثم ما يلي ما يليه وهلم جرا واذا استوى جانبا
الامام فانه يقوم الجائي عن يمينه وان ترجح اليمين فانه يقوم عن يساره وان وجد في الصف فرجة سدها والا
فينتظر حتى يجيء آخر كما قدمناه   فتح القدير وروى ابو داود والامام احمد عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال
اقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا بايدي اخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان ومن وصل
صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله وروى البزار باسناد حسن عنه صلى الله عليه وسلم من سد فرجة في الصف
غفر له وفي ابي داود عنه صلى الله عليه وسلم قال خياركم الينكم مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل من يتمسك عند دخول
داخل بجنبه في الصف ويظن انه رياء بسبب انه يتحرك لاجله بل ذاك اعانة له على ادراك الفضيلة واقامة
لسد الفرجات المامور بها في الصف والاحاديث في هذا كثيرة شهيرة انتهى   القنية والقيام في الصف الاول افضل
من الثاني وفي الثاني افضل من الثالث هكذا روي في الاخبار ان الله تعالى اذا انزل الرحمة على الجماعة ينزلها
اولا على الامام ثم تتجاوز عنه الى من يحاذيه في الصف الاول ثم الى الميامن ثم الى المياسر ثم الى الصف الثاني وروي عنه
عليه السلام انه قال يكتب للذي خلف الامام بحذائه مائة صلاة وللذي في الجانب الايمن خمسة وسبعون صلاة وللذي
في الجانب الايسر خمسون صلاة وللذي في سائر الصفوف خمسة وعشرون صلاة وجد في الصف الاول فرجة دون الثاني له
ان يخرق الثاني لانه لا حرمة له لتقصيرهم حيث لم يسدوا الصف الاول انتهى   وان حاذته
مشتهاة في صلاة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل فسدت صلاته ان نوى امامتها بيان للغاية فاخبر
والحكم بمحاذاتها للرجل والقياس ان لا تفسد اعتبارا بصلاتها فانه لا تفسد محاذاة الامرد وجه الاستحسان حديث مسلم السابق

من انه صلى الله عليه وسلم جعل العجوز خلف الصف ولولا ان المحاذاة مفسدة ما اخرت العجوز لان الانفراد خلف الصف مكروه
عندنا ومفسد عند احمد لحديث ابن مسعود اخروهن من حيث اخرهن الله والحنفية يذكرونه مرفوعا والمحقق ابن الهمام
منع رفعه بل هو موقوف على ابن مسعود وهو بعيد افتراض تاخيرهن على الرجال لانه وان كان احادا وقع بيانا لمجمل
الكتاب وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فاذا لم يشر اليها بالتاخير بعد ما دخلت في الصلاة ونوى الامام امامتها
فقد ترك فرض المقام فبطلت صلاته واذا اشار اليها بالتاخر فلم تتاخر تركت حينئذ فرض المقام فبطلت صلاتها دونه
ولم يمكنه التقدم بخطوة او خطوتين لانه مكروه فلا يؤمر به وهذا هو الفرق بينها وبينه وهذا اي محاذاة غير الامام اما
في محاذاة امامها فتبطل فاسدة ايضا لانه اذا فسدت صلاة الامام فسدت صلاة الماموم كما في فتاوى قاضي خان
امراة اذا صلت مع زوجها في البيت ان كان قدمها بحذاء قدم الزوج لا تجوز صلاتهما بالجماعة وفي المحيط اذا حاذت امامها
فسدت صلاة الكل واما محاذاة الامرد فقال في فتح القدير صرح الكل بعدم الفساد الا من شذ ولا متمسك له في الرواية
كما هو جوابه ولا في الدراية لتصريحهم بان الفساد في المراة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك فرض المقام وليس
هذا في الصبي ومن تساهل فعلل به صرح بنفيه في الصبي مدعيا عدم اشتهائه انتهى وعلى هذا فما في معراج الدراية عن
الملتقط من ان الامرد من قرنه الى قدمه عورة مبني على القول الشاذ الذي يلحقه بالمراة وذكر الشارح وغيره ان
المعتبر في المحاذاة الساق والكعب في الاصح وبعضهم اعتبر القدم انتهى وهو قاصر الافادة فانه كما صرحوا به
المراة الواحدة تفسد صلاة ثلثة اذا وقفت في الصف من عن يمينها ومن عن يسارها ومن خلفها ولا شك ان
المحاذاة بالساق والكعب ليس تتحقق في من خلفها فالتفسير الصحيح للمحاذاة ما في المجتبى والمحاذاة المفسدة ان تقوم بجنب
الرجل من غير حايل او قدامه انتهى فالحاصل ان مماسة بدنها ببدنه ليست بشرط بل ان يكون على جانبه بلا حايل
ولا فرجة وسياتي تفسير الحايل والفرجة ولهذا لو كان احدهما على الدكان دون القامة والاخر على الارض فسدت
صلاته لوجود المحاذاة لبعض بدنها لكونها عن جنبه وليس اعتبار المحاذاة بالساق والكعب ولا بالقدم وفي الخانية والظهيرية
المراة اذا صلت في بيتها مع زوجها ان كانت قدماها خلف قدم الزوج الا انها طويلة تقع راسها في السجود قبل راس
الامام جازت صلاتها لان العبرة للقدم انتهى وزاد قاضي خان في باب ما يفسد الصلاة وحد المحاذاة ان يحاذي
عضو منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المراة على الظلة والرجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذي الرجل شيئا
منها تفسد صلاته وقيد بالمشتهاة لان غير المشتهاة لا تفسد صلاته وان كانت مميزة واختلفوا في حد المشتهاة
وصحح الشارح وغيره انه لا اعتبار بالسن من السبع على ما قيل او التسع على ما قيل وانما المعتبر ان تصلح للجماع بان تكون
عبلة ضخمة والعبلة المراة التامة الخلق واطلقها فشملت الاجنبية والزوجة والمحرم والمشتهاة حالا او ماضيا
مراهقة او بالغة فدخلت العجوز الشوهاء ولم يقيدها بالعاقلة كما فعل غيره لان المجنونة لا تصح صلاتها فلم يوجد
الاشتراك وقيد بالصلاة لانها لو لم تكن في الصلاة فلا فساد وقيد الصلاة بالاطلاق وهي ما عهد لها تحريمة من الله سبحانه
وتعالى وهي ذات الركوع والسجود او الايماء لعذر للاحتراز عن المحاذاة في صلوة الجنازة فانها لا تفسد وقيد بالاشتراك لان
محاذاة المصلية لمصل ليس في صلاتها لا تفسد صلاته لكنه مكروه كما في فتح القدير وقيد الاشتراك بالتحريمة والاداء لان
اللاحق اذا حاذته اللاحقة عند الذهاب الى الوضوء او عند المجي قبل الاشتغال بعمل الصلاة فلا فساد وان وجد
الاشتراك حالة المحاذاة تحريمة لعدم الاشتراك اداء حالة المحاذاة لان هذه الحالة ليست حالة الاداء وكذا المسبوق
اذا حاذته المسبوقة بعد سلام الامام عند قضاء ما سبقا به لعدم الاشتراك في الاداء لان المسبوق منفرد فيما يقضي
الا في مسايل سنذكرها وان وجد الاشتراك في التحريمة وليس من شرط الاشتراك في التحريمة تحصيل الركعة الاولى
مع الامام ولهذا قال في السراج الوهاج ولا يشترط ان تدرك اول الصلاة في الصحيح بل لو سبقا بركعة او ركعتين فحاذته
فيما ادركت تفسد عليه انتهى فالمشاركة في التحريمة بناء صلاتها على صلاة من حاذته او على صلاة امام من حاذته تحقيقا
لتمكن المشاركة في الاداء بدون المشاركة في التحريمة فلهذا ذكر المشاركة تحريمة واداء ولم يكتفوا بالمشاركة في الاداء

وفي فتح القدير

وفي فتح القدير ثم لو قيل بدل مشتركة تحريمة واداء مشتركة اداء ويفسر بان يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة
او احدهما امام للاخر لعم الاشتراكين انتهى قلنا نعم يعم لكن يلزم من الاشتراك اداء الاشتراك تحريمة
فلهذا ذكرهما والحاصل ان المقتدي اما مدرك او لاحق غير مسبوق او لاحق مسبوق او مسبوق غير لاحق
فالمدرك من ادرك الركعات كلها مع الامام فاذا حاذته ابطلت صلاته لوجود الاشتراك تحريمة واداء واللاحق
الغير المسبوق هو الذي ادرك الركعة الاولى وفاته ركعة او اكثر منها بعذر كنوم او حدث او غفلة او زحمة او لانه
في الطايفة الاولى في صلاة الخوف وحكمه انه اذا زال عذره فانه يبدا بقضاء ما فاته بالعذر ثم يتابع الامام ان لم يفرغ
وهذا واجب لا شرط حتى لو عكس فانه يصح فلو نام في الثالثة واستيقظ في الرابعة فانه ياتي بالثالثة بلا قراءة
لانه لاحق فيها فاذا فرغ منها قبل ان يتم الامام الرابعة صلى معه الرابعة وان بعد فراغ الامام صلى الرابعة
وحده بلا قراءة ايضا لانه لاحق فلو تابع الامام ثم قضى الثالثة بعد سلام الامام صح واثم ومن حكمه انه مقتد
حكما فيما يقضي ولهذا لا يقرا ولا يلزمه سجود السهو واذا تبدل اجتهاده في القبلة تبطل صلاته ولو سبقه الحدث
وهو مسافر فدخل مصره للوضوء بعد فراغ الامام لا تنقلب اربعا وكذا لو نوى الاقامة بعد فراغ الامام وقد جعلوا
فعله في الاصول اداء شبيها بالقضاء ولهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة لانها لا تؤثر في القضاء ومما الحق باللاحق
المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه بعد سلام امامه كاللاحق ولهذا لا يقرا ولا يسجد للسهو ولا يقتدى به كما في الخانية
واما اللاحق المسبوق فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وفاته بعد الشروع ركعة او اكثر بعذر ولهذا
اختار المحقق في فتح القدير ان اللاحق هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام ليشمل اللاحق المسبوق وتعريف
اللاحق بانه من ادرك اول صلاة الامام وفاته شي منها بعذر يشكل انتهى لكن يرد عليه المقيم اذا اقتدى بمسافر
فانه لاحق ولم يشمله تعريفه الا ان يقال انه ملحق به وليس هو حقيقة وحكمه انه اذا زال عذره كما قال في المجمع
ان يصلي فيما ادركه ما نام فيه ثم يقضي ما فاته ولو تابع فيما بقي ثم قضى الفايت كما نام فيه اجزاه وقدمنا انه يقع
مع الاثم لترك الواجب واما المسبوق فقط وهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وسياتي ان شاء الله تعالى
بيان احكامه عند قوله وصح استخلاف المسبوق وقالوا لو ادرك في الركعة الثالثة ثم احدث فذهب للوضوء ثم
حاذته في القضاء ينظر فان حاذته في الاولى او الثانية وهي الثالثة والرابعة للامام تفسد صلاته لوجود الشركة فيهما
تقديرا لكونه لاحقا فيهما وان حاذته في الثالثة والرابعة لا تفسد لعدم المشاركة فيهما لكونه مسبوقا فيهما وهذا
بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا
فباعتباره تفسد وقيد باتحاد المكان لانه لو اختلف فلا فساد سواء كان بينهما حايل او لا ولهذا قال في السراج الوهاج
لو كان على الدكان او الحايط وهو قدر قامة وهي على الارض لا تفسد لعدم اتحاد المكان وهكذا في الكافي وقال في النوازل
قوم صلوا على ظهر ظلة في المسجد وبحذائهم من تحتهم نساء اجزاتهم صلاتهم لعدم اتحاد المكان بخلاف ما اذا كان قدامهم
نساء فانها فاسدة لانه تخلل بينهم وبين الامام صف من النساء ونحوه مانع من الاقتداء كما سياتي وفي المجتبى اقتدين
على رف المسجد وتحته صفوف الرجال لا تفسد صلاتهم وقيد بعدم الحايل لانه لو كان بينهما حايل فلا فساد وادناه
قدر مؤخرة الرحل وتقدمنه لان ادنى احوال الصلاة القعود فقدرنا الحايل به وهو قدر ذراع كذا في المحيط وفي المجتبى
لو كان بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرحل او عود او قصبة منتصبة للسترة او حايط او دكان قدر الذراع
لا تفسد وذكر الشارح ان ادناه قدر مؤخرة الرحل وغلظه مثل غلظ الاصبع ولم يذكر المصنف الفرجة من غير حايل
وظاهر كلامه انه لا عبرة بها وان المراة اذا كانت عن يمينه ويساره وبينهما فرجة بلا حايل فانها تفسد صلاته وذكر
الشارح وغيره ان الفرجة كالحايل وادناها قدر ما يقوم فيها الرجل ولو كان احدهما على دكان قدر قامة الرجل والاخر
اسفل لا تفسد صلاته لعدم تحقق المحاذاة وصرح في معراج الدراية بانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل او اسطوانة قيل
لا تفسد وكذا اذا قامت امامه وبينهما هذه الفرجة وصرح به في المجتبى عن صلاة البقالي ويشكل عليه ما اتفقوا على

نقله عن اصحابنا كما في غاية البيان لو قامت امرأة خلف الامام وقد نوى امامتها تفسد صلاة الامام والقوم وان قامت
في الصف تفسد صلاة رجلين عن جانبيها وصلاة رجل خلفها ولو تقدمت على الامام لا تفسد صلاة الامام والقوم
ولكن تفسد صلاتها ولو كان صف من النساء بين الامام والرجال لا يصح اقتداء الرجال بالامام ويجعل حائلا ولو كان والرجال
في صف الرجال ثنتان من النساء تفسد صلاة رجل عن يمينهما وصلاة رجل عن يسارهما وصلاة رجلين خلفهما فقط
ولو كن ثلاثا تفسد صلاة ثلاثة خلفهن الى آخر الصفوف وواحد عن ايمانهن وواحد عن يسارهن لان الثلاث
جمع صحيح فصار كالصف فيمنع صحة الاقتداء في حق من صرن حائلات بينه وبين امامه   المحيط عن الجرجاني لو كبرت
في الصف الاول وركعت في الصف الثاني وسجدت في الصف الثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها
في كل صف لانها ادت في كل صف ركنا من الاركان فصار كالمدفوع الى صف النساء ووجه اشكاله ان الرجل الذي هو
خلفها او الصف الذي هو خلفهن بينه وبينها فرجة قدر قامة الرجل وقد جعلوا الفرجة كالحائل في من عن جانبها او
خلفها كما قدمناه عن المجتبى وغيره فتعين ان يحمل على ما اذا كان خلفها من غير فرجة محاذيا لها بحيث لا يكون بينه وبينها قدر
قامة الرجل ولهذا قال في السراج الوهاج ولو قامت المرأة وسط الصف فانها تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها
وواحد عن يسارها وواحد خلفها بحذائها ولا تفسد صلاة الباقين انتهى فقد شرط ان يكون من خلفها محاذيا لها
للاحتراز عما اذا كان بينه وبينها فرجة وكذا صرح الزيلعي الشارح فقال في التراويح فيفسد ان صلاة رجلين خلفهما
بحذائهما ثم رأيت بعد ذلك مصرحا به في الكافي للحاكم الشهيد   المجتبى لو كان الرجل على سترة ارفع والمرأة قدامه تفسد سواء
كانت قدر قامة الرجل او دونه وعلى هذا اذا لم يكن على الرف سترة فاما اذا كان عليه سترة قدر ذراع لا تفسد في جميع الاحوال
انتهى وقدمنا عن النوازل انه لو لم ينو امامتها لا تفسد وقيد بنية الامامة لانه لو لم ينو الامام امامتها لم تفسد صلاة من
حاذته مطلقا والحاجة الى هذا القيد لانه علم من قوله مشتركة لانه لا اشتراك الا من نية الامام امامتها اذ لو لم ينو
امامتها لم يصح اقتداؤها وحكى اكثرهم على هذا العموم حتى في الجمعة والعيدين لانه يلزمه الفساد من جهتها بتقدير محاذاتها
فاشترط التزامه والمأموم تبع الامام ومنهم من لم يشترطها فيهما وصححه صاحب الخلاصة لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام   الامام
للازدحام والتقدير ان يؤديها وحدها ويشترط نية الامام وقت الشروع لا بعده ولا يشترط حضورها عند النية في رواية
ويشترط في اخرى كما في السراج الوهاج والظاهر الاول واشار بقوله فسدت صلاته الى انها لو اقتدت به متحاذية لتكبيرة
محاذية له وقد نوى امامتها لم تنعقد تحريمة الامام وهو الصحيح كما في فتاوى قاضي خان لانه لا تفسد الصلاة اذا قارن الشروع
يمنع من الانعقاد ولو نوى امامة النساء الا واحدة فهو كما نوى فاذا حاذته لا تبطل صلاته ولا يشترط اتحاد صلاتهما حتى لو
اقتدت به في الظهر وهو يصلي العصر حاذته ابطلت صلاته على الصحيح كما في السراج الوهاج لان اقتداءها وان لم يصح فرضا
صح نفلا على المذهب فكان بناء النفل على الفرض لكن هو متفرع على احد القولين في بقاء اصل الصلاة عند فساد الاقتداء وسيبين
ما هو المذهب فيه وفي نظائره ولم يذكر المصنف كونها في ركن كامل للخلاف فيه ففي فتاوى قاضي خان المحاذاة مفسدة قلت
او كثرت وفي المجمع ان ابا يوسف يفسدها بالمحاذاة قدر اداء ركن واشترط محمد اداء الركن ففيها ثلاثة اقوال وظاهر اطلاق
المصنف اختيار الاول ولم يذكر ايضا اتحاد الجهة قالوا ولا بد منه حتى لو اختلفت كما في جوف الكعبة وبالتحري في الليلة
المظلمة فلا فساد بالمحاذاة   ولا يحضرن الجماعات لقوله تعالى وقرن في بيوتكن وقال صلى الله عليه وسلم صلاتها
في قعر بيتها افضل من صلاتها في صحن دارها وصلاتها في صحن دارها افضل من صلاتها في مسجدها وبيوتهن خير لهن ولانه لا يؤمن
الفتنة من خروجهن اطلقه فشمل الشابة والعجوز والصلاة النهارية والليلية قال المصنف في الكافي والفتوى اليوم على الكراهة
في الصلوات كلها لظهور الفساد ومتى كره حضور المسجد للصلاة فلان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هؤلاء الجهال
الذين تحلوا بحلية العلماء اولى ذكره فخر الاسلام انتهى   فتح القدير المعتمد منع الكل في الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر لي
دون العجائز المتبرجات وذوات الرمق انتهى وقد يقال هذه الفتوى التي اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب الامام
وصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقا واما العجوز فلها حضور الجماعة عند ابي حنيفة في الصلوات الا في الظهر

والعصر

والعصر والجمعة وقالا تخرج العجائز في الصلوات كلها كما في الهداية والمجمع وغيرهما فالافتاء بمنع العجائز في الكل مخالف للكل
فالاعتماد على مذهب الامام   الخلاصة من كتاب النكاح يجوز للمزوج ان يأذن لها بالخروج الى سبعة مواضع زيارة
الابوين وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما وزيارة المحارم فان كانت قابلة او غسالة او كان لها على آخر حق تخرج بالاذن
وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا يأذن لها ولا تخرج ولو اذن وخرجت
كانا عاصيين وسيأتي تمامه ان شاء الله تعالى   ولا يقتدي رجل بامرأة او صبي اما الاول فلما قدمناه من
الحديث ونقل في المجتبى الاجماع عليه واما امامة الصبي فلان صلاته نفل لعدم التكليف فلا يجوز بناء الفرض عليه لما سيأتي
وقيد بالمرأة   قيد بالرجل لان اقتداء المرأة بالمرأة صحيح مكروه وكذا اقتداء الصبي بالصبي صحيح وقيد بالمرأة لان اقتداءها بالرجل جائز
سواء نوى الامامة او لا وبالخنثى فيه تفصيل فان كان المقتدي رجلا فهو غير صحيح لجواز ان يكون امرأة وان كان امرأة
فهو صحيح الا انه يتقدم ولا يقوم وسط الصف حتى لا تفسد صلاته بالمحاذاة وان كان خنثى لا يجوز لجواز ان يكون
امرأة والمقتدي رجلا كذا ذكر الاسبيجابي وقيد بفساد الاقتداء لان صلاة الامام تامة على كل حال واطلق في فساد
الاقتداء بالصبي فشمل الفرض والنفل وهو المختار كما في الهداية وهو قول العامة كما في المحيط وهو ظاهر الرواية كما ذكره
الاسبيجابي لان نفل البالغ مضمون حتى يجب القضاء اذا افسده ونفل الصبي ليس بمضمون حتى لا يجب القضاء عليه بالافساد
فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يبني القوي على الضعيف ولا يرد عليه الاقتداء بالظان اي بمن ظن ان
عليه فرضا ثم تبين خلافه فان الاقتداء به صحيح في النفل مع ان نفل المقتدي مضمون عليه بالافساد حتى يلزمه القضاء
ونفل الامام ليس بمضمون عليه حتى لا يلزمه القضاء لانه مجتهد فيه في وجوب قضائه على الظان فان زفر يقول بوجوبه
فاعتبر الظن العارض عدما في حق المقتدي بخلاف الصبي ومشايخ بلخ جوزوا اقتداء البالغ بالصبي في غير الفرض قياسا
على المظنون وقد علمت جوابه   النهاية والاختلاف راجع الى صلوة الصبي على انها صلاة او لا قيل ليست بصلاة
وانما يؤمر بها تخلقا ولهذا لو صلت المراهقة بغير قناع فانه يجوز وقيل هي صلاة ولهذا لو قهقه المراهق في الصلاة يؤمر
بالوضوء انتهى فظاهره ترجيح انها ليست بصلاة ولهذا كان المختار عدم جواز الاقتداء به في كل صلاة   السراج الوهاج
لو اقتدى الرجل بالمرأة ثم افسدها لا يلزمه القضاء لانه لم يكن شارعا وظاهره مع ما في المختصر صحة الشروع وسيأتي
اختلاف التصحيح فيه وفي نظائره واشار المصنف الى انه لا يجوز الاقتداء بالمجنون بالاولى لكن شرط في الخلاصة ان
يكون مطبقا اما اذا كان يجن ويفيق فيصح الاقتداء به في حالة الافاقة قال ولا يجوز الاقتداء بالسكران انتهى
وطاهر بمعذور اي وفسد اقتداء طاهر بصاحب العذر المفوت للطهارة لان الصحيح اقوى حالا من المعذور والشيء لا يتضمن
ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلاته صلاة المقتدي وقيد المعذور في المجتبى بان قارن الوضوء الحدث او يطرأ
عليه للاحتراز عما اذا توضأ على الانقطاع وصلى كذلك فانه يصح الاقتداء به لانه في حكم الطاهر وقيد بالطاهر لان اقتداء
المعذور بالمعذور صحيح ان اتحد عذرهما واما ان اختلف فلا يجوز ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول
لان الامام معه حدث ونجاسة فكان الامام صاحب عذرين والمأموم صاحب عذر وكذا لا يصلي من به سلس البول خلف
من به انفلات ريح وجرح لا يرقأ لان الامام صاحب عذرين كذا في السراج الوهاج وظاهره ان سلس البول والجرح
من قبيل المتحد وكذا سلس البول واستطلاق البطن   المجتبى واقتداء المستحاضة بالمستحاضة والضالة بالضالة لا يجوز
كالخنثى المشكل بالمشكل انتهى ولعله لجواز ان تكون الامام حائضا اما اذا انتفى الاحتمال فينبغي الجواز لانه من قبيل المتحد
الخلاصة وامامة المفتصد لغيره من الاصحاء صحيحة اذا كان يأمن خروج الدم انتهى   وقارئ بأمي اي وفسد اقتداء
حافظ آية من القرآن من التحفظ وهو المسمى بالامي فهو عندنا من لم يحسن القراءة المفروضة وعند الشافعي من لم يحسن
الفاتحة وانما فسد لان القارئ اقوى حالا منه لانه يصلي مع عدم ركنها للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وسيأتي
ان صلاة الامي الامام تفسد ايضا عند ابي حنيفة وعلم منه انه لا يجوز اقتداء القارئ بالاخرس بالاولى واشار الى
انه لا يجوز اقتداء الامي بالاخرس لان الامي اقوى حالا منه لقدرته على التحريمة والى جواز اقتداء الاخرس بالامي

ومكتس بعار لان صلاة العاري جوزت مع فقد الشرط للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي السراج
الوهاج لو قال ولا مستور العورة خلف العاري لكان اولى لان من ستر عورته بالحشيش او نحوه لا يسمى مكتسيا في العرف
وتصح صلاة المكتسي خلفه لانه مستور العورة انتهى لكن اقتصروا في السراج ولم يكن كسوة شرعا في كفارة اليمين وفي
صاحب الخلاصة انه لا يجوز للرجل ولا المراة اي لا يكون كسوة قيد بالمكتسي لانه لو ام العاري عراة ولابسين فصلاة
الامام ومن هو مثله جائزة بلا خلاف وكذا صاحب الجرح السائل بمثله ويصح بخلاف الامي اذا ام اميا وقاريا
فان صلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة لان الامي يمكن ان يجعل صلاته بقراءة اذ اقتدى بقارئ لان قراءة الامام له
قراءة وليست طهارة الامام وستره للماموم حكما كالقراءة وغير موم بموم اي فسد اقتدا من يقدر على
الركوع والسجود بمن لا يقدر عليهما للعذر لقوة حال المقتدي قيد به لان اقتدا الموم بالموم يصح للمماثلة كما سياتي
ومفترض بمتنفل وبمفترض فرضا اخر اي وفسد اقتدا المفترض بامام متنفل او بامام يصلي فرضا غير فرض المقتدي
لان الاقتدا بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الاول وهو مشاركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وهو معدوم في الثاني نية
والذي صح عندنا ان معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم نفلا وبقومه فرضا لقوله حين
شكوا تطويله بهم يا معاذ اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك كما رواه الامام احمد فشرع له احد الامرين
الصلاة معه ولا يصلي بقومه او الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة اللفظ افاد منعه من
الامامة اذا صلى معه عليه السلام ولا تمتنع امامته مطلقا بالاتفاق فعلم انه منعه من الفرض والحاصل ان اتحاد الصلاتين نيش
شرط لصحة الاقتدا وذلك بان يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدي
وهو المراد بقوله عليه السلام الامام ضامن ان تتضمن صلاته صلاة المقتدي واشار بمنع اقتدا المفترض بالمتنفل
الى منع اقتدا الناذر بالناذر لان صلاة الامام نفل بالنسبة الى المقتدي لان التزامه انما يظهر عليه فقط الا
اذا نذر احدهما عين ما نذر الاخر فاقتدى احدهما بالاخر فانه يجوز للاتحاد والى انه لو افسدا كل منهما التطوع ثم اقتدى
احدهما بالاخر في قضايه فانه لا يجوز لما ذكرناه كما لو اقتدى من افسد بمن يصلي منذورة الا اذا كان اقتدى احدهما بالاخر
تطوعا ثم افسداه ثم قضياه بالاقتدا للاتحاد ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين لان طواف هذا غير طواف الاخر وهو
السبب فهو اقتدا الواجب بالنفل وينبغي ان يصح الاقتدا على القول بسنية ركعتي الطواف كما لا يخفى واشار بمنع مفترض
خلف مفترض اخر الى منع اقتدا الناذر بالحالف لان المنذورة اقوى من المحلوف بها لانها واجبة قصدا ووجوب
المحلوف عليها عارض لتحقيق البر ولهذا صح اقتدا الحالف بالحالف والحالف بالناذر وصورة الحلف بها كما في الخلاصة ان يقول
والله لاصلين ركعتين وذكر الولوالجي ان اقتدا الحالف بالمتطوع او المفترض جائز بخلاف اقتدا الناذر بالمتطوع او المفترض
فانه لا يجوز انتهى وهذا يدل على ان صلاة الحالف لم تخرج عن كونها نفلا بالحلف ولذا قيل انها واجبة لتحقيق البر فينبغي
ان لا يجوز خلف المتطوع ولو اقتدى من يرى وجوب الوتر بمن يرى سنيته صح للاتحاد ولا يختلف باختلاف الاعتقاد
ولو اقتدى من يصلي سنة بمن يصلي سنة اخرى فانه يجوز كسنة العشا خلف من يصلي التراويح او سنة الظهر البعدية
بمن يصلي القبلية كما في الخلاصة والمجتبي واطلق في منع اقتدا المفترض بالمتنفل فشمل الاقتدا في جميع الافعال وفي
بعضها وخرج قول العامة فلا يرد ما ذكره محمد من ان الامام اذا رفع راسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام
الحدث قبل السجود فاستخلفه صح وياتي بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك
اول الصلاة لمنع التكميلية في حق الخليفة بل هما فرض عليه ولذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام الاول فلزمه ما لزمه
وكذا لا يرد المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني فانه يجوز مع انه اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القراءة
لكون صلاة المقتدي اخذت حكم الفرض بسبب الاقتدا ولذا لزمه قضا ما لم يدركه مع الاول من الشفع الاول
ولذا لو افسد على نفسه يلزمه قضا الاربع والتحقيق ما في غاية البيان من ان قراءة الماموم محظورة فكيف يقال انها مفروضة
فالحق ان الايراد ساقط من اصله المجتبي وغيره ولا يصح اقتدا المسبوق بالمسبوق ولا اللاحق باللاحق وكذا المقيمان اذا

اقتديا

وروي عن امام المسلمين ابي حنيفة انه قال
اذا دعا الامام بعد الفراغ من الصلوة حول
وجهه الى الجماعة ان كانت الجماعة عشرا
من الرجال دون النساء لا يدعو الى
القبلة لانه جاء البيان عن النبي عليه السلام
انه قال اذا كانت الجماعة عشرا رجحت
حرمة الجماعة على القبلة والا رجحت
حرمة القبلة على الجماعة [illegible]
الخ

اقتديا بالمسافر ثم اقتدى احدهما بالاخر في القضا ولو صليا الظهر ونوى كل واحد منهما امامة صاحبه صحت صلاتهما ولو نويا
الاقتدا فسدت ومن يختلف الفرض الظهر خلف الجمعة او عكسه وذكر الاسبيجابي ان من اقتدى في موضع يجب عليه الانفراد
كالمسبوق اذا اقتدى بمسبوق او انفرد في موضع يجب عليه الاقتدا فسدت صلاته كما اذا قام المسبوق الى قضا ما سبق
به ثم تذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة ولم يعد المسبوق الى متابعة الامام ثم المصنف رحمه الله ذكر في هذه المواضع
الثمانية فساد الاقتدا ولم يذكر هل يصير شارعا او لا للاختلاف فالوافية والزيادات صحح في السراج الوهاج انه يصير
شارعا في صلاة نفسه وصحح في المحيط وغيره عدمه وذكر الشارح ان الاشبه ان يقال ان فسد لفقد شرط الصلاة كالطاهر بحر
خلف المعذور لا يكون شارعا فيه وان كان للاختلاف بين الصلاتين ينبغي ان يكون شارعا فيه غير مضمون بالقضا لاجتماع
شرائطه فصار كالظان وثمرة الخلاف تظهر في حق بطلان الوضوء بالقهقهة انتهى ويرد على هذا التفصيل ما ذكره الحاكم
في الكافي من ان المراة اذا نوت العصر خلف مصلي الظهر لم تجزها صلاتها ولم تفسد على الامام صلاته انتهى فهذا صريح
في عدم صحة شروعها لاختلاف الصلاتين وقال في موضع اخر رجل قارئ دخل في صلاة امي تطوعا او في صلاة امراة او
جنب او على غير وضوء ثم افسدها فلا شيء عليه فقضاؤها لانه لم يدخل في صلاة تامة انتهى فعلم بهذا ان تصحيح المذهب المحيط
من عدم صحة الشروع لان الكافي جمع كلام محمد في كتبه التي هي ظاهر الرواية ولم يذكر المصنف ما يمنع الاقتدا من الحائل
وذكر في الكافي للحاكم انه اذا كان بين المصلي والامام طريق يمر فيه الناس او نهر عظيم لم تجزه صلاته الا ان تكون
الصفوف متصلة على الطريق فتجوز حينئذ وتقدم قبله ان صف النساء مفسد لصلاة الصفوف التي ورائهن
كلها استحسانا فالمانع ثلاثة وفيه انه لو كان بينه وبين الامام حائط اجزاته صلاته انتهى اطلق في الحائط
فشمل الصغير والكبير وما يشتبه فيه حال الامام اولا لكن قيده في الخلاصة وغيرها بعدم الاشتباه فان امكنه
الوصول الى الامام صح اتفاقا وان لم يمكنه ولم يشتبه اختلفوا فيه ولو قام على سطح المسجد واقتدى بالامام
او في المئذنة مقتديا بالامام في المسجد ان كان لها باب في المسجد ولا يشتبه يجوز في قولهم وان كان من خارج
المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي الخلاصة اختار الصحة وكذا على جدار بينه وبين المسجد فعلى هذا لو
اقتدى من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وفي المحيط ولو اقتدى بالامام في الصحراء وبينهما قدر صفين
فصاعدا لا يصح الاقتدا ودونه يصح وصحح ان النهر العظيم ما تجري فيه السفن المجتبي فنا المسجد له حكم المسجد
يجوز الاقتدا فيه وان لم تكن الصفوف متصلة ولا يصح في دار الضيافة الا اذا اتصلت الصفوف انتهى وبهذا
علم ان الاقتدا من صحن الخانقاه الشيخونية بالامام في المحراب صحيح وان لم تتصل الصفوف لان الصحن فنا المسجد
وكذا اقتدا من بالخلاوي السفلية صحيح لان ابوابها في فنا المسجد ولم يشتبه حال الامام واما اقتدا من بالخلاوي
العلوية بامام المسجد فغير صحيح حتى الخلوتين اللتين فوق الايوان الصغير وان كان مسجدا لان ابوابها خارجة عن
فنا المسجد سوا اشتبه حال الامام اولا كالاقتدا من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وعلله في المحيط باختلاف
المكان لا اقتدا متوض بمتيمم اي لا يفسد اطلقه فشمل الاقتدا في صلاة الجنازة وغيرها ولا خلاف في صحته
في صلاة الجنازة كما في الخلاصة واختلفوا في غيرها فذهب محمد الى فساده وذهبا الى صحته والخلاف مبني على ان الخلفية
هل هي بين الالتين وهما الما والتراب وبه قالا او بين الطهارتين وبه اخذ محمد فعنده بقوينا القوي على الضعيف وعندهما
الطهارتان سوا وتمامه في الاصول وترجح المذهب بفعل عمرو بن العاص حين صلى بقومه بالتيمم لخوف البرد من غسل
الجنابة وهم متوضئون ولم يامرهم عليه السلام بالاعادة حين علم وشمل ما اذا كان مع المتوضئين ما اولا لكن قيده
في المجتبي بان لا يكون مع المتوضئين ما اما ان كان معهم ما فلا يصح الاقتدا وذكر في فتح القدير ان هذا التقييد ينبني
على فرع اذا راى المتوضي المقتدي بمتيمم ما في الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود
الما وينبغي ان يحكى ان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه لان اعتقاد فساد صلاة امامه بذلك انتهى ثم اعلم ان
في طهارة التيمم جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها وجهة الضرورة باعتبار ان المعتبر اليها ضرورة عدم القدرة على الما

فاعتبر بها جهة الضرورة في هذا الباب احتياطا وجهة الاطلاق في باب الرجعة احتياطا وهل اعتبر جهة الاطلاق
عند المحدث عمرو بن العاص وجهة الضرورة في الرجعة كما سياتي ايضاحه فيها ان شاء الله تعالى وفي المجتبي معزيا الى ابي
بكر الرازي بجواز امامة من توضأ بسؤر الحمار وتيمم المتوضئين   وغاسل ماسح لاستواء حاليهما لان الحدث
موجود حقيقة وان جعل في حقهما معدوما للضرورة اطلق الماسح فشمل ماسح الخف وماسح الجبيرة وهو اولى بالجواز
لانه كالغسل لما تحته   وقايم بقاعد واحدب اي لا يفسد اقتداء قايم بقاعد واحدب اما الاول فهو قولهما
وحكم محمد بالفساد نظرا الى انه بناء القوي على الضعيف ولهما اقتداء الناس بالنبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته وهو
قاعد وهم قيام وهو اخر احواله فتعين العمل به بناء على انه عليه السلام كان اماما وابو بكر مبلغا للناس تكبيره وبه
استدل على جواز رفع المؤذنين اصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما كما في المجتبي وليس هو بناء القوي على الضعيف
لان القعود قيام من وجه كالركوع لا ينتصب احد نصفيه وصار كالاقتداء بالمنحني من الهرم ولا يرد عليه الايماء
فانه بعض الركوع والسجود ومع ذلك فلم يصح اقتداء الراكع والساجد بالمومي لوجهين احدهما ان القيام ليس بركن مقصود
ولهذا جاز تركه في النفل من غير عذر فجاز ان يسد الناقص مسده لعدم فوات المقصود فكان حال الامام مثل حال
المقتدي في المقصود وهو غاية التعظيم بخلاف الركوع والسجود فانهما ركنان مقصودان وقد فاتا في حق الامام
المومي ولان القعود يسمى قياما يقال لمن قعد قاعدا عن نومه قام عن فراشه وقام عن مضجعه ويقال للمضطجع قم
واقرأ فاذا انهض وقعد يكون ممتثلا لامره بالقيام بخلاف الايماء فانه لا يسمى سجودا وذكر في المجتبي قولا اجماليا وهو
ان المتنفل يتخير بين القيام والقعود ولا تخيير بين الايماء والسجود ولا بين القعود والاستلقاء   الحقايق الخلاف
في قاعد يركع ويسجد الا انه لو كان يومي والقوم يركعون ويسجدون لا يجوز اتفاقا ومحل الاختلاف اقتداء في الفرايض والوا
جب حيث كان للامام عذر اما في النفل فيجوز اتفاقا واختلف في اقتداء القايم بالقاعد في التراويح والاصح انه جايز عند
الكل كما في فتاوي قاضي خان واما الثاني وهو اقتداء القايم بالاحدب فاطلقه فشمل ما اذا بلغ حدبه حد الركوع وما
اذا لم يبلغ والخلاف في الثاني واختلفوا في الاول ففي المجتبي انه جايز عندهما وبه اخذ عامة العلماء خلافا لمحمد
الفتاوى الظهيرية لا يصح امامة الاحدب للقايم هكذا ذكر محمد في مجموع النوازل وقيل يجوز والاول اصح انتهى والحق
ضعفه فانه ليس بعد ادنى حالا من القاعد لان القعود استوى النصف الاعلى وفي الاحدب استوى النصف الاسفل ويمكن
ان يحمل على قول محمد واشار الى ان اقتداء القاعد خلف مثله جايز اتفاقا وكذا الاقتداء بالاعرج او من بقدمه عوج وان
كان غيره اولى   الخلاصة ولا يجوز اقتداء النازل بالراكب ولو صلوا على الدابة بجماعة جازت صلاة الامام ومن كان معه على
دابته ولا تجوز صلاة غيره في ظاهر الرواية   وموم بمثله اي لا يفسد اقتداء مومي بمومي لاستواء حالهما
اطلقه فشمل ما اذا كان الامام يومي قايما او قاعدا بخلاف ما اذا كان الامام مضطجعا والمؤتم قاعدا او قايما فانه لا يجوز
لقوة حال المأموم لان القعود معتبر بدليل وجوبه عليه عند القدرة بخلاف القيام لانه ليس بمقصود لذاته ولهذا
لا يجب عليه القيام مع القدرة عليه اذا عجز عن السجود وفي الشرح انه المختار ردا لما صححه التمرتاشي من الجواز عند الكل
ومتنفل بمفترض اي لا يفسد اقتداء متنفل بمفترض لانه بناء الضعيف على القوي والقراءة في النفل وان كانت
فرضا في الاخريين نفل في الفرض لكن انما تكون فرضا اذا كان المصلي منفردا اما اذا كان مقتديا فلا لانها محظورة كذا في الغاية
او لانه بالاقتداء صار تبعا للامام في القراءة فكانت نفلا فيهما في حقه لامامه اطلقه فشمل اقتداء من يصلي التراويح بالمكتوبة
وذكر في فتاوي قاضي خان اختلافا وان الصحيح عدم الجواز وهو مشكل فانه بناء الضعيف على القوي واشار الى ان
اقتداء المتنفل بمثله جايز وفي اقتداء الحنفي الذي يرى السنة ممن يرى سنة اختلاف المشايخ ولو تكلم الامام في شفع الترويحة
ثم استأنف ذلك الشفع جاز وكذا اذا اقتدى في سنة العشاء بمن يصلي التراويح او في السنة بعد الظهر بمن يصلي الاربع
قبل الظهر صح   وان ظهر ان امامه محدث اعاد اي على سبيل الفرض فالمراد بالاعادة الاتيان بالفرض لا الاعادة
في اصطلاح الاصوليين الجابرة للنقص في المؤدي فلو قال بطلت لكان اولى وانما بطلت صلاة المأموم لان الاقتدا

بنا

بناء والبناء على المعدوم محال ولا فرق في ذلك بين ان يظهر ان الامام فقد ركنا او شرطا   المجتبى ولو اخبرهم الامام انه
امهم شهرا بغير طهارة او مع علمه بالنجاسة المانعة لا تلزمهم الاعادة لانه صرح بكفره وقول الفاسق غير مقبول
في الديانات فكيف قول الكافر انتهى وهو مشكل فانه لا يكفر اذا صلى بالنجاسة المانعة على الاختلاف في وجوب ازالتها
فان مالكا لا يقول بسنيتها   المبتغى بالغين ومن علم ان امامه على غير طهارة اعاد والا فلا ولا يلزم على الامام ان يعلم الجماعة
بحاله ولو اثم بتركه   معراج الدراية لا يلزم على الامام الاعلام اذا امهم زمانا غير متعيين   المجتبى ولو ام محدث
او جنب ثم علم بعد التفرق يجب الاخبار بقدر الممكن بلسانه او كتاب او رسول على الاصح   خزانة الاكمل لانه سكت
عن خطأ معفو عنه وعن ابي ذر انه كان مخطئا فيه ونظيره اذا رأى غيره يتوضأ من ماء نجس او على ثوبه نجاسة انتهى
وان اقتدى امي وقاري بامي او استخلف اميا في الاخريين فسدت صلاتهم اما في المسألة الاولى فهي عند
ابي حنيفة فسدت صلاة الامام ومن لا يقرأ تابعه لانه معذور ام قوما معذورين وغير معذورين فصار كما اذا ام العاري
عراة ولابسين وله ان الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقاري تكون
قراءته قراءة له بخلاف تلك المسألة وامثالها لان الموجود في حق الامام لا يكون موجودا في حق المقتدي وقيد
بالاقتداء لانه لو كان يصلي الامي وحده والقاري وحده فانه جايز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة كذا
في الهداية   الظهيرية لو افتتح الامي ثم حضر القاري ففيه قولان ولو حضر الامي بعد افتتاح القاري ولم يقتد به
وصلى منفردا الاصح ان صلاته فاسدة واشار بفساد الصلاة الى صحة شروع القاري لاستوائهما في فرض التحريمة
وانما اختلفا في القراءة لا يقال لو لم يلزم القضاء على المقتدي اذا افسد وقد صح شروعه لانا نقول لما شرع في صلاة
الامي اوجبها على نفسه بغير قراءة فلم يلزم القضاء كما لو شرع في صلاة بغير قراءة لا يلزمه الا في رواية عن ابي يوسف كذا
في غاية البيان وصحح في الذخيرة عدم صحة شروعه وفايدته تظهر في انتقاض وضوئه بالقهقهة واطلق فشمل
ما اذا علم الامي ان خلفه قاريا او لم يعلم وهو ظاهر الرواية لان الفرايض لا تختلف فيها الحال بين الجهل والعلم
وشمل ما اذا نوى الامي امامة القاري او لم ينو لان الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهور الرغبة
في صلاة الجماعة يوجب الفساد وان لم ينو ودل كلامه على ان القاري والاخرس اذا اقتديا بالاخرس فهو
كذلك بالاولى لكن ينبغي ان لا يصح شروع القاري اتفاقا لعدم الاستواء في التحريمة   المجتبى ولو ام من لا يقدر بالفارسية
وهو لا يحسن العربية القاريين جاز عنده خلافا لهما والاخرس اذا ام خرسا فانه جازت صلاتهم بالاتفاق وفي امامة
الاخرس الامي اختلاف المشايخ انتهى فالحاصل ان امامة الانسان لمماثله صحيحة الا امامة المستحاضة والضالة والخنثى
المشكل لمثله ولمن دونه صحيحة مطلقا ولمن فوقه لا تصح مطلقا واما في المسألة الثانية فهو عندنا خلافا لزفر لتأدي فرض
القراءة ولنا ان كل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية فقد
استخلف من لا يصلح للامامة فتفسد صلاتهم اما صلاة الامام فلانه عمل كثير وصلوة القوم مبنية عليها وشمل كلامه
ما اذا قدمه في التشهد اي قبل الفراغ منه اما لو استخلفه بعده فهو صحيح بالاجماع لخروجه من الصلاة بصنعه وقيل تفسد
صلاتهم عنده لا عندهما والصحيح الاول كذا في غاية البيان وانما اعتبر ابو حنيفة في مسايل الامي قدرة الغير مع ان من اصله
ان القادر بقدرة غيره لا يعد قادرا لانه يعد قادرا اذا تعلق باختيار ذلك الغير اما هنا الامي قادر على القراءة ولهذا قالوا لو
تحرم ناويا ان لا يؤم احدا فائتم به رجل صح اقتداؤه   المغرب الامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب
ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة   فتح القدير والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلاة
ثم في القدر الواجب والا فهو آثم وقدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه وسبيل … … عن القيام
هل يتعلم القراءة فقال لا وكذلك ذكر في الالحق في الشافي انتهى اي في كتاب المستمر الشافي للبيهقي   الخلا

باب الحدث في الصلاة

ثابت في بعض النسخ ولا شك انه من العوارض وهو ليس بمفسد في كل الاحوال فقدمه على ما يفسدها وقدمنا ان الحدث

مانعية شرعية ثابتة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل ممن سبقه حدث توضأ وبنى والقياس فسادها لان
الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى
فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم والنزاع في صحته مرسلا وهو حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم
ومتصلا عندنا ثابت عن جماعة من الصحابة وكفى بهم قدوة فوجب ترك القياس به والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده
فلا يلحق به ثم لجواز البناء شروط الاول ان يكون الحدث سماويا وهو المراد بالسبق وهو ما لا اختيار للعبد فيه ولا
في سببه فلا يبني لو شجه وعضه ولو رماه لنفسه واختلفوا فيما اذا وقعت طوبة من سطح او سفرجلة من شجرة
او تعثر في شيء موضوع في المسجد فادماه والصحيح عدم البناء فيها اذا سبقه الحدث من عطاسه او تنحنحه او سقط من
المرأة كرسفها مبلولا بغير صنعها بعد وبتحريكها لا تبني عنده خلافا لهما الثاني ان يكون الحدث موجبا للوضوء
فلا يبني من نام فاحتلم في الصلاة ولا من اصابته نجاسة مانعة من الصلاة من غير حدث سواء كانت من بدنه او
من خارج الثالث ان لا يكون الحدث بعد وجوده فلا يبني باغماء وقهقهة ونحوها والثاني سيصرح به المصنف
وادخال الكلام هاهنا في نحو الغدير مع الكلام مفسد لا حدث لكونه شرطه ان لا يأتي بمناف بعده الرابع
ان لا يفعل فعلا له منه بد فلو تعلمه استقبل كما لو استقى الماء من البئر على المختار او كان دلوه منخرقا فخرزه وكذا لو وجد
ماء للوضوء فذهب الى ما بعد منه من غير عذر النسيان ونحوه الا اذا كان الماء القريب في بئر كما قدمنا والا اذا كان
قليلا قدر صفين كما اذا وجد مشرعة من الماء فتركها وذهب الى اخرى يجنبها فانه يبني وكذا لو ترك الباب علته
بالبدن لا تقصد ستر العورة فلو كان له لا تفسد او بيد واحدة لا تفسد مطلقا وكذا لو حمل الماء بيده لغير حاجة بيديه
فلو كان لحاجة لا تفسد مطلقا او بيد واحدة لا تفسد مطلقا وكذا لو توضأ ورجع ثم تذكر انه نسي شيئا فذهب فغسله اعاده
فسدت ولو كشف عورته للاستنجاء بطلت صلاته في ظاهر المذهب وكذا اذا كشفت المرأة ذراعها للوضوء
وهو الصحيح الظهيرية عن ابي علي النسفي انه اذا لم يجد بدا منه لم تفسد وكذا المرأة اذا احتاجت الى البناء
لها ان تكشف عورتها واعضاءها في الوضوء وتغتسل اذا لم تجد بدا من ذلك انتهى ويتوضأ من سبقه الحدث
ثلاثا ثلاثا ويستوعب رأسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق ويأتي بسائر السنن وقيل يتوضأ مرة مرة وان زاد
فسدت والاول اصح لان الفرض يتقوم بالكل كذا في الظهيرية ولو غسل نجاسة مانعة اصابته فان كان من
سبق الحدث بنى وان كانت من خارج لا يبني وان كانت منهما لا يبني ولو القى الثوب النجس من غير حدث وعليه
غيره من الثياب اجزأه كذا في الظهيرية الخامس ان لا يأتي بمناف للصلاة فلو تكلم بكلام الناس بعد الحدث
فسدت صلاته الظهيرية لو طلب الماء بالاشارة او اشتراه بالتعاطي فسدت السادس ان لا يتراخى ساعة
فلو مكث قدر اداء ركن بغير عذر فسدت فلو كان لعذر لا كما لو احدث بالنوم ومكث ساعة ثم انتبه فانه يبني او
مكث لعذر الزحمة كما في الخانية المنتقى ان لم ينو بقيامه الصلاة لا تفسد لانه لم يؤد جزءا من الصلاة مع
الحدث فلما نوى جزءا منها فما وجد منه صالحا لكونه جزءا منها انصرف الى ذلك غير مقيد بالفساد اذا كان غير محتاج
اليه الظهيرية لو اخذه الرعاف ولم ينقطع مكث الى ان ينقطع ثم توضأ وبنى السابع ان لا يؤدي ركنا مع الحدث
فلو سبقه الحدث في سجوده فرفع رأسه قاصدا الاداء استقبل وكذا الوتر في ذهابه الا ان يتم على الاصح لانه
ليس من الاجزاء المجتبى احدث في ركوعه او في سجوده لا يرفع مسمعا تفسد صلاته بل يتأخر محدودبا ثم ينصرف انتهى
وظاهره عدم اشتراط قصد الاداء الثامن ان لا يؤدي ركنا مع المشي وحالة الركوع فلو قرأ بعد الوضوء استقبل
التاسع ان لا يظهر حدثه السابق بعد الحدث السماوي فلو سبقه حدث فذهب فانقضت مدة مسحه او
كان متيمما فرأى الماء او كانت مستحاضة فخرج الوقت استقبل على الاصح كما في المحيط العاشر اذا كان منفردا يلزم
ان يعود الى الامام ان لم يكن فرغ الامام وكان بينهما حائل يمنع جواز الاقتداء فلو كان منفردا خير بين العود وبه
والاتمام في مكان الوضوء واختلفوا في الافضل ولو كان مقتديا بانه فرغ امامه فلا يعود فلو عاد اختلفوا في فساد صلاته

اولم يكن

اولم يكن بينهما مانع فله الاقتداء من مكانه الا من غير عود الحادي عشر ان لا يتذكر فائتة عليه بعد الحدث
السماوي وهو صاحب ترتيب الثاني عشر اذا كان اماما ان لا يستخلف من لا يصلح للامامة فلو استخلف
امرأة استقبل واستخلف لو اماما معطوف على توضأ اي من سبقه حدث وكان اماما فانه
يستخلف رجلا مكانه بان يأخذ بثوب رجل الى المحراب او يشير اليه والسنة ان يفعل محدودب الظهر
واضعا يده على انفه يوهم انه قد رعف لينقطع عنه كلام الناس ولو تكلم بطلت صلاتهم ولو ترك ركوعا
يشير بوضع يده على ركبتيه او سجودا يشير بوضعها على جبهته او قراءة يشير بوضعها على فمه وان بقي
عليه ركعة واحدة يشير باصبع واحدة وان كان اثنين فباصبعين هذا اذا لم يعلم الخليفة ذلك اما
اذا علم فلا حاجة الى ذلك وسجدة التلاوة يضع اصبعه على الجبهة واللسان والسهو على صدره وقيل
يحول رأسه يمينا وشمالا كذا في الظهيرية ثم الاستخلاف ليس متعينا حتى لو كان الماء في المسجد فانه يتوضأ
ويبني ولا حاجة الى الاستخلاف كما ذكره الشارح واذا لم يكن في المسجد فالافضل الاستخلاف كما ذكره
المصنف في المستصفى بناء على ان الافضل للامام والمقتدي البناء صيانة للجماعة وللمنفرد الاستئناف تحرزا عن
الخلاف وصححه في السراج الوهاج وظاهر كلام المتون ان الاستئناف افضل في حق الكل كما في شرح المجمع لابن
الملك من انه يجب على الامام الاستخلاف صيانة لصلاة القوم ففيه نظر واذا استخلف لا يخرج الامام عن الامامة
بمجرده وانما الواقفين به انسان من ساعته قبل الوضوء فانه يصح على الصحيح كما في المحيط وقال في الظهيرية والخانية
ان الامام لو توضأ في المسجد وخليفته قائم في المحراب ولم يؤد ركنا فانه يتأخر الخليفة ويتقدم الامام ولو خرج
الامام الاول من المسجد وتوضأ ثم رجع الى المسجد وخليفته لم يؤد ركنا فالامام هو الثاني ثم الاستخلاف
حقيقي وحكمي فالاول ظاهر والثاني ان يتقدم رجل واحد من القوم قبل ان يخرج الامام من المسجد فان صلاتهم
جائزة ولو تقدم رجلان فايهما سبق الى مكان الامام فهو اولى ولو قدم الامام رجلا والقوم رجلا وقدمه
الامام فهو اولى وان نويا معا الامامة جاز صلاة المقتدي بخليفة الامام وفسدت على المقتدين بخليفة
القوم وان تقدم احدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الاخر فالمقتدي
به البعض جاز صلاة الاولين دون الآخرين ولو قدم بعض القوم رجلا والبعض رجلا فالعبرة للاكثر ولو استويا
فسدت صلاتهم ولو استخلف الامام من آخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار
اماما فتفسد صلاة من كان متقدما دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله في صفه ومن خلفه
وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل الخليفة الى مكانه او قبل ان ينوي
الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام
عن المسجد ولو لم يبق يخلف حال الامام وذكر الطحاوي ان صلاته فاسدة ايضا وذكر ابو عصمة ان صلاته لا تفسد
وهو الاصح ولو لم يستخلف في المسجد واستخلف في الرحبة ونحوها تقوم جازت صلاة الكل اذا كانت الرحبة متصلة
بالمسجد كذا في الظهيرية واذا استخلف الامام رجلا فانه تتعين له الامامة ان قام مقام الاول حتى لو تأخر
بعد التقدم فسدت صلاته واذا اتم الخليفة مقامه صار الاول مقتديا به خرج من المسجد او لا حتى لو
تذكر فائتة او تكلم لم تفسد صلاة القوم ومقتضى ما قدمناه انه لا يصير مقتديا بالخليفة ما دام في المسجد
والخليفة الاستخلاف اذا احدث فلو استخلف الخليفة من غير حدث ان قدمه قبل ان ينوي في مكان الامامة
الى الامام الاول في المسجد جاز ولو تذكر الخليفة انه على غير وضوء فقدم آخر ولم يقم في موضع الامامة جاز اذا كان
الاول في المسجد ولو احدث الخليفة بعدما قام في موضع الامامة فانصرف فقبل ان يخرج دخل الاول متوضئا
فقدمه جاز ولو لم يحضر الخليفة في موضع الامامة حتى احدث فدخل الاول وقدمه لم يجز والمسألة مائرية
وتأويلها اذا كان مع الامام رجل آخر سواه ولو كبر الخليفة نوى الاستقبال جازت صلاته من استقبل وفسد

صلاة من لم يستخلف وكذا صلاة الامام الاول تفسد ان بنى على صلاة نفسه   الخلاصة فان نوى الثاني بعد
ما تقدم الى المحراب ان لا يكون خليفة للاول ويصلي صلاة نفسه لم يفسد ذلك صلاة من اقتدى به   المجتبى
والامام المحدث على امامته ما لم يخرج من المسجد او يتوضأ خليفته مقامه او يستخلف القوم غيره او يتقدم بنفسه
الظهيرية رجلان وجدا في السفر ماء قليلا فقال احدهما هو نجس وقال الاخر هو طاهر فتوضأ به
أتمهما من توضأ به مطلق ثم سبقه الحدث يصلي كل واحد من المقتدين وحده من غير ان يقتدي بالاخر لو رجع
الامام بعدما توضأ فاقتدى بمن يظنه طاهرا انتهى وظاهره انه لا فرق بين ان يخرج الامام من المسجد
او لم يخرج واذا خرج الامام من المسجد خرج عن الامامة ولم يبق لهما امام وبه صرح ببطلان صلاة المقتدي بعده
الحالة وكذا ان كان في المسجد رجل ام رجلا فاحدثا معا وخرجا من المسجد فصلاة الامام تامة وصلاة المقتدي فاسدة
لانه لم يبق له امام في المسجد الا فيما غير امام مشكل الا ان يقال ان ذلك للضرورة اذ لا يمكن
اقتداء احدهما بالاخر لان المتيمم ان تقدم ففي اعتقاد المتوضئ ان تيممه باطل لطهارة الماء عنده وان تقدم المتوضئ
ففي اعتقاد المتيمم انه توضأ بماء نجس والله سبحانه اعلم   المجتبى وفي جواز الاستخلاف في صلاة الجنازة اختلاف
المشايخ   كما لو حصر عن القراءة اي جاز لمن سبقه الحدث الاستخلاف اذا كان اماما كما جاز للامام
الاستخلاف اذا حصر عن القراءة وحصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر ويقال حصر يحصر حصرا
من باب علم ويجوز ان يكون حصر فعل ما لم يسم فاعله من حصره اذا حبسه من باب نصر ومعناه منع وحبس
عن القراءة بسبب خجل او خوف كما في غاية البيان وبالوجهين حصل في السماع وقد وردت اللغتان بهما
في كتب اللغة كالصحاح وغيره واما انكار المطرزي ضم الحاء فهو في مكسور العين لانه لازم لا يجيء له مفعول
ما لم يسم فاعله الا في مفتوح العين لانه متعد يجوز بناء الفعل منه للمفعول وصورة المسألة اذا لم يقدر
الامام على القراءة لاجل خجل يعتريه اما اذا نسي القراءة اصلا لا يجوز الاستخلاف بالاجماع لانه يصير
أميا واستخلاف الامي لا يجوز وهذا كله عند ابي حنيفة وقالا لا يجزيهم لانه نادر وجوده وله ان الاستخلاف
في الحدث بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر واشار بالمنع من القراءة الى انه لم يقرأ مقدار الفرض
فيفيد انه لو قرأه لا يجوز الاستخلاف اجماعا لعدم الحاجة اليه وذكره في المحيط بصيغة قيل وظاهره ان
المذهب الاطلاق وهو الذي ينبغي اعتماده لما انهم صرحوا في فتح المصلي على امامه بانه لا تفسد على الصحيح سواء
قرأ الامام ما تجوز به الصلاة اولا فكذلك هنا يجوز الاستخلاف مطلقا وقيد بالمنع عنها لانه لو اصابه الامام
رجع في البطن فاستخلف رجلا لم يجز فلو قعد واتم صلاته جاز ولو صار الامام حاقنا بحيث لا يمكنه المضي
ذكر في غير رواية الاصول انه على قول ابي حنيفة ليس له ان يستخلف وعلى قول ابي يوسف له ذلك وابو حنيفة
فرق بين هذا وبين مسألة الحصر في القراءة كذا في الظهيرية والحاقن الذي له بول كثير كذا في المغرب وفي غاية
البيان ثم عندهما اذا لم يستخلف كيف يصنع قال بعض الشارحين يتم صلاته بلا قراءة الحاقا له بالامي وهذا
سهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير لانه قال في عامة النسخ ان
الحصر كان نادرا اشبه الجنابة وبها لا تتم الصلاة فكذا بالحصر انتهى والعجب من الشارح انه جعل الحصر
عن القراءة كالجنابة ونقل عنهما انه يتمها بغير قراءة ورده المحقق في فتح القدير   البدائع وعندهما لا يجوز وتفسد
صلاتهم وهو شاهد لما في غاية البيان والظاهر ان عنهما روايتين   وان خرج من المسجد بظن الحدث
او جن او احتلم او اغمي عليه استقبل اما فسادها بالخروج من المسجد لتوهم الحدث ولم يكن موجودا فلوجود المنافي
من غير عذر والقياس فسادها بالانحراف عن القبلة مطلقا لما ذكرنا لكن استحسنا بقاءها عند عدم الخروج
لانه انصرف على قصد الاصلاح لانه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم
يختلف المكان بالخروج وقد فهم بعضهم من هذا كما ذكر في التجنيس ان المصلي اذا حول صدره عن القبلة لا تفسد صلاته

وان القول

وان القول بفسادها هو الحق بقولهما وليس بشيء لان ابا حنيفة انما قال بعدم فساد صلاته عند عدم الخروج لاجل انه معذور
بتوهم الحدث واما من حول صدره عن القبلة فهو متمرد هاتك لحرمة الصلاة مستحق للتخفيف فالقول بالفساد الحق
بقول الكل كما لا يخفى وقيد بظن الحدث لانه لو ظن انه افتتح على غير وضوء او كان ماسحا على الخفين فظن ان
مدة مسحه قد انقضت او كان متيمما فرأى سرابا فظنه ماء او كان في الظهر فظن انه لم يصل الفجر او رأى
حمرة في ثوبه فظنها نجاسة فانصرف حيث تفسد صلاته وان لم يخرج من المسجد لان الانصراف على
سبيل الرفض ولهذا لو تحقق ما توهمه يستقبل وهذا هو الاصل والاستخلاف كالخروج من المسجد لانه
عمل كثير فيبطلها وانما عبر بالظن دون التوهم لانه الطرف الراجح والوهم هو الطرف المرجوح وصورة مسألة
الظن الشمني بان خرج شيء من انفه فظن انه رعاف فظاهره انه لو لم يكن الظن راجحا بان شك في خروج ريح
ونحوه فانه يستقبل مطلقا بالانحراف عملا بما هو القياس لكن جزاؤه منقول وانما في التجنيس لو شك الامام
في الصلاة فاستخلف فسدت صلاتهم ولو خاف سبق الحدث فانصرف ثم سبقه الحدث فالاستئناف لازم
عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف كذا في المجمع والدار والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد اذ له حكم البقعة
الواحدة قالوا الا في المرأة فانها ان خرجت عن مصلاها فسدت صلاتها والبيت لها كالمسجد للرجل قال
القاضي الامام ابو علي النسفي لا تفسد صلاتها والبيت لها كالمسجد للرجل كذا في فتاوى قاضي خان وان كان يصلي
في الصحراء فمقدار الصفوف له حكم المسجد ان مشى يمنة او يسرة او خلفا وان مشى امامه وليس بين يديه سترة
فالصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان وحده فمسجده موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى امامه
وبين يديه سترة فيعطى لداخلها حكم المسجد كذا في البدائع   فتح القدير والوجه اذا لم يكن سترة ان يعتبر
موضع سجوده لان الامام منفرد في حق نفسه والمنفرد حكمه ذلك انتهى وهذا البحث هو ما صححه في البدائع
فعلم ان ما في الهداية من ان الامام اذا لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه ضعيف واما
فسادها بما ذكر من الجنون والاغماء والاحتلام فلانه نادر وجود هذه العوارض فلم تكن في معنى ما ورد به
النص من القيء والرعاف وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام وهو قاطع لقوله عليه السلام وليبن على
صلاته ما لم يتكلم وكذا لو نظر الى امرأة فانزل ومحل الفساد بهذه الاشياء قبل القعود قدر التشهد اما
بعده فلما سيذكر من ان تعمد الحدث بعده لا يفسدها فهذه اولى ولا يخلو الموصوف بالاغماء عن اضطراب
او مكث وكيف ما كان فالمعنى منه موجود على القول باشتراط الخروج اما في الاضطراب فظاهر واما
في المكث فلانه يصير مؤديا جزءا من الصلاة مع الحدث والاداء منع منه   العناية وانما قال او نام فاحتلم
لان النوم بانفراده ليس بمفسد وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد
انتهى فعلى هذا الاحتلام هو البلوغ اعم من الانزال او السن فالمراد في المختصر هو الاول   الظهيرية المصلي
اذا نام في صلاته فاضطجع قبل ان ينتقض طهارته فيتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته
انتهى ولعل المصنف انما عبر بالاستقبال في هذه المسائل كغيره دون الفساد لما ان الفساد فيها ليس مقصودا
فيثاب على ما فعله منها بخلاف ما اذا افسدها قصدا فانه لا ثواب له فيما اداه بل يأثم لان قطعها لغير
ضرورة حرام   وان سبقه حدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد له من الوضوء
ليأتي به فالوضوء والسلام واجبان فلو لم يفعل كره تحريما والشروط التي قدمناها لصحة البناء لا بد منها للسلام
حتى لو لم يتوضأ فورا او اتى بمناف بعده فاته السلام ووجب عليه اعادتها لا لفوات الواجب لانه حكم
كل صلاة اديت مع كراهة التحريم وان كان اماما استخلف من يسلم بالقوم   وان تعمده او تكلم تمت صلاته
اي تعمد الحدث لحديث الترمذي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احدث يعني الرجل وقد
جلس في اخر صلاته قبل ان يسلم فقد جازت صلاته ومعنى قوله تمت صلاته تمت فرائضها ولهذا لم تفسد

بفعل المنافي وإلا فمعلوم أنها لم تتم بسائر ما نسب إليها من الواجبات لعدم خروجه بلفظ السلام وهو واجب
بالاتفاق حتى أن هذه الصلاة تكون مؤداة على وجه مكروه فتعاد على وجه غير مكروه كما هو الحكم
في كل صلاة أديت مع الكراهة كذا في شرح منية المصلي وفيه أنه لا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه
في أن من سبقه الحدث بعده يتوضأ ويسلم وإنما الخلاف فيما إذا لم يتوضأ حتى أتى بمناف فعند أبي حنيفة
بطلت صلاته لعدم الخروج بصنعه وعندهما لا تبطل لأنه ليس فرضا عندهما انتهى وبه اندفع تطويل الأكمل
لأنه إذا أتى بمناف بعد سبق الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشارح الزيلعي وكذا إذا سبقه
الحدث بعد التشهد ثم أحدث متعمدا قبل أن يتوضأ تمت صلاته ولم يحك خلافا وإنما ثمرة الخلاف
تظهر فيما إذا خرج منها لا بصنعه كالمسائل الاثني عشرية كما سنقرره إن شاء الله تعالى وشمل تعمد
الحدث القهقهة عمدا فصلاته تامة ويبطل وضوءه لوجودها في أثناء الصلاة فصار كنيته الا منه في هذه
الحالة وكذا لو قهقه في سجود السهو وإن قهقه الإمام أو أحدث متعمدا ثم قهقه القوم فعليه الوضوء دون القوم
لخروجهم منها بحدث الإمام بخلاف ما إذا قهقهوا بعد سلامه لأنهم لا يخرجون منها بسلامه فبطلت طهارتهم
وإن قهقهوا معا أو القوم ثم الإمام فعليهم الوضوء والحاصل أن القوم يخرجون من الصلاة بحدث الإمام
عمدا اتفاقا ولهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد وأما بكلامه فعن أبي حنيفة روايتان
في رواية كالسلام فيسلمون وتنتقض طهارتهم بالقهقهة وفي رواية كالحدث العمد فلا يسلمون ولا تنتقض بها
كذا في المحيط وبطلت إن رأى متيمم ماء أي بطلت صلاته بالقدرة على استعمال الماء والعبرة
بالرؤية المجردة على القدرة بدليل ما قدمه في بابه وإنما بطلت لأنه عدم الشرط في الابتداء فكان شرط البقاء
كعادم الستر وطهارة المكان بالعين إذا أبصر وليس له البناء لأنه برؤية الماء ظهر حكم الحدث السابق
فكأنه شرع على غير طهارة بخلاف ما إذا سبقه الحدث لأنه شرع بوضوء تام أطلقه فشمل ما إذا رأى المتيمم
قبل سبق الحدث أو بعده وفي الثاني خلاف والصحيح هو البطلان كما في المحيط وجزم به الشارح واختار
في النهاية أنه دون فساد فتح القدير والذي يظهر أن الأسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف
ثم القيء إذا أوجبت أحداثا متعاقبة يجزيه عنها وضوء واحد كما وجهه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما
قدمناه من قول محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ أنه يحنث وإن قلنا لا يجب
كما قدمنا التفصيل فيه في باب الغسل لا كما في النهاية وهو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس
عليه بل على ما نقل عن محمد في باب الغسل بلا تفرع مسئلة التيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر اختيار
انتهى والذي يظهر أن هذا ليس مبنيا على هذا الفرع فإنهم عللوا الاستقبال بأنه يظهر الحدث السابق
فيبقى أنه شرع بغير طهارة ولم يلتفتوا إلى البناء ولو قلنا إنه لا يوجب أحداثا وجد فإنما لا يخفى ونحو ذكر الشارح وتقييده
بالتيمم لبطلان الصلاة عند رؤية الماء لا يفيد لأنه لو كان متوضئا يصلي خلف متيمم فرأى المتيمم الماء بطلت
صلاته لعلمه أن إمامه قادر على الماء بإخباره وصلاة الإمام تامة لعدم قدرته ولو قال وبطلت إن رأى متيمم
أو المقتدي به ماء لشمل الكل انتهى وأقره عليه في فتح القدير وفيه نظر لأن المقتدي بالمتيمم إذا رأى ماء لم يعلم
به الإمام فإن صلاة المقتدي لم تبطل أصلا وإنما بطل وصفها وهو الفرضية وكلامه في بطلان أصلها بدليل
الكل ولهذا صرح في المحيط بأن المتوضئ خلف المتيمم إذا رأى الماء أو كان على الإمام فائتة لا يذكرها والمؤتم يذكرها
أو كان الإمام على غير القبلة وهو لا يعلم والمؤتم يعلمه أو قهقه المؤتم فعليه الوضوء عندهما خلافا لمحمد فرع بناء
على أن الفرضية متى فسدت لا تنقطع التحريمة عندهما خلافا لمحمد انتهى وأيضا ما في الغاية مطلقا ممنوع
فإن المتوضئ إذا رأى ماء لا يضره فقد أفاد أو تمت مدة مسحه أطلقه فشمل ما إذا كان واجدا
للماء أو لم يكن واجدا وهو اختيار بعض المشايخ وذكر قاضي خان في فتاواه أنه لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء

يمضي

يمضي على الأصح في صلاته إذ لا فائدة في النزع لأنه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ تفسد انتهى
واختار القول بالفساد في فتح القدير وقد قدمناه في بابه أو نزع خفيه بعمل يسير بأن كانا واسعين
لا يحتاج فيهما إلى المعالجة في النزع قيد به لأن العمل الكثير يخرج به عن الصلاة فتتم صلاته حينئذ
اتفاقا والظاهر أن ذكر الخف بلفظ المثنى اتفاقي لأن الحكم كذلك في الخف الواحد كما قدمه في بابه
من أن نزع الخف ناقض للمسح ولذا أفرده في المجمع أو تعلم أمي سورة وهو منسوب إلى أمة
العرب وهي الأمة الخالية عن العلم والكتابة والقراءة فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراءة والمراد
بالتعلم تذكرة إياها بعد النسيان لأن التعلم لا بد من التعليم وذلك فعل ينافي الصلاة فتتم صلاته
اتفاقا وقيل سمعه بلا اختيار وحفظه بلا صنع بأن سمع سورة الإخلاص مثلا من قارئ فحفظها من غير
احتياج إلى تلمس مما يفسد الصلاة من عمل كثير كذا قالوا وقوله سورة وقع اتفاقا لأنه عند أبي حنيفة
الآية تكفي وعندهما وإن قالا بافتراض ثلاث آيات لم يشترطا السورة وأطلق فشمل كل مصل وفيما
إذا كان يصلي خلف قارئ اختلاف المشايخ فعامتهم على أنها تفسد لأن الصلاة بالقراءة حقيقة
فوق الصلاة بالقراءة حكما فلا يمكنه البناء عليها وقيل لا تبطل وصححه في الفتاوى الظهيرية قال الأمي إذا تعلم
سورة خلف القارئ فإنه يمضي على صلاته وهو الصحيح انتهى ووجهه أن قراءة الإمام قراءة له فقد
تكامل أول الصلاة وآخرها وبناء الكامل على الكامل جائز قال أبو الليث لا تبطل صلاته اتفاقا وبه
نأخذ أو وجد عار ثوبا أي ثوبا تجوز فيه الصلاة بأن لم يكن فيه نجاسة مانعة من الصلاة أو كانت فيه
وعنده ما يزيل به النجاسة أو لم يكن عنده ما يزيل به النجاسة ولكن ربعه أو أكثره طاهر وهو ساتر
للعورة أو قدر مومئ أي على الركوع والسجود لأن آخر صلاته أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف
أو تذكر فائتة أي عليه أو على إمامه ولم يسقط الترتيب بعد وقد قدمنا أن المأموم إذا
تذكر فائتة على إمامه ولم يتذكرها الإمام فسد وصف الفرضية لا أصلها وكذا إذا تذكر فائتة
عليه فإن أصل الصلاة لم يبطل وإنما انقلبت نفلا لما عرف أن بطلان الوصف لا يوجب بطلان الأصل
عندهما خلافا لمحمد السراج الوهاج ثم هذه الصلاة لا تبطل قطعا عند أبي حنيفة بل تبقى موقوفة
إن صلى بعدها خمس صلوات ولم يذكر الفائتة فإنها تنقلب جائزة انتهى فذكر المصنف لها في سلك البطلان
اعتمادا على ما يذكره في باب الفوائت أو استخلف أميا يعني عند سبق الحدث على ما اختاره
في الهداية لأن فساد الصلاة بحكم شرعي وهو عدم صلاحيته للإمامة في حق القارئ لا بالاستخلاف لأنه
غير مفسد حتى جاز استخلاف القارئ واختار فخر الإسلام أنه لا فساد بالاستخلاف بعد التشهد
بالإجماع وصححه في الكافي وغاية البيان لأن استخلاف الأمي فعل مناف للصلاة فيكون مخرجا منها وكونه
ليس منافيا لها إنما هو في مطلق الاستخلاف وأما الاستخلاف المقيد وهو استخلاف الأمي فهو مناف لها
أو طلعت الشمس في الفجر أو دخل وقت العصر في الجمعة لأنها مفسدة للصلاة من غير صنعه
وقد ذهب الشافعي وغيره إلى عدم فسادها بطلوعها تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصبح
قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها ولنا حديث عقبة بن عامر الجهني المتقدم من النهي عنها في الأوقات
الثلاثة فإنه يفيد بطريق الاستدلال الفساد بطلوع الشمس وإذا تعارضا قدم النهي فيجب حمل ما رووا
على ما قبل النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فإن قيل كيف يتحقق الخلاف في البطلان بدخول وقت العصر
في الجمعة فإن الدخول عنده إذا صار ظل كل شيء مثليه وعندهما إذا صار مثله قلنا هذا على قول الحسن بن زياد
فإن عنده وقتا مهملا بين خروج الظهر ودخول العصر فإذا صار الظل مثله تحقق الخروج عندهما
والصلاة تامة وعنده باطلة كذا في الكافي وفيه نظر لأنهم قالوا أو دخل وقت العصر ولم يقولوا أو خرج

وقت الظهر وقيل يمكن ان يتعدى في الصلاة بعد ما تعد قدر التشهد مقدار ما صار الظل مثليه فحينئذ تتحقق الخلاف
كذا في المعراج او سقطت جبيرته عن برء او زال عذر المعذور قيد بالبرء لان سقوطها لا عن برء
لا يبطل الصلاة اتفاقا لما بيناه في بابه والمراد بزوال العذر استمرار انقطاعه وقتا كاملا فاذا انقطع عذره
بعد القعود فالامر موقوف فان دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع فيه فحينئذ يظهر
انه انقطاع بكونه برء فيظهر الفساد عند ابي حنيفة فيقضيها وان لم يدم الانقطاع لا يعيد عليه لانه لو عاد
في الوقت الثاني فالصلوة الاولى صحيحة كما قدمناه في بابه وقد ذكرنا اثنى عشر مسئلة والفقهاء اثنى عشر مسئلة
عند اصحابنا وهي مشهورة عندهم بهذه النسبة الا ان هذا الاطلاق غير جايز من حيث العربية لانه
انما ينسب الى صدر العدد في مثله بعد ان يكون علما على ما عرف في فنه فيقال في النسبة الى خمسة عشر علما
على جمل او غيره واما اذا لم يكن مسمى به واريد به العدد فلا ينسب اليه اصلا الا ان الجزئين حينئذ
مقصودان بالمعنى فلو حذف احدهما اختل المعنى ولو لم يحذف استثقل فالاولى وقد زيد عليها مسايل فمنها اذا
كان يصلي في الثوب النجس فوجد ما يغسل به وهو مستفاد من مسئلة ما اذا وجد العاري ثوبا ومنها ما اذا كان
يصلي القضا فدخل عليه الاوقات المكروهة وهو مستفاد من مسئلة طلوع الشمس في الفجر ومنها اذا خرج
الوقت على المعذور وهي ترجع الى ظهور الحدث السابق ومنها الامة اذا كانت تصلي بغير قناع فاعتقت في هذه
الحالة ولم تستتر من ساعتها وهو مستفاد من ما اذا وجد العاري ثوبا فالتحقيق لا زيادة على ما هو المشهور
وحاصلها ترجع الى ظهور الحدث السابق وقوة حاله بعد ضعفها وطرو الوقت الناقص على الكامل في
السراج الوهاج ان الصلاة في هذه المسايل اذا بطلت لا تنقلب نفلا الا في ثلث مسايل وهو ما اذا
تذكر فائتة او طلعت الشمس او خرج وقت الظهر في يوم الجمعة اطلق المصنف بطلانها بهذه العوارض
فشمل ما قبل القعود وما بعده ولا خلاف في بطلانها في الاول واما في ما بعده فقال ابو حنيفة بالبطلان
وقالا بالصحة لانه معنى مفسد للاعضاء كالحدث والكلام وقد حدثت بعد التمام فلا فساد واختلف المشايخ على
قول ابي حنيفة فذهب البردعي الى انه انما قال بالبطلان لان الخروج من الصلاة بصنع المصلي فرض عنده لانها
لا تبطل الا بترك فرض ولم يبق عليه سوى الخروج بصنعه وتبعه على ذلك العامة كما في العناية وذهب
الكرخي الى انه لا خلاف بينهم ان الخروج بصنعه منها ليس بفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا
قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وليس فيه نص
عن ابي حنيفة وانما استنبطه البردعي من هذه المسايل وهو غلط منه لانه لو كان فرضا كما زعم لاختص بما
هو قربة وهو السلام وانما حكم الامام بالبطلان باعتبار ان هذه المعاني مغيرة للفرض فاستوى في حدوثها
اول الصلاة واخرها كنية الاقامة قال الامام الاقطع في شرح القدوري وهذه العلة مستمرة في جميع
المسايل الا في طلوع الشمس لانه يقيسه على بقية المسايل بعلة انه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله
بعد التشهد انتهى ولا حاجة الى الاستثنا لان طلوع الشمس مغير للفرض من الفرض الى النفل كرويته الماء
فانها مغيرة للفرض لانه كان فرضه التيمم فتغير فرضه الى الوضوء بسبب سابق على الصلوة وكذا ساير اخواتها
بخلاف الكلام فانه قاطع لا مغير والحدث العمد والقهقهة مبطلة لا مغيرة قال في المجتبى وعلى قول
الكرخي المحققون من اصحابنا وذكر في معراج الدراية معزيا الى شمس الائمة والصحيح ما قاله الكرخي وقال
صاحب التاسيس ما قاله ابو الحسن احسن لان الاول ليس بمنصوص عن ابي حنيفة ورجح المحقق في فتح
القدير قول البردعي بان افتراض الخروج الاختياري ليتمكن الحاجة في المقاصد لا في الوسايل ولهذا لو حمل مغمى عليه
الى المسجد فافاق فتوضأ فيه اجزاه عن السعي ولو كان محل وجب عليه السعي للتوسل فكذا اذا تحقق
القاطع في هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من القدرة على صلوة اخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل

تفوته

عن قربة قاطع فلو فعل مختارا قاطعا اشترط كونه قربة لوقوعه الواجب الجواب بان الفساد عنده لا لعدم الفعل بل للاداء مع الحدث
اذ بالروية وانقضاء العدة وانقطاع العذر يظهر السابق فيستند النقض فيظهر في هذه لقيام حرمتها حالة الظهور
بخلاف المنقضية ليس بمطهر انتهى وبهذا علم ان تعليل البردعي واما على تخريج الكرخي فلا يرد كما لا يخفى وذكر الشارح
انه لو سلم الامام وعليه سهو فعرض له واحد منها فان سجد بطلت صلوته والا فلا ولو سلم القوم قبل الامام بعد
ما قعد قدر التشهد ثم عرض له واحد منها بطلت صلاته دون القوم وكذا اذا سجد هو للسهو ولم يسجد القوم
ثم عرض له وصح استخلاف المسبوق لوجود المشاركة في التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر
على اتمام صلاته وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن السلام فلو تقدم يبتدي من حيث انتهى اليه الامام لقيامه
مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين فصلى بالخليفة ركعتين
ولم يقعد فسدت صلوته ولو اشار اليه الامام انه لم يقرأ في الاوليين لزمه ان يقرأ في الاخريين لقيامه مقام الاول
فتحقق بالاوليين فتخلف الاخريان عن القراءة فصار كان الخليفة لم يقرأ في الاخريين فاذا قام الى قضا
ما سبق لزمه القراءة فيما سبق به من الركعتين فقد لزمه القراءة في جميع الفرض الرباعي ولو لم يعلم المسبوق الخليفة
كمية صلوة الامام ولا القوم بان كان الكل مسبوقين فلم يعلم ان كان الامام سبقه الحدث وهو قائم يصلي الذي يعلم
ركعة ويقعد مقدار التشهد ثم قام واتم صلوة نفسه والقوم لا يقتدون به ولكنهم يمكثون الى ان يفرغ هذا من
صلوته فاذا فرغ قام القوم فيقضون ما بقي من صلاتهم وحدانا لان من الجايز الذي بقي على الامام اخر الركعات
فحين صلى الخليفة تلك الركعة تمت صلوة الامام فلو اقتدوا به فيما يقضي هو كانوا اقتدوا بمسبوق فيما يقضي فتفسد
صلوتهم ولا يشتغلون بالقضا لجواز ان يكون بعض ما يقضي هذا الخليفة ما بقي على الامام الاول فيكون القوم قد
انفردوا قبل فراغ امامهم عن جميع اركان الصلوة فتفسد صلوتهم فالاحوط في ذلك ما قلنا كذا في الظهيرية
فتح القدير ويقعد هذا الخليفة على كل ركعة وهكذا في الخلاصة ولو لم يبنوا ما اذا سبقه الحدث وهو قاعد او قعدوا
به وهو قاعد فاستخلف واحدا منهم ولم يعلموا انها الاولى او الثانية والفرض رباعي كالظهر وينبغي على قياس ما ذكره
ان يصلي الخليفة ركعتين وحده ويجلس فاذا فرغ منهما قاموا وصلى كل واحد منهم اربعا وحده والخليفة ما بقي ولا
يشتغلون بالقضا قبل فراغه من الاوليين لما ذكرنا لاحتمال ان تكون القعدة التي للامام هي الاخيرة وحينئذ
ليس لهم الاقتدا ويحتمل انه تكون الاولى وحينئذ ليس لهم الانفراد وحقيقة المسبوق هو من لم يدرك اول صلوة
الامام والمراد بالاول الركعة الاولى وله احكام كثيرة فمنها انه منفرد فيما يقضي الا في اربع مسايل احداها انه
لا يجوز اقتداوه ولا الاقتدا به لانه بان تحريمة فلو اقتدى مسبوق بمسبوق فسدت صلوة المقتدي قرا او لم يقرا دون
الامام واستثنى ملا خسرو في الدرر والغرر من قولهم لا يصح الاقتدا بالمسبوق ان امامه لو احدث فاستخلفه صح
استخلافه ويصير اماما انتهى وهو سهو لان كلامهم فيما اذا قام الى قضا ما سبق به وهو في هذه الحالة لا يصح الاقتدا
به اصلا فلا استثنا ولو ظن الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو فتابعه المسبوق فيه ثم علم انه ليس عليه سهو ففيه روايتان
والاشهر ان صلوة المسبوق تفسد لانه اقتدى في موضع الانفراد قال الفقيه ابو الليث في زماننا لا تفسد لان الجهل
في القرا غالب كذا في الظهيرية وان لم يعلم لم تفسد في قولهم كذا في الخانية ولو قام الامام الى الخامسة في صلوة الظهر
فتابعه المسبوق ان قعد الامام على راس الرابعة تفسد صلوة المسبوق وان لم يقعد لم تفسد حتى يقيد الخامسة
بالسجدة فاذا قيدها بالسجدة فسدت صلوة الكل لان الامام اذا قعد على الرابعة تمت صلوته وفي حق المسبوق فلا
يجوز للمسبوق متابعته ولو نسي احد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للاخر بلا اقتدا به صح ثانيها
لو كبر ناويا الاستيناف يصير مستانفا قاطعا للاولى بخلاف المنفرد على ما ياتي ثالثها لو قام لقضا ما سبق به وعلى
الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل معه كان عليه ان يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد مضى
وعليه ان يسجد في اخر صلوته بخلاف المنفرد فلا يلزمه السجود لسهو غيره رابعها ياتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف

المنفرد ولا يجب عليه عند ابي حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما تقضيه حقيقة وحكما ومن احكامه انه لو
سلم مع الامام ساهيا او قبله لا يلزمه سجود السهو لانه مقتد وان سلم بعده لزمه وان سلم مع الامام على ظن ان عليه
السلام مع الامام فهو سلام عمد فتفسد كذا في الظهيرية ومن احكامه انه لا يقوم الى القضاء بعد التسليمتين بل
ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يفهم انه لا سهو عليه اذ لو كان لسجد وقيده في فتح
القدير بحثا بان محله ما اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى بمن يراه قبله فلا
الخلاف بين الائمة انما هو في الاولوية فربما اختار الامام الشافعي ان يسجد بعد السلام عملا بالجابر فلذا اطلقوا
انتظاره ومن احكامه انه لا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام
المدة لو انتظر سلام الامام او خاف المسبوق في الجمعة والعيدين والفجر او المعذور خروج الوقت او خاف ان يبتدره
الحدث او ان يمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال
عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وبعده مخالفة له الى غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب
ولو قام قبله قال في النوازل ان قرأ بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلوة جاز والا فلا هذا اذا المسبوق
بركعة او ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم يقرأ لانه سيقرأ في الباقيتين
والقراءة فرض في ركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام فتابعه في السلام قيل تفسد والفتوى على ان لا
تفسد وان كان اقتداؤه بعد المفارقة مفسد الا ان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة ومن
احكامه ان الامام لو تذكر سجدة فان كانت تلاوية او صلبية فانه كانت تلاوية وسجدها ان لم يقيد المسبوق ركعته
بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى القضاء ولو لم يعد فسدت صلوته لانه عود
الامام الى سجود التلاوة يرتفض القعدة وهو بعد لم يصر منفردا لان ما اتى به دون ركعة فيرتفض في حقه ايضا واذا
ارتفضت لا يجزيه الانفراد لان هذا اوان افتراض المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلوة ولو تابعه
بعد تقييدها بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه ففي ظاهر الرواية كما في المحيط عدم الفساد وفي
الظهيرية وهو اصح الروايتين لان ارتفاضها في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد
اليها فتابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد
وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد
او انفرد في موضع الاقتداء تفسد ومن احكامه انه يقضي اول صلوته في حق القراءة واخرها في حق التشهد حتى لو ادرك
مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك في احدهما فسدت صلاته وعليه ان
يقضي ركعة بتشهد لانها ثانية ولو ترك جازت استحسانا لا قياسا ولو ادرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي
ركعة ويقرأ فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضي الاخرى في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها كذلك ولا
يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراءة افضل ولو ادرك ركعتين يقضي ركعتين يقرأ فيهما ويتشهد ولو ترك في احدهما
فسدت ومن احكامه انه لو بدأ بقضاء ما فاته ففي الخانية والخلاصة يكره ذلك لانه خالف السنة ولا تفسد
صلوته وصححه في الحاوي الحصيري معزيا الى الجامع الاصغر وفي الظهيرية تفسد صلوته وهو الاصح لانه عمل بالمنسوخ
وقواه فيما قالوا ان المسبوق لو ادرك الامام في السجدة الاولى فركع وسجد سجدتين لا تفسد صلوته بخلاف ما لو ادرك
في السجدة الثانية فركع وسجد سجدتين حيث تفسد صلوته واختاره في البدائع معللا بانه انفرد في موضع وجبت عليه
الاقتداء وهو مفسد فقد اختلف التصحيح والاظهر القول بالفساد لموافقته القاعدة ومن احكامه انه يتابعه في السهو
ولا يتابعه في التسليم والتكبير والتلبية فان تابعه في التسليم والتلبية فسدت صلوته وان تابعه في التكبير وهو يعلم انه
مسبوق لا تفسد صلوته واليه مال شمس الائمة السرخسي كذا في الظهيرية والمراد من التكبير تكبير التشريق
واشار المصنف بصحة استخلاف المسبوق الى صحة استخلاف اللاحق والمقيم اذا كان الامام مسافرا وهو خلاف

الاولى لانهما لا يقدران على الاتمام والاستثنى لهما التقدم وان تقدما يبتدأ ما بعد ما ادركا للسلام اما المقيم فلان المسافر من خلفه
لا يلزمه الاتمام بالاقتداء به كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستخلاف او بنية الخليفة لو كان مسافرا في الاصل
اما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة المقيمين الظهيرية مسافر
صلى ركعة بمسافرين واخر اقتدى فاحدث الامام واستخلف المسبوق فذهب الامام الاول للوضوء ونوى الاقامة والامام
الثاني نوى الاقامة ايضا ثم جاء الامام الاول كيف يفعل قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل اذا حضر الاول يقتدي
بالثاني في الذي بقي من صلاته فاذا صلى الامام الثاني الركعة الثانية يقعد قدر التشهد ويستخلف رجلا مسافرا
الذي ادرك اول صلاته حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثاني فيصلي ثلاث ركعات والامام الاول يصلي ركعتين بعد سلام
الامام الثاني ولا تتغير فرض القوم بنية الامام الثاني والفرض الامام الاول انتهى فتح القدير واما اللاحق فانما تحقق
في حقه تقديم غيره اذا خالف الواجب بان بدأ باتمام صلوة الامام فانه حينئذ تقدم غيره للامامة ثم يشتغل بما فاته معه
اما اذا فعل الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فيستتبع البعض اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه
حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعوه ويسلم بهم انتهى وفيه نظر بل يتحقق في حقه تقديم الغير مخلفا لانه
يلزم من فعل الواجب انتظارهم وهو مكروه فكذا اذا تقدم له ان يتأخر ويقدم رجلا كما في المحيط الظهيرية
المسبوق يخالف اللاحق في القضاء في ستة اشياء في محاذاة المرأة والقراءة والسهو والقعدة الاولى اذا تركها
الامام وفي ضحك الامام في موضع السلام وفي نية الاقامة اذا قيد المسبوق الركعة بسجدة انتهى وقد تقدم
في بحث المحاذاة شيء من احكام اللاحق فلو اتم صلوة الامام تفسد بالمنافي صلوته دون القوم اي لو اتم
المسبوق الخليفة صلوة الامام المحدث فاتى بما ينافي الصلوة من ضحك او كلام او خروج من المسجد او انحراف عن القبلة
تفسد صلوته دون صلوة القوم لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلوة وفي حقهم بعد اتمام اركانها اراد بالقوم
المدركين واما من حاله مثل حاله فصلوته فاسدة لما ذكرنا ولم يتعرض لصلوة الامام المحدث لان فيه اختلافا والصحيح
انه ان كان فرغ لا تفسد صلوته وان لم يفرغ تفسد لانه صار ماموما بالخليفة بعد الخروج من المسجد ولذا قالوا لو
تذكر الخليفة فائتة فسدت صلوة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعدما خرج من المسجد فسدت
صلوته خاصة او قبل خروجه فسدت صلوته وصلوة الخليفة والقوم وقالوا لو صلى الامام المحدث ما بقي من صلوته
في منزله بعد فراغ بعد المستخلف تفسد صلوته لان انفراده قبل فراغ الامام [illegible] كما تفسد بقهقهة
امامه لدى اختتامه لا بخروجه من المسجد وكلامه اي كما تفسد صلوة المسبوق بحدث امامه عامدا بعد
القعود قدر التشهد ولا تفسد صلوة المسبوق بخروج امامه من المسجد وكلامه بعد القعود والخلاف في الثاني
وخالفا في الاول قياسا على الثاني لان صلوة المقتدي مبنية على صلوة الامام صحة وفسادا ولم تفسد صلوة الامام
اتفاقا في الكل فكذا المقتدي وفرق الامام بان الحدث مفسد للجزء الذي يلاقيه من صلوة الامام فيفسد مثله
من صلوة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق يحتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام
لانه منه والكلام في معناه ولهذا لا يخرج المقتدي منها بسلام الامام وكلامه وخروجه فيسلم ويخرج بحدثه
عمدا فلا يسلم بعده تقييدا بالمسبوق لان صلوة المدرك لا تفسد اتفاقا وفي صلوة اللاحق روايتان وصحح في السراج
الوهاج الفساد وصحح في الظهيرية عدمه معللا بان النائم كانه خلف الامام والامام قد تمت صلوته فكذلك
صلوة النائم تقديرا انتهى وفيه نظر لان الامام لم يبق عليه شيء بخلاف اللاحق فتح القدير لو كان في القوم
لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان نام تقضي ما فاته مع الامام لا تفسد والا تفسد عنده وقيد بكونه عند اختتامه مه
لان الحدث العمد لو حصل قبل القعود بطلت صلوة الكل اتفاقا وقيد وافسد صلوة المسبوق عنده بما اذا لم يتاكد
انفراده فلو قام قبل سلامه تاركا للواجب فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد صلوته لانه استحكم
انفراده حتى لو لم يسجد لها لم يسجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلوته لو فسدت صلوة الامام بعد سجوده ولو احدث

في ركوعه او سجوده توضا وبنى واعادها لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة اما على قول
محمد فظاهر واما عند ابي يوسف فالسجدة وان تمت بالوضع لكن الجلسة بين الجلستين فرض عنده والتحقيق على
تعبير طهارة والانتقال من ركن الى ركن فرض بالاجماع وذكر المصنف في الكافي ان التمام على نوعين تمام ماهيته وتمام
مخرج عن العهدة فالسجدة وان تمت بالوضع ماهيته لم تتم تماما مخرجا عن العهدة انتهى فالاعادة هنا على
سبيل الفرض وهي مجاز عن الاداء لانها لم يصحا فكذا الوكم بعد فسدت صلوته ولو كان اماما فقدم غيره
دام المقتدي على ركوعه وسجوده لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة كذا في الظهيرية ولو احدث
الامام في الركوع فقدم غيره فالخليفة لا يعيد الركوع ويتم كذلك ذكره شمس الائمة السرخسي وقيد المصنف في الكافي
بناه بما اذا لم يرفع مريدا الاداء فلو سبقه الحدث في الركوع فرفع راسه قائلا سمع الله لمن حمده فسدت صلوته
وصلوة القوم ولو رفع راسه من السجود قائلا الله اكبر مريدا به اداء الركن فسدت صلوة الكل وان لم يرد به اداء
الركن ففيه روايتان عن ابي حنيفة انتهى وقد قدمناه   ولو ذكر راكعا او ساجدا سجدة فسجدها اعادهما
لان الانتقال مع الطهارة شرط وقد وجد لان الترتيب ليس بشرط فيما شرع مكررا من افعال الصلاة وذكر
المصنف في الوافي في هذه المسئلة انه يعيدهما والندب فقط لان ما في الكنز لبيان عدم اللزوم وما في اصله لبيان
الافضل ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وكان ينبغي ان تكون اعادتهما واجبة لان الترتيب المذكور واجب
قال المصنف في الكافي ولئن كان الترتيب واجبا فقد سقط بعذر النسيان وتبعه المحقق في فتح القدير وفيه نظر
لان الترتيب الساقط بعذر النسيان انما هو ترتيب الفوائت واما الواجب في الصلوة اذا تركه ناسيا فان حكمه
سجود السهو وجوابه انهم لم يمنعوا وجوب سجود السهو وانما الكلام في اعادتهما لاجل تركه الترتيب فالعلة
عدم لزوم الاعادة لا عدم وجوب السجود اطلق في السجدة فشملت الصلوتية والتلاوتية وقيد بالتذكر في الركوع
والسجود لانه لو تذكر سجدة صلبية في القعود الاخير سجدها وتذكر في الركوع انه لم يقرأ السورة فعاد لقراءتها
ارتفض ما كان عليه لان الترتيب فيه فرض كما اسلفناه في صفة الصلاة   فتح القدير له ان يقضي السجدة
المتروكة عقب التذكر وله ان يؤخرها الى اخر الصلوة فيقضيها هناك انتهى وبما ذكرنا هنا ظهر ضعف ما في فتاوى
قاضي خان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود فانه يرفع
راسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى فانك قد علمت
انها لا ترتفض وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتضى لافتراض الترتيب
وقد اتفقوا على عدمه   وتعين المأموم الواحد للاستخلاف بلا نية لما فيه من صيانة الصلوة وتعيين
الاول لقطع المزاحمة والمراد ... وصار الامام مؤتما اذا خرج من المسجد وان لم يخرج فهو على امامته حتى يجوز
الاقتداء به وكذا لو توضأ في المسجد يستمر على امامته اطلق في المأموم فشمل من يصلح للامامة ومن لا يصلح
مثل المرأة والصبي والخنثى والامي والاخرس والمتنفل خلف المفترض والمقيم خلف المسافر في الفصل الخامس ففيه ثلاثة
اقوال قيل بفساد صلوة الامام خاصة وقيل بفساد صلوتهما والاصح فساد صلوة المقتدي دون الامام كما
في المحيط وغاية البيان لان الامامة لم تتحول عنه فبقي اماما وبقي المقتدي بلا امام له فحينئذ لم يتعين للامامة
فاطلاق المختصر منصرف لمن يصلح للامامة ومحل الاختلاف عند عدم الاستخلاف واما اذا استخلفه فاجمعوا على
بطلان صلوة الامام المستخلف وقيد بكون المأموم واحدا لانه لو كان متعددا فلا يتعين الا بتعيين الامام
او القوم او بتعيين هو بالتقدم ويقتدي به لعدم الاولوية كما قدمناه   التجنيس رجلان ام احدهما الاخر فاحدثا
جميعا وخرجا جميعا من المسجد فصلوة الامام تامة لانه منفرد وبنى على صلوته وصلوة المقتدي فاسدة لانه

لما كان سبق الحدث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسبيا قدم ذاك واخر هذا والفساد والبطلان في العبادات

سوا

سوا   يفسد الصلوة التكلم لحديث مسلم ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير
وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرته يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير
صالح من وجه دون وجه والنفي يقتضي انتفاء الصلاح مطلقا اطلقه فشمل العمد والنسيان والخطا والقليل
والكثير لاصلاح صلوته او لا عالما بالتحريم او لا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها
في المجمع وسواء اسمع غيره او لا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكي عن الامام محمد بن
الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلوته ولم يسمع نفسه على تجوز صلوته وقد بيناه كذا
في الذخيرة   المحيط النفخ المسموع المهجي يفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الكلام اسم لحروف منظومة
مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وادنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان انتهى وينبغي ان يقال
ان ادناه حرفان او حرف مفهم كع امرا وكذا ق فان فساد الصلوة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو
قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار فخر الاسلام وغيره انه لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضي لا عموم له لانه ضروري فيجب تقديره
على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والاثم بعمومه وهو في غير محل الضرورة
ولقائل ان يقول ان حديث ذي اليدين الثابت في صحيح مسلم بانه تكلم في الصلوة حين سلم النبي صلى الله عليه
وسلم على راس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام
الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان اجيب بان حديث ذي اليدين منسوخ كان في الابتداء حين
كان الكلام فيها مباحا فيمنع لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وان اجيب بجواز ان يرويه عن غيره
ولم يكن حاضرا فيمنع بما في صحيح مسلم عنه بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو
صريح في حضوره ولم ار عنه جوابا شافيا واراد من التكلم التكلم بغير ضرورة لما سياتي انه لو عطس او تنحنح
فحصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزبور
فانه تفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم تجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن ابي يوسف ان اشبه التسبيح
جاز   والدعاء بما يشبه كلامنا   افرده وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق
قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا ان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما امكن سؤاله من العباد كاللهم اطعمني
او اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق
سواء كان لنفسه او لغيره ولو اخيه على الصحيح كما في المحيط   الظهيرية ولو قال ثم قال الحمد لله او لم يقل لا تفسد
صلوته وقال المرغيناني ان انضاف الكلمة الى كل الكلمة تفسد صلاته ثم ذكر ضابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال
الحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلوة او في القرآن او في المأثور لا تفسد صلوته وان لم يكن في القراءة او في المأثور
ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تفسد انتهى ويشكل عليه اللهم اغفر لعمي او خالي فانه نقل
انها تفسد اتفاقا وقد قدمناه   والانين والتأوه وارتفاع بكائه من وجع او مصيبة لا من ذكر جنة او
نار اي يفسدها اما الانين فهو ان يقول اه كما في الكافي والتاوه هو ان يقول اوه يقال اوه الرجل تأويها
وتأوه تأوها اذا قال اوه قال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل اواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح
المنية ان فيها ثلاثة عشر لغة فالهمزة مفتوحة في سائرها ثم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون
الهاء فهاتان لغتان ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان اخريان ومع سكون الواو وكسر
الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة واوه على مثال ارّه
العاطفة فهذه ثامنة وقد تمد لكن يليها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة
والثانية عشرة آوتاه بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشددة يليها تاء مثناة ثم الف ثم هاء ساكنة والثالثة

عشر آوّه بمد الهمزة وضم الواو الاولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمية آه اثنتان وآوّه ثلاثا
اصطلاح انتهى يعني لا لغة من لغات التأوه آه وهي العاشرة واما ارتفاع البكاء فهو ان يحصل به حروف
وقوله من وجع او مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة او نار عائد الى الكل ايضا فالحاصل انها ان كانت
من ذكر الجنة او النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني اسألك الجنة واعوذ بك من
النار لم تفسد صلوته وان كان من وجع او مصيبة فهو دال على اظهارهما فكانه قال اني مصاب فالدلالة
تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عندهما وعن ابي يوسف ان قوله آه لا تفسد في الحا لين
وآوّه تفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدان او احدهما لا تفسد وان كانتا
اصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا امان وتسهيل ويعني بالزوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف
لكان من هذه الحروف لا ان هذه الحروف زوائد اين ما وقعت قال في الهداية وقول ابي يوسف لا يقوى لان
كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد
انتهى وتعقبه الشارحون بان ابا يوسف انما جعل حروف الزوائد كان لم يكن اذا قلت لا اذا كثرت واجاب
عنه في فتح القدير بانه اراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرية محل الخلاف فيما اذا امكن الامتناع
منه اما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كالمريض اذا لم يملك نفسه عن الانين والتأوه لانه حينئذ
كالعطاس والجشاء اذا حصل بهما حروف وقيد بالانين ونحوه لانه لو استعطف كلبا او هرة او ساق حمارا لم
تفسد صلوته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمعه من غير صوت لا تفسد صلوته بلا خلاف
في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتأفيف كالانين كاف وتف تفرق اسم فعل لا تضجر وقيل
لتضجر من ريح الاردية تنفضه موضع سجوده او الاردية التأفيف فان الصلوة تفسد عندهما مطلقا وقال ابو يوسف بعدمه
لكن في المحيط الصحيح ان خلافهما فيه في المخفف وفي المشدد تفسد عندهم وعبارته ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان
في الحرفين لا تفسد صلوته وفي اربعة احرف تفسد وفي ثلاثة احرف اختلف المشايخ فيه والصحيح انها لا تفسد انتهى
وبما نقلنا اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى الخانية
ولو لدغته عقرب او اصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل تفسد صلوته ويكون بمنزلة
الانين وعكسه اروي عن ابي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس النصاب وعليه الفتوى وجزم به
في الظهيرية وكذا لو قال يا رب كما في الذخيرة الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله
ان كان ذلك لامر الآخرة لا تفسد وان كان لامر الدنيا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوّذ نفسه بشيء من القرآن
للحمى ونحوها تفسد عندهما انتهى بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية والتنحنح بلا عذر
وهو ان يقول اح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التنحنح لعذر فانه
لا يبطل الصلوة بالاتفاق وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا
غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافا لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته
للقراءة او للاعلام انه في الصلوة او ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف وظاهر الكتاب والظهيرية اختيار
الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان اولى الا
ان يستعمل العذر فيما هو اعم من المضطر اليه قيد بانه يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه
لا يفسد اتفاقا لكنه مكروه وعليه يحمل قول من قال ان التنحنح قصدا واختيارا مكروه لانه عبث لغير ضرورة عن
الفائدة وقيد بالتنحنح لانه لو تثاءب فحصل منه صوت او عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلوته
كذا في الظهيرية وقيد بالنفخ قال النفخ في الصلوة ان لم يكن مسموعا لا يفسد وان كان مسموعا يفسد عند بعض مشايخنا
ان المسموع ما يكون له حروف مهجاة نحو اف وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال شمس الائمة الحلواني وبعض

مشايخنا

مشايخنا اشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلوته ما يساق به الحمار لا تفسد اذا
لم يحصل به الحروف انتهى واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم يفسد فهو مكروه وجواب
عاطس بيرحمك الله اي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية
ابن الحكم ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال
العاطس لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا تفسد لانه لما لم يكن خطابا لغيره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال
يرحمني الله وقيد بقوله يرحمك الله لانه لو قال العاطس او السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان
تعمده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق ق
كذا في غاية البيان ومحله ايضا عند عدم ارادة التعليم فلو اراده تفسد صلوة السامع القائل الحمد لله لانه
تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها واشار المصنف بالجواب الى ان المصلي لو عطس فقال له رجل
يرحمك الله تعالى فقال العاطس آمين تفسد صلوته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس احدهما فقال رجل
خارج الصلوة يرحمك الله تعالى فقالا جميعا آمين تفسد صلوة العاطس ولا تفسد صلوة الآخر لانه لم يدع له انتهى
اي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا اجاب المصلي لدعاء رجل ليس في الصلوة تفسد صلوته انتهى ويمكن حمله على
صلوة المؤتم الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما لا يخفى واشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان فقال
مثل ما يقول المؤذن ان اراد جوابه تفسد والا فلا وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة
وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم فصلى عليه فهذا اجابة تفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد
ولو قال لبيك سيدي لمن قرأ يا ايها الذين امنوا تفسد قولان والحسن انه لا يفعل كذا في المحيط الذخيرة وعزيا
الى نوادر بشر عن ابي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلوة حمد الله فان كان وحده فان شاء اسر به وحرك
لسانه وان شاء اعلن وان كان خلف امام اسر به وحرك لسانه ثم رجع ابو يوسف وقال لا يحرك لسانه
مطلقا انتهى ولو عطس ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه ولا يحسن عنه السكوت القنية مسجد
كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل فنادى المؤذن ان يجهر بالتكبير وركع الامام للحال فجهر المؤذن
بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلوته وكذا لو قال عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا
اذا ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد ان قصد الاجابة انتهى وفتحه
على غير امامه اي يفسدها لانه تعليم وتعلم لغير حاجة قيد به لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح
صلوته اما اذا كان الامام لم يقرأ الفرض فظاهر واما ان كان قرأه ففيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح
ربما يجري على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلوته ولاطلاق ما عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم
الامام فاطعموه واستطعامه سكوته ولهذا لو فتح على امامه بعد ما انتقل الى آية اخرى لا تفسد صلوته وهو قول
عامة المشايخ لاطلاق المرخص المحيط ما يفيد انه المذهب فانه فيه وذكر في الاصل والجامع الصغير انه اذا
فتح على امامه يجوز مطلقا لان الفتح وان كان تعليما ولكن التعليم ليس بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا
وان لم يكن محتاجا اليه وصحح في الظهيرية انه لا تفسد صلوة الفاتح على كل حال وتفسد صلوة الامام اذا اخذ من
الفاتح بعد ما انتقل الى آية اخرى وصحح المص في الكافي انه لا تفسد صلوة الامام ايضا فالحاصل ان الصحيح من
المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلوة احد لا الفاتح ولا الآخذ مطلقا في كل حال ثم قيل ينوي
الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدي منهي عنها والفتح على امامه
غير منهي عنه قال ابو بكر للمقتدي ان يفتح على امامه ويكره له ان يعجل بالفتح ويكره للامام ان يلجئهم اليه بان يقف ساكتا بعد
الحصر او يكرر الآية بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى آية اخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلوة او ينتقل الى
سورة اخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقته او انه الركوع ففي بعضها اعتبر اوانه المستحب وفي بعضها اعتبر

اذا قرأ ايه

فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة ربع كذا في السراج الوهاج والاراد من الفتح على غير امامه تلقينه على
قصد التعليم اما ان قصد قراءة القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها واطلق في الفتح المذكور فشمل
ما اذا تكرر منه او كان مرة واحدة وهو الصحيح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل
والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلوته تفسد مرة واحدة وان كان
من غير استفتاح فلا تفسد مرة واحدة وانما تفسد بالتكرار انتهى وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل
ما اذا كان المفتوح عليه مصليا اولا واشار المصنف الى انه لو اخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلوته
تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان بعد الكلمة على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فلا تفسد صلوة الفاتح
مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القاري عنده القنية ارتج على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فان اخذ
في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد والا تفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم ممن
ليس في الصلوة ففتحه على امامه يجب ان تبطل صلوة الكل لان التلقين من خارج انتهى والجواب بلا اله الا
الله اي يفسدها عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه
اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت والعاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه
الكلمة بل كل كلمة هي ذكر او قرآن فقصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله او بما يعجبه
فقال سبحان الله ثم يفرق المشايخ على اشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع
وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة او رجل اسمه موسى وبيده عصا فقال وما تلك بيمينك يا موسى
او كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا او طرق عليه الباب او نودي من خارجه فقال ومن دخله
كان آمنا واراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على احد انه متكلم لا قاري وهي مؤيدة لما قاله واورده
على ابي يوسف رحمه الله او يعلى ابي يوسف الفتح على غير امامه فانه مفسد عنده وهو قران كذا في فتح القدير واجاب
عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والاراد مدفوع من اصله لان ابا يوسف لا يقول
بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا اخبر بخبر يسوءه فاسترجع
لذلك بان قال انا لله وانا اليه راجعون مريدا به ذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما
خلافا لابي يوسف وقال بعض المشايخ انه يفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضي
خان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلوة لاجله والتحميد
لاظهار الشكر والصلوة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما عزي في منية المصلي
وقيدنا انه لو قالها لدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولامر الآخرة لا تفسد ثم اطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله
وقيده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه
الصورة لما في فتاوى قاضي خان انه لو اخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله او والله اكبر واراد الجواب فسدت
ومما الحق بالجواب ما في المجتبى لو سبح او هلل يريد زجرا عن فعل او امرا به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو اراد
به اعلامه انه في الصلوة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسبح واراد به اعلامه انه في الصلوة لم تقطع
صلوته وكذا العوارض للامام شيء فسبح المأموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلوة فيسقط حكم الكلام
عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسبح للامام اذا قام الى الاخريين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام اقرب
فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلوة به لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك
للحديث الصحيح من نابه شيء في صلوته فليسبح فللحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على اصل القياس
ثم رأيته في المجتبى قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل ان يقعد فقال المقتدي سبحان الله قيل لا تفسد وعن
الكرخي تفسد عندهما انتهى وقد قدمنا حكم ما اذا اجاب المؤذن او صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولو لعن

الشيطان

الشيطان في الصلوة عند قراءة ذكره لا تفسد الخانية والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترغيب او الترهيب
فقال المقتدي صدق الله وبلغت رسله فقد اساء ولا تفسد صلوته انتهى وهو مشكل لانه جواب لامامه
ولهذا قال في المبتغى بالمعجمة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه
المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول انتهى الخلاصة ولو لبى الحاج تفسد
صلوته ولو قال المصلي في ايام التشريق الله اكبر لا تفسد ولو اذن في الصلوة واراد به الاذان فسدت صلوته وقال
ابو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلوة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان الرجل يعتاد
في كلامه نعم تفسد صلوته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى
وقيل لا تفسد في قولهم اي لا تفسد الصلوة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول ابي حنيفة
وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض
المواضع انه لو اجاب بالقرآن بان اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين او بخبر يسوءه فقال انا لله وانا
اليه راجعون لا تفسد صلوته والاصح انها لا تفسد صلوته انتهى وهو غريب يخالف المشهور والسلام ورده
لانه من كلام الناس اطلقه فشمل العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير
ان يقول عليكم كما في الخلاصة ايضا الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر
ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب انتهى وتبعه الشارحون وهكذا
قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان او سهوا لان رد
السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا انتهى وهكذا قيد السلام بالعمد في المجمع
ولم ار من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون لمخاطب حاضر وبهذا
لا فرق فيه بين العمد والنسيان اي نسيان كونه في الصلوة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا
يكون لمخاطب حاضر كما قالوا لو سلم على راس الركعتين في الرباعية ساهيا فان صلوته لا تفسد وكذا اذا سلم
المسبوق مع الامام ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البدائع ان السلام على انسان مبطل مطلقا واما
السلام وهو الخروج من الصلوة فانه مفسد ان كان عمدا والله الموفق القنية سلم قائما على ظن انه اتم
الصلوة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل يبني لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلوة الجنازة انتهى وهو مقيد
لاطلاق قولهم انه اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا ودعا بدعاء كان من عادته اعاد ولو قال
استغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد التروحة سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي ان لا
تفسد ثم المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على الخارج ناسيا فسدت انتهى ثم عد الكل اذا سلم او رد بلسانه
اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرها لو سلم انسان على المصلي فاشار اليه برد السلام
برأسه او بيده او باصبعه لا تفسد صلوته ولو طلب انسان من المصلي شيئا فاومأ برأسه او قيل له اجيد هذا فاومأ برأسه
بلا او بنعم لا تفسد صلوته انتهى المجمع لو رد السلام بلسانه او بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن امير حاج
الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من ليس من اهل المذهب قد عزى الى ابي حنيفة ان الصلوة تفسد بالرد باليد
وانه لم يعرف ان احدا من اهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف
في المذهب فيه بل وصرح الامام الطحاوي في شرح الآثار بقيد ان عدم الفساد قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وكان
هذا القايل فهم من نفي الرد الاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكن الثقة ما ذكرناه انتهى
فان صاحب المجمع من اهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما
استنبطه بعض المشايخ من فرع نقله في الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسانا بنية التسليم
فسدت صلوته نقل الزاهدي بعد نقله عن حسام الائمة المؤذني انه قال فعلى هذا تفسد ايضا اذا رد بالاشارة

لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقالي وقال عند ابي يوسف لا تفسد انتهى ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن
ابي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قبا فصلى فيه قال فجائته الانصار
فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو
يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه اسفل وجعل ظهره الى فوق
وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد علي اشارة ولا اعلمه قال
الا اشارة باصبعه رواه ابو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقتضي عدم الكراهة وقد صرح الحلبي في منية المصلي
وغيرها بكراهة السلام على المصلي ورده بالاشارة اجاب العلامة الحلبي بانها كراهة تنزيه وفعله
عليه السلام انما كان تعليما للجواز فلا يوصف بالكراهة وبهذا قال رحمه الله الكلام هنا اطالة حسنة كما لو داوه
وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد علل الولوالجي لفسادها بالمصافحة بانها سلام وهو مفسد
وعلله الزيلعي بانها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى فالظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد
للاحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقاري والجالس للقضاء او البحث في الفقه
او التخلي ولو سلموا عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير في باب الاذان
ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه اعلم وافتتاح
العصر او التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر اي يفسدها انتقاله من صلوة الى اخرى مغايرة للاولى فقوله
بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورته ما صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع بتكبيرة فقد
افسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان يبطل عنه بضيق او بكثرة الفوائت فان كان
صاحب ترتيب فالمنتقل الى العصر متطوع عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف
بطلان الاصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول
في العصر للترتيب فانما انتقل عن تطوع لا عن فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شروعه في غيره
لانه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة كما فاته بينهما فيناط الخروج عن الاولى بصحة الشروع
في المغاير ولو وجه ظلم ولو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء او النفل او الواجب او شرع في جنازة فجئ باخرى
فكبر ينويهما او الثانية بعينها فيصلي على الثانية فيفسد بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان مقتديا فكبر للانفراد للثانية
يفسد ما ادى قبله ويصير متنفلا ما اداه ثانيا قوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناف
للظهر بعينها فلا يفسد ما اداه فيحتسب تلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة باعتبارها فسدت
الصلوة ولغت نية الثانية ويتفرع عليه ما ذكره الولوالجي اذا صلى الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا
ثم قام واستقبل الصلوة وصلى اربعا وذهب فسد ظهره لان نيته دخوله في الظهر ثانيا وقع لغوا فاذا صلى ركعة
فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة انتهى ومعلوم انه فسد لانما يلفظ بلسانه فان قال نويت ان
اصلي الى اخره فسدت الاولى وصار مستانفا للمنوي ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلوة لانه لو صام
قضاء رمضان وامسك بعد الفجر ثم نوى بعده نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلوة جنسان
مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخر في التحريمة بخلاف الصوم فان الكل جنس واحد كذا في المحيط وقراءته من
مصحف اي يفسدها عند ابي حنيفة وقالا هي تامة لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه
بصنيع اهل الكتاب ولابي حنيفة وجهان احدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثاني
انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول
يفترقان وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال انها تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي وربما يستدل
لابي حنيفة بما ذكره العلامة الحلبي مما اخرجه ابن ابي داود عن ابن عباس قال نهانا امير المؤمنين ان نؤم الناس

في المصحف

في المصحف فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد والمراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القران فان الصحيح انه لو قرأ من
المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرح به واطلقه فشمل القليل والكثير وما اذا لم يكن
حافظا او حافظا للقران وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما يفسد اذا قرأ اية وبعضهم
اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول ابي حنيفة محمول على من لم يحفظ القران ولا يمكنه ان يقرأ الا من مصحف
فاما الحافظ فلا تفسد صلوته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وابو نصر
الصفار على ما في الذخيرة معللا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وجزم به في فتح القدير
والنهاية والتبيين وهو اوجه كما لا يخفى الظهيرية ثم لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة
من المصحف فصلى بغير قراءة هل يجزيه والاصح انه لا يجزيه انتهى ويخالفه ما في النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام
وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي حنيفة اجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ
من المصحف ولا يمكنه ان يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما جازت
الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انه لا يسلم ان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ انتهى والظاهر ان ما في الظهيرية
متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرأ من المصحف وهو متفرع
فليس اميا فلم تجز صلوته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان متفرعا
تحصيل القدرة على القراءة فكان اميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف واطلق في المصلي
فشمل الامام والمنفرد وخالف الهداية من تقييده بالامام اتفاقي كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبه باهل الكتاب
لا يكره في كل شيء فانا ناكل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما كان مذموما وفيما يقصد به التشبه كذا
ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما والاكل والشرب اي يفسدانها
لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من اعمال الصلوة ولا ضرورة اليه وعلل قاضي خان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل
اليد والفم والمضغ قال العلامة الحلبي وهو مشكل بالنسبة الى ما لو اخذ من خارج سمسمة فابتلعها او وقع في فيه
قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا على فساد الصلوة في كل من هذه الصور مطلقا انتهى واطلقه فشمل العمد والنسيان
لان حالة الصلوة مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه وشمل القليل والكثير وبهذا استوى الجاري
قدر ما يصل الى الحلق وقيده الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلوة انتهى وهو متفرع عليه
فانه لو ابتلع شيئا بين اسنانه وكان قدر الحمصة لا تفسد صلوته وفي الصوم يفسد والفرق بينهما الولوالجي وصاحب
المحيط بان فساد الصلوة متعلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم فانه متعلق بوصول المغذي الى جوفه
لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلوة والصوم في قدر الحمصة الظهيرية لو ابتلع دما خرج
بين اسنانه لم تفسد صلوته اذا لم يكن ملء الفم انتهى وقال الولوالجي في باب الصوم لو خرج من بين اسنانه دم ودخل حلقه
وهو صائم ان كانت الغلبة للدم او كانا سواء فطره لانه حكم الخارج وان كانت الغلبة للبزاق لا يفطره كما في الوضوء
فتعلق توا بين الصلوة والصوم الظهيرية لو قاء اقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد
صلوته وان اعاده الى جوفه على انه يجب ان يكون على قياس الصوم عند ابي يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد
وان تقايا في صلوته ان كان اقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلوته انتهى المحيط وغيره ولو مضغ
العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فمه اهليلجة فلاكها فان دخل حلقه منها شيء يسير من غير ان يلوكها لا تفسد وان كثر
ذلك فسدت الخلاصة ولو اكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينها فدخل في الصلوة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها
لا تفسد صلوته ولو ادخل الفانيذ او السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلوته انتهى واشار
بالاكل والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد واتفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا لامكان الاحتراز عن الكثير
دون القليل فان في الحي حركات من الطبع وليست من الصلوة فلو اعتبر العمل مفسدا مطلقا لزم الحرج في اقامة صحتها

وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثير والقليل على اقوال احدها ما اختاره العامة كما في الخلاصة والخانية
ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلوة فهو كثير وكل عمل يشتبه على الناظر ان عامله في الصلوة فهو قليل
قال في البدايع وهذا اصح وتابعه الشارح والولوالجي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه
الصواب وذكر العلامة الحلبي ان الظاهر ان مراده بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلوة فحينئذ اذا رآه
على هذا العمل تيقن انه ليس في الصلوة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثم اعلم ان ما يقام باليدين عادة كثير وان فعله
بيد واحدة كالتعمم ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما اشبه
ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الخانية ما يقام بيد واحدة بما
اذا لم يتكرر والمراد بالتكرر ثلاث متواليات كما في الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد تفسد صلوته هذا اذا
رفع يده في كل مرة اما اذا لم يرفع في كل مرة فلا تفسد لانه حك واحد انتهى وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه
لكن في الظهيرية معزيا الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعا من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد
صلوته انتهى والحق ان من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد قال انه غير صحيح بانه لو مضغ العلك في صلوته فسدت صلوته
كذا ذكره محمد كما في البدايع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلوة وليس فيه استعمال اليد راسا فضلا
عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يمكن بيد واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لو دهن راسه او سرح شعره
سواء كان شعر لحيته او راسه تفسد صلوته لا تخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الراس وتسريح الشعر
عادة يكون بيد واحدة الا ان يراد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك قال في المحيط
قال ولو مسح الدهن على راسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل الولوالجي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع
واما قولهم لو حملت صبيا فارضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخانية المرأة اذا ارضعت
ولدها تفسد صلوتها لانها صارت مرضعة يشمل ما اذا حملته لا ما اذا دفعت اليه الثدي فرضعها واما اذا لم ترضع
من ثدييها او مص كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخانية ان مص ثلاثا فسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصة او
مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد
وصححه في معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة او بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية
والمنية فلا تفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته مرة او مرتين لا تفسد وان ضربها
ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندي اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة اخرى وسكن
ثم ضرب مرة اخرى لا تفسد صلوته كما قلنا في الحك انتهى وهذا يصلح ان تفرع على الاقاويل واما اعتبار تعدد
المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر تفريعه على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثا وهو
القول الثالث لا على القولين الاولين واما قولهم لو قبل المصلية مرارا ان قبل تقبيلا متداركا لا تفسد وان كان بين
الثلاث فرجة لا تفسد فيصلح تفريعه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة او بغير شهوة
او مسها بشهوة فسدت فينبغي تفريعه على القول الصحيح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي
واما على اعتبار ما يفعل باليدين او ما تكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون
الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا تفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كما في الخانية
والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلية دونه فقبلها فسدت بشهوة او بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم
يشتهها لا تفسد صلوته فانه فمشكل اذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فمقتضاه عدم الفساد فيهما وان جعلنا
تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن
انه ليس في الصلوة او ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهدي ولو قبل المصلية لا تفسد صلوتها وقال ابو جعفر
ان كان بشهوة فسدت انتهى وهو مخالف لما في الخلاصة والخانية مستند التقبيلة وتقبيلها منية المصلي المشي

ما يستفحشه المصلي
واما على اعتبار ما
ما يفعل باليدين او

نية

في الصلوة

في الصلوة اذا كان مستقبل القبلة لا تفسد اذا لم يكن مشيا متلاحقا ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف
عند الكل اذا لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية الخارج في المشي انه اذا كسر انفسدها
واما قولهم كما في منية المصلي لو اخذ حجرا فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد اساء فظاهره
التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات
تفسد وان كان اقل لا فالظاهر تفريعه على ان الكثير ما يستفحشه المبتلى به او انه ما تكرر ثلاثا متواليات
واما على الصحيح فالظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة
مستبينة على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلوته على شيء تفسد
وان كتب على شيء لا يبين لا تفسد لانه لا يسمى كتابة واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجله لا على الدوام لا تفسد
وان حرك رجليه تفسد فمشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلوة لا يبطلها حتى يلحق بها تحريك
الرجلين فالاوجه قول بعضهم انه ان حرك رجليه قليلا لا تفسد وان كان كثيرا فسدت كما في الذخيرة ايضا
ولعله مفوض الى ما يعده العرف قليلا او كثيرا وفي الظهيرية اذا خرجت المرأة فسدت صلوتها ولو اغلق الباب
لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع القميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو
فتح لا تفسد ومن اخذ عنان دابته او مقودها وهو يخشى ان كان موضع قدميه نجسا لم يجز وان كان النجس موضعا
آخر جاز وان كان تحت حافرها كذا هو المختار وان جذبته الدابة حتى ازالته عن موضع سجوده تفسد ولو اداه حر
الشمس فتحول الى الظل خطوة او خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح ولو رفع رجل المصلي
عن مكانه ثم وضعه من غير ان تحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو لبس قميصا او قباء فسدت
لا ان حله وان الجم دابته فسدت لا ان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لا ان تنعل او خلع نعليه او تقلد سيفا
او نزعه او وضع القلنسوة في سرجه او نزع سرجه او وجهه او ستر ابن عما منه او لبس قلنسوة
او نزعها والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول
وبعضها على غيره كما يظهر للمتامل والظاهر ان اكثرها تفريعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم
ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التجنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال
اربعة وذكر قولا خامسا وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان افرد له مجلسا على حدة ولقد
صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد جدد في صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال
في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن ابي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطربا الى يوم القيمة كما
حكي عن ابي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسئلة ليس لشيخنا فيها قول فنحن فيها
هكذا انتهى والى هنا تبين ان المفسد للصلوة كلام الناس مطلقا والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد
بالقلب والجنون والاغماء وكل حدث عمد وما اوجب الغسل كالاحتلام والحيض ومحاذاة المرأة بشرطه وترك
ركن من غير قضاء او شرط لغير عذر واما استخلاف القاري للامي والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير
واما ترك القعدة الاخيرة مع التقييد بالسجدة وقدرة المومي على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب
الفائتة فيها وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرها فمن ما يفسد وصف الفرضية لا اصل
الصلوة واما فسادها بتقدم الامام امام المصلي او طرحه في صف النساء او في مكانه نجس او سقوط الثوب عن
عورته مع التعمد مطلقا ومع اداء ركن ان لم يتعمد علم او لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند ابي حنيفة
ومحمد كما في الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى ولو نظر الى مكتوب وفهمه او اكل ما بين
اسنانه او مر مار في موضع سجوده لا تفسد وان اثم اما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر
مع الفهم لم يحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر فيه وفهمه

لعدم

فانه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره اطلق المكتوب فشمل ما هو قرآن وغيره والنظر الى القرآن
لا تفسد اجماعا بالاتفاق كما في النهاية وشمل ما اذا استفهم اولا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجماع
وان كان مستفهما فعلى المثبتة تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي
للفقيه ان لا يضع جزء تعليقه بين يديه في الصلوة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة
الاختلاف فيما اذا كان مستفهما واما اذا لم يكن مستفهما فلا يكره لما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل الاشتغال
تلميذه اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر الكراهة النظر الى المكتوب متعمدا منتهية
المصلي بما يقتضيها فانه قال ولو انشا شعرا او خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد اساء وعلل الاساءة شارحها
باشتغاله بما ليس من اعمال الصلوة من غير ضرورة وفي فتح القدير ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا اشغله ذلك عن اداء ركن
او واجب سهو التنبيه وبهذا علم ان ترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالكمال ولذا قال في الخلاصة والخانية اذا تفكر
في صلوته فتذكر شعرا او خطبة فقرأها بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلوته انتهى واما الثاني وهو اكله ما بين
اسنانه فلانه عمل قليل اطلقه فشمل ما اذا كان قدر الحمصة كما قدمناه عن المحيط والولوالجية من الفرق بين الصلوة
والصوم البدايع ان كان دون الحمصة لم يضره وان كان قدر الحمصة فصاعدا فسدت صلوته وهكذا في شرح الطحاوي
وقال بعضهم لا تفسد ما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده لو اكل بعض اللقمة
وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلوة فابتلع الباقي لا تفسد صلوته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة اقوال في هذه المسئلة
كما ترى والثاني فيما هو الراجح منها وهو مبني على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف
فيما اذا ابتلع ما بين اسنانه من غير مضغ اما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مفسد العمل وعلى
هذا فلو عبر المصنف بالابتلاع كما في الخلاصة والمحيط والولوالجية وكثير دون الاكل لكان اولى ثم اذا كان الابتلاع
ما بين اسنانه غير مفسد اشترطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلوة والضرورة
فيه فكان مكروها وان كان قليلا واما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانها لا يفسدها عند عامة
العلماء سواء كان المار امرأة او حمارا او كلبا او غيرها الحديث الصحيح عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وانا
معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه
السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي فتح القدير والذي يظهر
انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق تتبع الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب
من عدم الفساد الثاني ان المار اثم لحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين خيرا له من
ان يمر بين يديه قال الراوي لا ادري قال اربعين عاما او شهرا او يوما واخرجه البزار وقال اربعين خريفا وروى
ابن ماجة وصححه ابن حبان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم احدكم ما له في ان يمر بين يدي اخيه
معترضا في الصلوة كان لان يقيم مائة عام خير له من الخطوة التي خطا وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتخصيصهم
بالاثم وهو المراد بقوله وانه اثم اي وان اثم المار بين يديه الثالث في الموضع الذي يكره المرور منه وفيه اختلاف
واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحرير ما وراءه تضييق على المارة
وهو يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلوته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صححه الشارح وهو مختار صاحب
الهداية وشمس الائمة السرخسي وقاضي خان المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلوته دون ما وراءه
وذكر التمرتاشي ان الصحيح انه ان كان بحال لو صلى صلوة خاشع لا يقع بصره على المار لا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره
في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدر قدميه وفي سجوده الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه
الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا
حسن البدايع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ورجحه في النهاية

بانه اشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى اعضاء المار اعضاءه فان المرور اسفل الدكان مكروه
وهو ليس بموضع سجود المصلي فهي واردة على من اعتبر موضع السجود فما اختاره فخر الاسلام مشى في كل الصور
كما هو دابه في اختياراته واقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود القريب
من موضع السجود فيتوافق بما اختاره فخر الاسلام بدليل انه صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط
عدم الحائل كالاسطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور اسفل
الدكان انتهى وهو تكلف والذي ظهر للعبد الضعيف ان الراجح ما في الهداية وانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان
مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضا لو سكت عنها واما اذا صرح بها فلا فكانه قال العبرة لموضع السجود ان لم يكن
يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تاملها وانما شرط عدم الحائل
لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان مصلي قريبا من جدار الا انه بالمرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان
موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية وان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور
وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لا شرط في المرور في موضع السجود ومما يضعف تصحيح النهاية انه
مقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه تختلف يكون في حالة القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا
للكل فتقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه
خاشعا لو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حال خشوعه وانه لو مر داخل موضع سجوده
وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حال خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا
يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما نشا بين المشايخ لعدم
ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع والمحيط لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه
وهو باطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف ففي الخلاصة وان كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه
وبين حائط القبلة وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فالصحيح انه لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية
البيان وذكر قاضي خان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم الصحراء الذخيرة من الفصل التاسع ان كان
المسجد صغيرا يكره في اي موضع مر واليه اشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلوته فان كانت صلوة لا تطوع
بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه او شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذا لم يكن
بحذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول او في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان
وجهه تقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمدا
جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في اي موضع يكون
من المسجد يكون بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة الجامع قال بعضهم هو
بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء انتهى وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة
في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير ورجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد
وغيره فان المؤثر تحقق المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير
الامر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا انتهى فحاصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو
امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير او في الصحراء واسفل الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط
محاذاة اعضاء المار اعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا فانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو مستتر
فلا يأثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك
لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بالدابة فلا بأس
به وقال الواجب للراكب اذا اراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر فتصير الدابة سترة ولا يأثم وكذا لو مر رجلان

متحاذيا بان فان كراهة المرور واثم المار على الذي يلي المصلي انتهى الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لما رواه
الحاكم واحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع
احدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر ايضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد امر بالحربة فتوضع
بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر منية المصلي وتكره الصلوة في الصحراء من غير سترة
اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريمية لمخالفة الامر المذكور لكن في البدايع والمستحب لمن يصلي
في الصحراء ان ينصب شيئا ويستتر فافاد ان الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف
عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالبا والا فالظاهر
كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور اي موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدار ذراع فصاعدا
لحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال مثل مؤخرة الرحل ومؤخرة بضم الميم
وسكون الهمزة وكسر الخاء المعجمة العود الذي في آخر الرحل من كور البعير وقدر عطاء بانها ذراع فما فوقها كما اخرجه
ابو داود السادس اختلفوا في مقدار غلظها ففي الهداية وينبغي ان تكون في غلظ الاصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر
وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استتروا في صلوتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن ابي هريرة
مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان الغلظ في البدايع قولا ضعيفا وانه
لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع انه من السنة غرزها ان امكن الثامن ان في استنان وضعها عند
تعذر غرزها خلافا فاختار في الهداية انه لا عبرة بالالقاء وعزاه في غاية البيان الى ابي حنيفة ومحمد وصحح جماعة
منهم قاضي خان في شرح الجامع الصغير معللا بانه يحصل بعض المقصود وقيل يسن الالقاء ونقله القدوري عن ابي يوسف
ثم قيل يضعها طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها لحديث ابي داود مرفوعا اذا صلى
احدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة اذرع
العاشر ان السنة ان يجعلها على احد حاجبيه لحديث ابي داود عن المقداد بن الاسود قال ما رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود ولا عمود ولا شجرة الا جعله على حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد اليه صمدا اي لا يقابله
مستويا مستقيما بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزئ عن اصحابه كما هو ظاهر الاحاديث
الثابتة في الصحيح من الاقتصار على سترته صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في ان سترة الامام هل هي بنفسها
سترة للقوم او هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام ائمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة
الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا باس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين
مرورا وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذه سترة فهل يخط خطا بين يديه ففيه
روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر
من بعيد والثانية عن محمد انه يخط لحديث ابي داود فان لم يكن معه عصا فليخط خطا واجاب عنه في البدايع
بانه شاذ فيما تعم به البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحيح احمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة
الحلبي وجزم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر
بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفيته فمنهم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الهلال ومنهم
من قال يخطه بين يديه طولا وذكر النووي انه المختار ليصير شبه ظل السترة الخامس عشر درء المار بين يديه
قالوا ويدرؤه ان لم يكن بينه وبينه سترة او مر بينه وبينها للاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد او بالرأس او بالعين او
بالتسبيح وزاد الولوالجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلوة الجهرية فيما
جهر سنة فيها الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا وهذا في حق الرجال
اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفيته ان تضرب بظهر اصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى لان في صوتهن

فتنة

فتنة فتكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء افضل كما في البدايع ومن المشايخ من قال ان الدرء
رخصة والافضل ان لا يدرأ لانه ليس من اعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن ابي حنيفة والامر بالدرء في الحديث
لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين انتهى وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان
العمل فيها مباحا غاية البيان يعني بالمقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا باس بترك السترة اذا امن
المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة اليها عند عدم المار وعن محمد انه تركه
في طريق الحجاز بغير سترة وقال العلامة الحلبي والظاهر ان الاولى اتخاذها في هذا الحال وان لم يكره الترك لمقصود
اخر وهو كف بصره عما وراءها وجمع خاطره بربط الخيال بها انتهى وقيد وانتفوا بهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة
في الطريق اي في طريق العامة مكروهة وعلله في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور
والطريق حق الناس اعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل واذا ابتلي بين الصلاة في الطريق وبين
ارض غيره فان كانت مزروعة فالافضل ان يصلي في الطريق لان له حقا في الطريق ولا حق له في الارض وان لم تكن مزروعة
فان كانت لمسلم يصلي فيها لان الظاهر انه يرضى به لانه اذا بلغه يسر بذلك لانه احرز اجرا من غير اكتساب منه
وفي الطريق لا اذن لان الطريق حق المسلم والكافر وان كانت لكافر يصلي على الطريق لانه لا يرضى به انتهى وكره
عبثه بثوبه وبدنه شرع في بيان المكروهات بعد بيان المفسدات لان كلا منهما من العوارض الا انه قدم المفسد
لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان احدهما ما كره تحريما وهو المحمل عند اطلاقهم الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب
الزكوة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت فان الواجب يثبت
بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومرجعه الى ما تركه اولى وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسئلة
مسح العرق فحينئذ اذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف
للنهي عن التحريم الى الندب وان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية واختلف في تفسير
العبث فذكر الكردري انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا والمذكور في شروح الهداية وغيرها
ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا باس به اصله ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم عرق في صلوته فسلت العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن
الصيف كان اذا قام من السجود نفض ثوبه يمنة او يسرة لانه كان مفيدا كيلا تبقى صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العبث
انتهى وتعقبه العلامة الحلبي بانه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يتترب وانه قد وقع الخلاف في انه يكره مسح التراب
عن جبهته في الصلوة وانه قد وقع الندب الى تترب الوجه في السجود فضلا عن الثوب فكون نفض الثوب من التراب
عملا مفيدا وانه لا باس به مطلقا فيه نظر ظاهر واما انه لا باس بمسح العرق في الصلوة فهو قول بعض المشايخ واختاره
في الخانية وغيرها منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه او التراب عن جبهته في اثناء الصلوة او في التشهد قبل السلام ووفق
بينهما بان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدع حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ لا منافاة بينهما
وبين قولهم لا باس الا ان تركه اولى وحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على انه بحاجة الى مسحه او بيانا للجواز انتهى
الخانية ولا باس بان يمسح جبهته من التراب او الحشيش بعد الفراغ من الصلوة وقبله ان كان يضره ذلك ويشغله
عن الصلوة واذا كان لا يضره ذلك يكره في وسط الصلوة ولا يكره قبل التشهد والسلام انتهى وصححه في المحيط وهو مع
ما قدمناه من تعريف العبث يدل على ان الحك بيده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما ان اكله شيء في بدنه
واشغله فلا باس بحكه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارح انهم انما قدموا مسئلة العبث لانها كلية وغيرها نوعية
لان تقليب الحصا والفرقعة والتخصر من انواع العبث والكلي مقدم على النوعي وتعقبه في الغاية بان العبث
بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصا وغيره بل انما قدموه لانه اكثر وقوعا انتهى وقد يقال ان الشامل للتقليب
وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصروا على العبث بالثوب ثم ان كراهة العبث تحريمية لما اخرجه

القضاعي في مسند الشهاب مرسلا عن يحيى بن ابي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العبث في الصلاة
والرفث في الصيام والضحك في المقابر وعلله في الهداية بان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك في الصلوة انتهى
واراد به كراهة التحريم واورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالقهقهة واجاب
بان فساد القهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية
وان كان حراما الا اذا كثر العبث فحينئذ يفسدها لكونه عملا كثيرا الغاية للسروجي قوله ولان العبث خارج
الصلوة حرام فيه نظر لان العبث خارجها يكره او يباح وهو خلاف الاولى والتحريم الحديث مقيد بكونه في الصلوة
وتقليب الحصا الا للسجود مرة اي كره تقليبه لغير ضرورة لما اخرج في الكتب الستة عن معيقيب انه
صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلي فان كنت لا بد فاعلا فواحدة وعن ابي ذر انه قال سالت
خليلي عن كل شيء حتى سالته عن تسوية الحصا في الصلوة فقال يا ابا ذر مرة او ذر ولانه نوع عبث اما اذا كان
لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لانه فيه اصلاح صلوته كذا في الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه
المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض اولى من تركها وصرح في البدايع بان التسوية مرة
رخصة وان الترك اولى لانه اقرب الى الخشوع الخ ومثله في النهاية ان الترك احب الي مستدلا في النهاية
بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركها فهو خير لك من مائة ناقة سود الحدقة تكون
لك انتهى فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة على هي رخصة او عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى ان التسوية
مقتضية للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى ان تركها اقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة
والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجحه ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع
انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلوة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكروهة
وقيل يسويها مرتين ذكره في منية المصلي وفرقعة الاصابع وهو غمزها او مدها حتى تصوت ونقل
في الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجة مرفوعا لا تفرقع اصابعك وانت تصلي لكنه معلول
بالحارث وروى احمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلوة والملتفت والمفرقع اصابعه بمنزلة واحدة وعلل
المراد النسائي في المعتبة والاوا الفجر مبطل الاو ينبغي ان تكون كراهة الفرقعة تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولانها
من افراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلوة لغير حاجة والولا راحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكراهة
كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لا لان الشيطان بالحديث انتهى لكن لم يعرف فيها خارجها نهي لم يكن تحريمية
كما اصلنا وبان الحق في المجتبى المنتظر للصلوة والماشي اليها من في الصلوة في كراهتها وروي في ذلك حديثا انه
نهى ان تفرقع الرجل اصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلوة وفي رواية وهو يمشي اليها واشار المصنف الى كراهة
تشبيك الاصابع وهو ان يدخل اصابع احدى يديه بين اصابع الاخرى في الصلوة كما صرح به في المحيط وغيره
لما روى احمد وابو داود وغيرهما مرفوعا اذا توضا احدكم فاحسن وضوءه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبكن
بين يديه فانه في صلوة ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته فيها ثم يظهر ايضا انها تحريمية للنهي المذكور
وظاهره الكراهة ايضا حالة السعي الى الصلوة فاذا كان منتظرا لها بالاولى وذكر العلامة الحلبي انه لم يقف على
حكمه خارج الصلوة لشابما والظاهر انه في غير هذين الموضعين لا العبث ليس بمكروه ولو لراحة الاصابع وان
كان على سبيل العبث يكره تنزيها انتهى وقد قدمناه عن الهداية ان العبث خارج الصلوة حرام وحملناه على كراهة
التحريم فينبغي ان تكون العبث خارجها لغير حاجة كذلك والتخصر وهو وضع اليد على الخاصرة وهي
ما فوق الطفطفة والشراسيف كذا في المغرب لنهيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن ابي داود وهذا التفسير
هو الصحيح وبه قال الجمهور من اهل اللغة والفقه والحديث وورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما في السنن وحكمته انه
في الصلوة راحة اهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل اليهود والنصارى في صلاتهم وهم اهل النار

لا انه لم

فذلك الحكم ان تحار بحرمة عبث الثوب خارج الصلوة باعتبار قصد العبث

ظهر الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة

لا ان لهم راحة في النار او انه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلوة او انه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة كذلك
فلهذا قال في المبسوط والمجتبى ويكره التخصر خارج الصلوة ايضا والذي يظهر انها تحريمية فيها للنهي المذكور
وقد فسر التخصر بغير هذا ايضا منها ان يتوكأ في الصلوة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من اولها اية
او ايتين ومنها ان يختصر فلا يقرأ اخرها ومنها ان يحذف اية السجدة ومنها ان يختصر صلوته فلا يتم حدودها
والشك في كراهة الاتكاء في الفرض لغير ضرورة كما هو ابدا لا في النفل على الاصح كما في المجتبى واما الاختصار
في القراءة فان اخل بواجب بان نقص عن ثلاث ايات مع الفاتحة كان مكروها كراهة تحريمية لترك بعض
الواجب والا فلا وقد صرح اصحاب الفتاوى بان الصحيح بانه لا يكره القراءة من اخر السورة وقد صرحوا بكراهة
قراءة السورة وترك اية السجدة في بابها واما اختصار الصلوة بحيث لا يتم حدودها فان كان منه ترك واجب
كره تحريما وان اخل بسنة كره تنزيها هذا ما تقتضيه القواعد والله سبحانه الموفق للصواب والالتفات
لما روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلوة فقال
هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلوة العبد وروى الترمذي وصححه عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك
والالتفات في الصلوة فان الالتفات في الصلوة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة ثم المذكور في عامة
الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وممن صرح به صاحب البدايع والنهاية والغاية والتبيين
وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيده في الغاية بان يكون بغير عذر اما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه
وينبغي ان تكون تحريمية كما هو ظاهر الاحاديث قالوا وانما كره لغير عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض
بدنه ولو انحرف عنها بجميع بدنه فسدت فاذا انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكروه والكثير مفسد
ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسه الشيطان من صلوة العبد فانه سماها صلوة معه وانما
لم يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت الينا
فرآنا قياما فاشار الينا فقعدنا وقد صرحوا بان الالتفات بمؤخر عينه يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه اصلا غير مكروه
مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام اياه كان لحاجة تفقد احوال المقتدين به مع
ما فيه من بيان الجواز والا فهو كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيح وقد خالف صاحب الخلاصة عامة
الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته لو حول المصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا
في الخانية وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان
الالتفات المكروه اعم من تحويل جميع الوجه او بعضه وذكر في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما
اذا استقبل من ساعته يعني فلو لم يستقبل من ساعته فسدت وكانه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة
الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وحمل ما في العامة على ما اذا استقبل من ساعته
وكانه ظاهر الا انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا انما فسدها واذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا
فكره وهو بعيد فان الاستدامة على هذا القليل لا تجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد
عند تحويل الصدر والبدن بتقييده بعدم العذر كما في منية المصلي تبعا لما في الكافي بانه لو ظن انه احدث
فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد انه يبطل اشتراطا ان
يودي ركنا وهو مستدبر كما صرحوا به من ان انكشاف العورة انما تفسدها اذا لم يستتر من ساعته حتى
ادى ركنا اما ان ستر عاجلا قبل اداء الركن فلا فهذا استقبال القبلة بجامع الشرطية والمكث قدر اداء ركن فيه
خلاف بين ابي يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره
رفع بصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في الصلوة لينتهين او لتخطفن
ابصارهم التجنيس ويكره ان يميل اصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مامور بتوجيهها قال عليه السلام

فليوجه من اعضايه الى القبلة ما استطاع والاقعا لنهيه صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما
فى الصحيح وهو الاقعا ولما فى مسند احمد عن ابى هريرة نهانى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث عن نقرة كنقرة
الديك واقعا كاقعا الكلب والالتفات كالتفات الثعلب تشبه من يسرع فى الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك
الذى يلتقط الحب كما فى النهاية وهى كراهة تحريم للنهى المذكور كما استفدناه من الاصل ثم اختلفوا فى الاقعا
المذكور فى الحديث فصحح صاحب الهداية وعامتهم انه ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول
الطحاوى وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعا الكلب يكون
بهذه الصفة الا ان اقعا الكلب يكون فى نصب اليدين واقعا الادمى فى نصب الركبتين الى صدره وذكر الكرخى
الى انه ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان الذى نهى عنه فى الحديث
والكل مكروه لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا فى البدايع وغاية البيان والمجتبى زاد فى فتح القدير ان قوله هو الصحيح اى
كون هذا هو المراد فى الحديث لا ان ما قال الكرخى غير مكروه بل يكره ذلك ايضا انتهى والعقبة بضم العين
وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف يعنى الاقعا كذا فى المغرب فتح القدير واما ما روى مسلم
عن طاوس قلنا لابن عباس فى الاقعا على القدمين فقال هى السنة فقال انا لنراه جفا بالرجل فقال بل هى سنة
نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقى عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه ان الاقعا
على ضربين احدهما مستحب ان يضع اليتيه على عقبيه وركبتاه فى الارض وهو المروى عن العبادلة والمنهى ان يضع
اليتيه ويديه على الارض وينصب ساقيه انتهى وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الاقعا بنوعيه مكروه
والحق ان هذا الجواب ليس الا منا وانما هو جواب الشافعى والنووى وغيرهما بنا على انه مستحب عند الشافعى الا انك
قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت فى بعض رواياته انه كان فى الصلوة
او بحمله على كونه خارج الصلوة ان لم يثبت او ان المانع والمبيح اذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد
فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بما لا نقعا عند الكرخى وكان ما نعاه ينبغى انه تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع
المتفق على كراهته وافتراش ذراعيه لما فى صحيح مسلم عن عايشة رضى الله عنها وكان ينهى النبى صلى الله عليه
وسلم نهى ان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وافتراشهما القاؤهما على الارض كما فى المغرب قيل وانما
نهى عن ذلك لانها صفة الكسلان والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية
للنهى المذكور من غير صارف ورد السلام بيده اى بالاشارة وقد قدمناه فى بيان المفسدات فراجعه
والتربع بلا عذر لان فيه ترك سنة القعود فى الصلوة كذا علل به فى الهداية وغيرها وما قيل فى وجه الكراهة
انه جلوس الجبابرة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده فى غير الصلوة مع اصحابه التربع وكذا عمر رضى الله عنه
كذا ذكره المصنف وغيره وتعليلهم بان فيه ترك السنة يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون
تحريما وقيد بكونه بلا عذر لانه ليس بمكروه مع العذر لان الواجب يترك مع العذر فالسنة اولى وفى صحيح البخارى عن
عبد الله بن عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع فى الصلوة اذا جلس ففعلته وانا يومئذ حديث
السن فنهانى عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلوة ان تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى فقلت انك تفعل
ذلك فقال ان رجلى لا تحملانى وتعليله يحمل ما فى صحيح ابن حبان عن عايشة رايت النبى صلى الله عليه وسلم يصلى متربعا
او تعليما للجواز ثم الجلوس متربعا معروف وانما سمى بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسه كما يربع الشى
اذا جعل اربعا والاربع هنا الساقان والفخذان ربعها بمعنى ادخل بعضها تحت بعض
وعقص شعره اى عقص شعر الراس وربطه يعنى انه يعقده لك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى اصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا وفى العقص كفه وما رواه
مسلم عن كريب ان ابن عباس راى عبد الله بن الحارث يصلى وراسه معقوص من ورايه فجعل يحله فلما انصرف
قال مالك وراسى قال انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما مثل هذا مثل الذى يصلى وهو مكتوف

ولهذا

ولهذا قال العلما حكمة النهى عنه ان الشعر يسجد معه والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهى المذكور بلا صارف والفرق فيه
بين ان تعمده للصلوة او لا وهو فى اللغة جمع الشعر على الراس وقيل ليه وادخال اطرافه فى اصوله كذا فى المغرب
واختلف الفقهاء فيه على اقوال فقيل ان يجمعه وسط راسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوايبه حول راسه كما يفعله النسا
وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة وكل ذلك مكروه كما فى غاية البيان وفى الظهيرية ويكره الاعتجار وهو
لف العمامة حول راسه وابدا الهامة كما يفعله الشطار انتهى وفى المحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه
وهو ان يكور عمامته ويترك وسط راسه مكشوفا كهيئة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطى انفه كما يفعله النسا
اما لاجل الحر او البرد او للتكبر وهو مكروه لقول ابن عباس لا يغطى الرجل انفه وهو يصلى انتهى وفى المغرب التجرد وتفسير
من قال هو ان يلف العمامة على راسه ويبدى الهامة اقرب لانه ماخوذ من معجر المراة وهو ثوب كالعصابة
تلفه المراة على استدارة راسها انتهى والمعجر على وزن منبر وعلل كراهة الاعتجار الامام الولوالجى بانه تشبه باهل
الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلوة ففيها اولى وكف ثوبه للحديث السابق سوا كان من بين يديه
او من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك سنة اليد وذكر فى المغرب عن بعضهم ان
الايتزار فوق القميص من الكف انتهى فعلى هذا يكره ان يصلى يشد وسطه فوق القميص ونحوه ايضا وقد
صرح به فى الغياثية معللا بانه صنيع اهل الكتاب لكن فى الخلاصة انه لا يكره كذا فى شرح منية المصلى ويدخل
ايضا فى كف الثوب تشمير كميه كما فى فتح القدير وظاهره الاطلاق وفى الخلاصة ومنية المصلى قيد الكراهة بان
يكون رافعا كميه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان رفعهما الى ما دونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب
على الكل وذكر فى المجتبى فى كراهة تشمير الكمين قولين وذكر فى القنية ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى
ما فيه وفى مذهب مالك تفصيل قد كنت رايته لا بمنا فى بعض الفتاوى ولم نحفظ الان وهو انه يكره ان كان
للصلوة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلوة فيصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه لكى لا يتترب
كما فى منية المصلى وقيل لا باس به صونه عن التراب كذا فى المجتبى وسدله لنهيه عليه السلام عنه كما اخرجه
ابو داود والحاكم وصححه قال فى المغرب سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه وقيل هو ان يلقيه
على راسه ويرخيه على منكبيه واسدل خطا كذا فى المغرب وذكر فى البدايع ان الكرخى فسره بان يجعل ثوبه على
راسه او على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن ابى حنيفة انه يكره السدل على القميص
وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع
وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سوا كان للخيلا او لغيره للنهى من غير
فصل انتهى فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغى لمن على عنقه
منديل ان يضعه عند الصلوة ويصدق ايضا على لبس القبا من غير ادخال اليدين كميه وقد صرح بالكراهة فيه
انتهى وكذا صرح فى النهاية بادخال القبا المذكور فى السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذى فى خلاصة
الفتاوى المصلى اذا كان لابس شقة او فرجى ولم يدخل يديه اختلف المتاخرون فى الكراهة والمختار انه لا يكره انتهى
وظاهر ما فى فتح القدير ان الشد الذى يعتاد وضعه على الكتفين اذا ارسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن
الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضى انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظا من الوقوع او لا فعلى هذا
يكره فى الطيلسان الذى يجعل على الراس وقد صرح به فى شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبى بان محل كراهة السدل
عند عدم العذر واما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ فى كراهة السدل
خارج الصلاة كما فى الدراية وصحح فى القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصما لما رواه ابو داود
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن الا ثوب فليتزر به
ولا يشتمل اشتمال اليهود انتهى واشتمال اليهود هو الصما وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمى به لعدم

فقد يخرج يده منها كالمعجزة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه على احد كتفيه انتهى
وقيده في البدايع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة وعند محمد رحمه الله فيجعل من الاضطباع
ولبسه الصماء فقال انما تكون الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت
احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر انتهى الخلاصة وغيرها لا باس ان يصلي الرجل في ثوب واحد
متوشحا به جميع بدنه كازار الميت يجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يفعله القصارون في المقصرة وان صلى في ازار
واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذر وكذا مكشوف الراس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وتفسير
في الذخيرة التوشح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على راسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من
بدنه وذكر في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلوة مستحب يكره تركه تنزيها عند اصحابنا وفسره في المغرب
بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعل المحرم انتهى وفسره ابن السكيت بان ياخذ طرف الثوب
الذي القاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي القاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما
على صدره وقد ثبت في الصحيح عن عمر بن ابي سلمة انه راى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في بيت ام سلمة
قد القى طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحا
به والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلثم وتغطية الانف والوجه في الصلوة
لانه يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلثم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط الخلاصة
ولو ستر قدميه في السجدة يكره والتثاوب وهو التنفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشا من
امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيح من ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التثاوب من الشيطان فاذا تثاوب احدكم
فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع اي يرده ويحبسه فان لم يقدر فليضع يده او كمه على فيه ووضع
اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع الكم قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان امكنه عند التثاوب ان ياخذ شفتيه بسنه
فلم يفعل وغطاه بيده او بثوبه يكره كذا روي عن ابي حنيفة انتهى ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلوة كما رواه
ابو داود وغيره وانما يباح للضرورة ولا ضرورة اذا امكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات
النوازل قال العلامة الحلبي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى او اليسرى لم ار من نص عليه مسطورا لمشايخنا انتهى وهو عجيب مع
كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمينه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره بيساره انتهى ومن المكروه
التمطي لانه من التكاسل وتغميض عينيه لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام
احدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه الا ان في سنده ضعفا والكراهة مروية عن مجاهد وقتادة وعلله في البدايع بان
السنة ان يرمي ببصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة
فكذا العين انتهى وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينيه في السجود
لانهما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوت الخشوع
بسبب رؤية ما يفرق الخاطر فلا يكره تغميضهما بسبب ذلك بل ربما يكون اولى لانه حينئذ لكمال الخشوع
وقيام الامام لا سجوده في الطاق اي المحراب لانه يشبه صنيع اهل الكتاب فتخلل في سجوده فيه وقيامه
خارجه هكذا علله في الهداية وهو احد الطريقين للمشايخ واصله انه لم يصرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم
يفصل واختلف المشايخ في سببها فقيل كونه يصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت اخر وذلك صنيع اهل
الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقيل انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من في يمينه
ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه فتح القدير ولا يخفى ان
امتياز الامام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغايته ما هنا كونه في خصوص
مكان ولا اثر لذلك لانه تحاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين

ويكره والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة اما الوصل في ثوب واحد توشحا

في بعض الاحكام

في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا يتشبه انتهى وقد
يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان اخر فيمتنع ان يكون يعتبره تشبه
بهم تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فيكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق
المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد
بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يتشبه تباين المكانين انتهى يعني وحقيقة اختلاف
المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة
فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب سواء
اشتبه حال الامام ام لا وسواء كان المحراب من المسجد ام لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه
لان العبرة للقدم في مكان الصلوة حتى تشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان
وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم
وراسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء وانفراد الامام على الدكان وعكسه اما الاول فلحديث
الحاكم مرفوعا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعللوه بانه تشبه
باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا كما في الحلبي فيشكل ما اذا كان الدكان قدر قامة الرجل او دون ذلك
وهو ظاهر الرواية وصححه في البدايع للاطلاق انتهى وقيده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه وقال
قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان الصحيح
وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لانه الموجب وهو شبهة الازدراء
يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع انتهى فالحاصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق
الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام اسفل فهو مكروه ايضا في ظاهر الرواية
وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان سكان
امامهم لا يكون اسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين
التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدى العلتين وهي وجود
بعض المفسد كذا في البدايع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما فيه من شبه الازدراء بالامام والعلة
الاولى على ما ذكره الطحاوي ومن عدم الكراهة مشى قاضي خان عليه في فتاواه وعزاه الى النوادر فقال وعليه عامة
المشايخ انتهى وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين فان القوم يقومون على الرفوف
والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي ومما يدخل في الحاجة
في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق المأموم ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان
وكثرة المصلين لعدم الشافعي تعد قبل وهو رواية عن ابي حنيفة انتهى قيد بالانفراد لانه لو كان بعض القوم
مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في اغلب الامصار كذا في المحيط وذكر
في البدايع ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان اهل الكتاب
لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض
المخالفة في المكان انتهى وفيه نظر لا يخفى ولبس ثوب فيه تصاوير لانه يشبه حامل الصنم فيكره الخلاصة
ويكره التصاوير على الثوب صلى فيه او لم يصل انتهى وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع
على تحريم تصوير صورة الحيوان فانه قال قال اصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم
وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث يعني ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه
وسلم اشد الناس عذابا يوم القيمة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يمتهن او لغيره

فصنعته حرام بكل حال لانه فيه مضاهاة بخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب او بساط او درهم ودينار وفلس واناء وحائط
وغيرها انتهى فينبغي ان يكون حراما لا مكروها ان ثبت الاجماع او قطعية الدليل لتواتره وقيد بالثوب لانها لو كانت
في يده وهو يصلي لا يكره لانه مستور بثيابه وكذا لو كانت على خاتمه كذا في الخلاصة المحيط رجل في يده تصاوير
وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين انتهى وقيد
بقيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد انه لا يكره ان يصلي ومعه صرة او كيس فيه دنانير او دراهم
فيها صور صغار لاستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي
فيه لاستتارها بالثوب الاخر وان تكون فوق راسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث الصحيحين عنه صلى الله
عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبها بخلق الله تعالى
من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير المراد التماثيل انتهى فالحاصل ان الصورة عام والتمثال خاص
والمراد هنا الخاص فانه غير ذي الروح لا يكره كالشجر كما سياتي والمراد بحذائه بيمينه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت
خلفه للاختلاف فيه والاظهر الكراهة لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ونص عليه
في الخلاصة وانها اذا كانت في موضع قيامه وجلوسه لا تكره لانه استهانة بها وكذا لو كانت على الوسادة كانت
نائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون على القبلة امام
المصلي والذي يليه ما يكون فوق راسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون
خلفه على الحائط او الستر وانما لم تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط مبسوط او مرفقة يتكأ عليها
مع عموم الحديث من ان الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود
مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف
ادخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤسها او اقطعها وسائد او اجعلها بسطا
وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي صلى
الله عليه وسلم فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت يجلس عليهما زاد احمد في مسنده ولقد رايته متكئا على
احدهما وفيه صورة والسهوة كالصفة تكون بين يدي البيت وقيل بيت صغير كالخزانة والنمرقة بكسر النون وسادة
صغيرة والوسادة المخدة لكنه تقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود
لان ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبيه بعبادة الاصنام
فممنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبيه بعبادتها حالة
القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان يسجد عليها ولهذا اطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى
عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقييد
عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل ما في الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا تكره
اتفاقا الخلاصة ولا باس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التمثال ان كان على وسادة
او بساط لا باس باستعمالها وان كان يكره اتخاذها ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على
الدراهم والدنانير هل تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يمتنعون وان
الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى العموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا الحفظة
لانهم لا يفارقون الا في خلوته باهله وعند الخلاء الا ان تكون صغيرة لان الصغار جدا لا تعبد فليس
لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبه العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد
بالصغيرة التي لا تبدو للناظر على بعد والكبيرة ما تبدو للناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه
كان على خاتم ابي موسى ذبابتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه

اسد

اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان بخت نصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد
فلما ولدت ام دانيال القته في غيضة رجاء ان يسلم فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه ثم ارى بينه
ليتذكر نعمة الله عليه ودفعه عمر الى ابي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار انتهى الخلاصة
من كتاب الكراهية رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل ملك لا باس به للصغر انتهى او مقطوع الراس
اي سواء كان من الاصل او كان لها راس ومحي وسواء كان القطع بخيط خيط على جميع الراس حتى لم يبق له اثر او بطليه
بمغرة ونحوها او بنحته او بغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الراس عادة ولما رواه احمد عن علي قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال ايكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا الا كسره ولا قبرا الا سواه ولا صورة
الا لطخها انتهى واما قطع الراس عن الجسد بخيط مع بقاء الراس على حاله فلا ينفي الكراهة لان من الطيور ما هو
مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا اشترط في الهداية المقطوع بمحو الراس كذا في النهاية قيد بالراس لانه لا اعتبار
بازالة الحاجبين او العينين لانها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين او الرجلين الخلاصة وكذا لو محي وجه
الصورة فهو كقطع الراس او لغير ذي روح لما تقدم انه ليس بتمثال ولما في الصحيحين عن سعيد بن ابي
الحسن قال جاء رجل الى ابن عباس فقال اني رجل اصور هذه الصور فافتني فيها فقال له ادن مني فدنا ثم قال له
ادن مني فدنا حتى وضع يده على راسه قال انبئك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا فيعذبه في جهنم قال ابن عباس فان
كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له انتهى ولا فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا
مجاهدا فانه كره المثمر الخلاصة ولو راى صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها النظم لانه يحل في الا
لتصوير تماثيل الرجال او ليزخرفها والاصباغ من المستاجر قال لا اجر له لان عمله معصية التفاريق عدم
بيتا مصورا بالاصباغ ضمن قيمة البيت والاصباغ غير مصورا انتهى وعد الاي والتسبيح اي ويكره عد الايات
من القران والتسبيح وكذا التسبيح لانه ليس من اعمال الصلوة اطلقه فشمل العد في الفرائض والنوافل اجماعا باتفاق
اصحابنا في ظاهر الرواية وروي عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا باس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقالا
لا باس به تحرزا عنه وعللا بان المصلي يضطر الى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاء به السنة في صلوة
التسبيح وقال عليه السلام ليسيرة سالته عن التسبيح اعددنه بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات يوم
القيامة وقوله في الهداية قلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع انما ياتي في عد الاي دون التسبيحات انتهى قالوا
ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان باصابعه او بخيط يمسكه اما الغمز برؤس
الاصابع او الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسد اتفاقا وقيد بالاي والتسبيح لان عد
الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلوة لان العد خارج الصلوة لا يكره في الصحيح كما ذكره
المصنف في المستصفى لانه اسكن للقلب واجلب للنشاط ولما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم
وقال صحيح الاسناد عن سعد بن ابي وقاص انه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على امراة وبين يديها نوى او
حصى تسبح به فقال اخبرك بما هو ايسر عليك من هذا او افضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان
الله عدد ما خلق في الارض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والله اكبر مثل ذلك
ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما ارشدها الى ما هو ايسر وافضل ولو
كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بانه لا باس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد
الاذكار اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى ونحوه في خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره في المنع
فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الاخيار وغيرهم اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام
لنا فيه وهذا الحديث ايضا يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر كثيرا ثم اعلم

ان العلامة الحلبي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلوة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية فانه قال والصحيح انه لا يباح العد
اصلا لانه ليس في الكتاب فعل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا كثيرا فيوجب فساد الصلاة وما
روي من الاحاديث من قرا في الصلوة كذا كذا مرة قل هو الله احد وكذا كذا التسبيحة فتلك الاحاديث لم يصححها
الثقات اما صلوة التسبيح فقد اوردها الثقات وهي صلوة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه تقدر
ان تحفظ بالقلب وان احتاج يعد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا انتهى ثم صلوة التسبيح بعدد ما روى عكرمة مه
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه الا اعطيك
الا امنحك الا اخبرك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله ذنبك اوله واخره قديمه صلوة التسبيح وفضائلها وصحتها
وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعلانيته عشر خصال ان تصلي اربع ركعات تقرا في كل ركعة
بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في اول ركعة فقل وانت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا
الله والله اكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وانت راكع عشرا ثم ترفع راسك من الركوع فتقولها عشرا
ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع راسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا
فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة فافعل
فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل
ففي عمرك مرة رواه ابو داود وابن ماجه والطبراني وقال في اخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر او رمل
عالج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذري وقد روي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة
وامثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة انتهى وذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير قال مشايخنا ان
احتاج المصلي الى العد يعد اشارة لا افصاحا ويعمل بقلبه كما في المضمرات انتهى   لا قتل الحية والعقرب
اي لا يكره قتلهما لحديث الصحيح اقتلوا الاسودين في الصلوة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا امر عليه
السلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب والحجين في الصلوة ايضا واقل مراتب الامر الاباحة   شرح منية المصلي
ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان امكن لحديث ابي داود وكذلك والا باس بقتل الحية على العقرب في هذا
انتهى اطلقه فشمل جميع انواع الحيات وصححه في الهداية لاطلاق الحديث وجميع المواضع   المحيط قالوا وينبغي
ان لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا ذا الطفيتين والابتر
واياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا باس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عاهد مع الجن ان
لا يدخلوا بيوت امته واذا دخلوا لم يظهروا لهم فاذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو
الاعذار والانذار فيقال ارجع باذن الله فان ابى قتله انتهى يعني الانذار في غير الصلوة   النهاية معزيا
الى صدر الاسلام الصحيح من الجواب ان نحتاط في قتل الحيات حتى لا نقتل جنيا فانهم يؤذونه اذا كثيرا بل
اذا راى حية وشك انه جني يقول له خل طريق المسلمين ومر فان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو اكبر
سنا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضربه الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قريبا من الشهر
ثم عالجناه وداويناه بارضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني انتهى واطلق في القتل فشمل ما اذا
كان بعمل كثير قال السرخسي وهو الاظهر لانه عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البير
والتوضي انتهى وتعقبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ
الاسلام فانهم لم يبيحوا العمل الكثير فيه انتهى وتعقبه ايضا في فتح القدير بانه تقتضي ان الاستقاء غير مفسد
في سبق الحدث وقد تقدم خلافه ورجحته بانه لا تفصل للرخصة بالنص بيستلزم مثله في علاج المار اذا كثر
فانه ايضا مامور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية
ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلوة الخوف

اذا قاتلوا

اذا قاتلوا في الصلوة بل اثره في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلوة بعد ان كان حراما فصحح انتهى   التاتارخانية معزيا
الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلوة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكره
وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان اخذ قملة في الصلوة كره له ان يقتلها
لكن ليس له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى ويعفون الى حنيفة وروي عنه اذا اخذ قملة او برغوثا فقتله
او دفنه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها احب الي من دفنها واي ذلك فعل فلا باس به وقال ابو يوسف يكره
كلاهما في الصلوة انتهى وذكر في شرح منية المصلي ان دفنهما مكروه في المسجد في غير الصلوة وان الحاصل انه يكره
التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل او الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى فاما عند تعرضهما له بالاذى فان
كان خارج المسجد فلا باس حينئذ بالاخذ والقتل او الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روي عن ابن مسعود
من دفنها وروي عن انس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلوة ولعل ابا حنيفة انما اختار الدفن على
القتل لما فيه من التنزه عن اصابة دمها اليد القاتل او ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفوا عنه وان
ابن مسعود فعل احسن الجائزين وان كان في المسجد فلا باس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق
الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلوة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين
ما عن ابي حنيفة من انه يدفنها في الصلوة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد اساء انتهى   والصلوة
الى ظهر قاعد يتحدث اي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة يكره ان يصلي وقبله
نيام او قوم يتحدثون لما اخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان اصلي الى النيام والمتحدثين واجيب
بانه محمول في النائمين على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النائم اذا انتبه وفي المتحدثين على
ما اذا كانت لهم اصوات يخاف منها التغليط او شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا اذ ربما جنه الحد ث
المذكور في النائمين ويدل عليه لقوته ما في الصحيح عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي
صلوة الليل كلها وانا معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان يوتر ايقظني فاوترت وانما قيد بقوله يتحدث
ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية
يقول لنافع ولّ ظهرك وافاد كلامهم ايضا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم
ان بعضهم كانوا يقرؤن القران وبعضهم يتذاكرون العلم والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى
الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكروها لنهاهم انتهى وقيد بالظهر لان الصلوة الى وجه احد مكروهة كما
في الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول او في الصف
الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر المذهب ذكره
في الفصل الرابع من كتاب الصلوة والحاصل ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجه
المصلي مكروه فالكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره
الى وجه المصلي لم يكره   والى مصحف او سيف معلق اي لا يكره ان يصلي وامامه مصحف او سيف سواء كان
معلقا او بين يديه اما المصحف فان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة فهو الاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة
الى عبادة اخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا معللا بانه تشبه باهل الكتاب يرد بان
اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلامنا فيه واما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي الى العنزة وهي سلاح   او شمع او سراج لانهما لا يعبدان والكراهة عه
باعتبارها وانما يعبدها المجوس اذا كانت في الكانون وفيها الجمر او في التنور فلا يكره التوجه اليها على غير ذلك
الوجه ذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع او السراج والمختار انه لا يكره انتهى وينبغي
ان يكون عدم الكراهة متفقا عليه فيما اذا كان الشمع على جانبيه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان

للتراويح قال ابن قتيبة في ادب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس اضعفهما الشمع بالسكون والاجود فتح
الميم انتهى [illegible] وان لم يسجد عليها اي لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير
وقد امسنا تفهم عموما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلوة
فمنها ان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل
الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذر وان يرفع راسه او ينكسه في الركوع وان يجاهر بالتسمية
والتامين وان لا يضع يديه في موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث
تسبيحات في الركوع والسجود وان ياتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلاف وتركها
في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلوة وحاصله ان السنة ان
كانت موكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير
موكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحبا او مندوبا وليس بسنة كما هو على
اصطلاحنا ينبغي ان لا يكون تركه مكروها اصلا كما صرحوا به من انه يستحب يوم الاضحى ان لا ياكل الا من
اضحيته قالوا ولو اكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهة الا انه يشكل عليه ما قالوه
من انه المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولوالجية
ولا ينبغي ان يقرا في كل ركعة اخر سورة على حدة فانه مكروه عند الاكثر وينبغي ان يقرا في الركعتين اخر سورة واحدة
وهو افضل من السورة ان كان الاخر اكثر اية انتهى وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان
كان الافضل خلافه ومنها الانتقال من اية من سورة الى اية اخرى من سورة اخرى او اية من هذه السورة
بينهما ايات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور او سورة واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين ان
كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة
لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرا في ركعة سورة وفي ركعة اخرى سورة فوق تلك
السورة او فعل ذلك في ركعة فهو مكروه وان وقع هذا من غير قصد بان قرا في الركعة الاولى قل اعوذ برب
الناس يقرا في الركعة الثانية هذه السورة ايضا وهذه المسئلة في الغرائب اما في النوافل لا يكره كذا
في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة اخرى فلما قرا اية او ايتين اراد ان يترك تلك السورة ويفتتح
التي ارادها يكره وكذا الوتر اقل من اية وان كان حرفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنة واحتج له في الذخيرة
بانه روي عن عمر رضي الله عنه راى رجلا فعل ذلك فقال ارايت لو كنت ارسلتك الى بعض الناس اكنت تمر
في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله احق ان تتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليلبس
ثوبيه فان الله احق من تزين له والظاهر ان الكراهة تنزيهية وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته
ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبيا في صلوته واما حمله صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب في الصلوة
فاجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلوة لشغلا وقد اطال الكلام فيه العلامة الحلبي ومنها ان
يضع في فمه دراهم او دنانير بحيث لا يمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها
ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع اخر ان يقرا في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف
وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالف الامام
في القيام والقعود ومنها انه تكره الصلوة في معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة
وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا باس به وكذا في المقبرة
اذا كان فيها موضع اعد للصلوة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يجلس عن اداء السنة
ومنها ويكره ان يمكث في مكانه بعد ما سلم في صلوة بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك

السلام

السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كذا في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلوة وقد اخذه
غائط او بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها اجزاه وقد اساء وكذا اذا اخذه بعد
الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
لا صلوة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وجعل الشارح مدافعة الريح كالاخبثين وان الحديث
محمول على الكراهة ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلي لان الاداء مع
الكراهة اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة او كمه
لما فرغ من بيان الكراهة في الصلوة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها كره
استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها والخلاء بالمد بيت التغوط واما بالقصر فهو النبت والكراهة
تحريمية لما اخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها
ولكن شرقوا او غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال وهو باطلاقه فيشمل
الفضاء والبنيان فتح القدير ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما اخرجه
الطبري مرفوعا من جلس يبول قبالة القبلة فذكر فتحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له
وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي نحوها ليبول قالوا ويكره ان يمد رجليه في النوم وغيره
الى القبلة او المصحف او كتب الفقه الا ان يكون في مكان مرتفع على المحاذاة انتهى وغلق باب المسجد
لانه يشبه المنع من الصلوة قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه
المنع فيكره قال في الهداية وقيل لا باس به اذا خيف على متاع المسجد انتهى وهو احسن من التقييد بزماننا
كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك
الا في اوقات الصلوة او لا فلا او في بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير العناية والتدبير في الغلق لاهل
المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا انتهى النهاية وكان
المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ الشدة لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القران فهذا
مثاله او فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك احد انتهى ورئينا بعلوم جعل بعض مدرسي زماننا
من منعهم من يدرس في مسجد يقرر في تدريسه او يحل عنهم لذلك زاعمين الاختصاص به دون غيرهم حتى
سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي او لا تدرس في مدرستي واعجب من ذلك
انه اذا غضب على شخص منعه دخول المسجد خصوصا بسبب امر دنيوي وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان
يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله وما تلوناه من الاية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من
عبادة يأتي بها في المسجد لان المسجد ما بني الا لها من صلوة واعتكاف وذكر شرعي وتعلم علم وتعليمه وقراءة قران ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته منه
فقد قال الامام البزازي في فتاويه المسماة بالبزازية معزيا الى فتاوى العصر في المسجد موضع معين يواظب عليه
وقد شغله غيره قال الاوزاعي له ان يزعجه وليس له ذلك عندنا انتهى ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره
ما قاله في القنية ايضا ليس للمدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان ادى ضمان نقصان الجدار ان وقع
فيه انتهى واعجب من ذلك ان بعض مدرسي الاروام يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس بمسجد
حتى ينبسط حرمته بالمشي فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسياتي شرط المسجد ان شاء الله
تعالى في كتاب الوقف والوطي فوقه والبول والتخلي اي وكره الوطي فوق المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح
المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه
والمراد بالكراهة كراهة التحريم وصرح الشارح بان الوطي فيه حرام لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المسا

جد

ادا الصلوة مع الكراهة اولى
الزوج بمروحة او كم في الصلوة

وذكر في فتح القدير أن الحق أنها كراهة تحريم لأن الأدلة ظنية الدلالة إذ لا يحتمله كون التحريم بعد الاعتكاف أو المسجد
وبهذا لا يثبت التحريم ولأن تطهيره واجب بقوله تعالى أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود
ولما أخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل
سيوفكم وإقامة حدودكم وجمروها في الجمع واجعلوا على أبوابها المطاهر انتهى واختلف المشايخ في كراهة
إخراج الريح في المسجد وأشار المصنف إلى أنه لا يجوز إدخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر العلامة
قاسم في بعض فتاويه أن قولهم إن الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فإنه لا يجوز
الاستصباح به في المسجد لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف
في النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الأدب وكان إبراهيم
النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معهما أفضل لحديث خلع النعال وعن علي رضي الله عنه أنه كان له زوجان
من نعل إذا توضأ انتعل بأحدهما إلى باب المسجد ثم يخلعه وينتعل بالآخر ويدخل المسجد إلى موضع صلاته ولهذا
قالوا إن الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب إلى حسن الأدب انتهى الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء
والمضمضة في المسجد إلا أن يكون موضعا فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد في التجنيس لو سبقه الحدث وقت الخطبة
يوم الجمعة فإن وجد الطريق انصرف وتوضأ وإن لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فإن
وجد ماء في المسجد وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة بأسطوانة المسجد
أو بحائط من حيطان المسجد لأن حكمه حكم المسجد وإن مسح ببردي المسجد أو بقطعة حصير ملقاة فيه
لا بأس به لأن حكمه ليس حكم المسجد وإن له حرمة المسجد وهكذا قالوا إن الأولى أن لا يفعل وإن مسح بتراب في المسجد
فإن كان مجموعا لا بأس به وإن كان التراب منبسطا يكره هو المختار وإليه ذهب أبو القاسم الصفار لأن له حكم
المسجد فكان في المسجد وإن مسح بخشبة موضوعة في المسجد فلا بأس به لأنه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون
لها حرمة المسجد وكذا إذا مسح بحشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لأنه لا حرمة له إنما الحرمة للمسجد انتهى وكون
المسجد يصان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقي فوق البواري ولا تحتها لحديث المعروف
إن المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد من النار ويأخذ النخامة بكمه أو بشيء من ثيابه فإن اضطر إلى ذلك كان
البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لأن البواري ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فإذا ابتلي بين
البليتين يختار أهونهما فإن لم يكن فيه بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الأرض قالوا إذا انتزح الماء
النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين الظهيرية
وغيرها ويكره غرس الأشجار في المسجد لأنه يشبه البيعة إلا أن يكون به نفع للمسجد بأن يكون ذا نز وأسطوانة
لا تستقر فيغرس ليجذب عروق الأشجار ذلك النز فحينئذ يجوز وإلا فلا وإنما جوز أبو جعفر غرسها في مسجد الجامع
ببخارى لما فيه من الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بيرما لأنه تخل حرمة المسجد فإنه يدخله الجنب والحائض
وإن حفر فهو ضامن ما حفر إلا أن ما كان قديما كبئر زمزم في المسجد الحرام ولا بأس بأن يرمي عش الخفافيش
والحمام لأن فيه تنقية المسجد من ذرقها قالوا ولا يجوز أن تعمل فيه الصنائع لأنه مخلص لله تعالى فلا يكون
محلا لغير العبادة غير أنهم قالوا في الخياط إذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به
للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب إن كان بأجر يكره وإن كان بغير أجر لا يكره قال
في فتح القدير هذا إذا كتب العلم والقرآن لأنه في عبادة أما هؤلاء المكتبون الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغط
فلا ولو لم يكن لغط لأنهم في صناعة لا عبادة إذ هم يقصدون الإجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان
القرآن كالكاتب إن كان لأجر لا وحسبة لا بأس به انتهى الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذه طريقا إن كان لغير

عذر

عذر لا يجوز وبعذر يجوز ثم إذا جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة انتهى القنية يعتاد المرور في الجامع يأثم
ويفسق ولو دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلي ثم يتخير
في الخروج وقيل إن كان محدثا يخرج من حيث دخل إعداما لما جنى ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه لأنه
يخل بالخشوع أعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم الجوامع ثم مساجد
المحال ثم مساجد الشوارع فإنها أخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد إذا لم يكن لها إمام معلوم ومؤذن ثم
مساجد البيوت فإنه لا يجوز الاعتكاف فيها إلا للنساء وإذا انقسم أهل المحلة المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل
منهم إمام على حدة ومؤذنهم واحد لا بأس به والأولى أن يكون لكل طائفة مؤذن وكما يجوز لأهل المحلة أن
يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجدين واحدا لإقامة الجماعة أما للتدريس أو للتذكير فلا
لأنه ما بني له وإن جاز فيه ولا يجوز التعليق دكان في فناء المسجد عند أبي حنيفة وعندهما يجوز إذا لم يضر بالعامة
انتهى ما في القنية ولا يخفى أن المسجد الجامع تدابيره وعمارته وإصلاحه للإمام ونائبه كما صرح به في كتاب القضاء
فللإمام ونائبه أن يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه كما لأهل المحلة ولا بأس بذكر أحكام تحية المسجد
فنقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لأن المقصود منها التقرب إلى الله تعالى لا إلى المسجد لأن
الإنسان إذا دخل بيت الملك فإنما يحيي الملك لا بيته كذا ذكره العلامة الحلبي وقد حكي الإجماع على سنيتها
غير أن أصحابنا يكرهونها في الأوقات المكروهة تقديما لعموم الحاظر على عموم المبيح وقد قدمنا أنه إذا تكرر
دخوله في كل يوم فإنه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية أنها لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فإنه قال
في الحاكم إذا دخل المسجد فهو بالخيار عندنا إن شاء صلى تحية المسجد عند دخوله وإن شاء صلاها عند انصرافه
فلم تسقط بالجلوس لأنها لتعظيم المسجد وحرمته في أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك انتهى الظهيرية
ثم اختلفوا في صلاة التحية أنه يجلس ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعامة
العلماء قالوا يصلي كما يدخل المسجد انتهى قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيح عن أبي قتادة
الأنصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وإنما قلنا
بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم
جالس وحده فقال يا أبا ذر إن للمسجد تحية وإن تحيته ركعتان فقم فاركعهما فقمت فركعتهما انتهى وقد قالوا إن
كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فإنها تقوم مقام التحية بلا نية كما في البدائع وغيره فلو نوى التحية
مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره أنه يصح عندهما وعند محمد لا يكون داخلا في الصلاة فإنهم قالوا لو نوى الدخول
في الظهر والتطوع فإنه يجزئ عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلا وصرح
في الظهيرية بكراهة الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بأن يجلس لأجله فتح القدير الكلام المباح فيه
مكروه يأكل الحسنات وينبغي تقييده بما في الظهيرية أما إن جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا وأما النوم في المسجد
فاختلف المشايخ فيه التجنيس الأشبه ما تقدم من المسائل أنه يكره لأنه ما أعد لذلك وإنما بني لإقامة الصلاة
وأما الجلوس في المسجد للمصيبة فمكروه لأنه لم يبن له وعن الفقيه أبي الليث أنه لا بأس به لأن النبي صلى الله عليه
وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمعتبر به أنه لا يلزم
غيره في المسجد لأن المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس
والفتوى انتهى وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والجنايات ومسألة الذي
إلى الأقدم أو إلى مسجد حيه أو إلى من كان إمامه أصلح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتفاريعها لا فوق بيت
فيه مسجد أي لا يكره ما ذكر في بيت أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعد للصلاة فإنه لم
يأخذ حكم المسجد وإن كان يستحب للإنسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر

النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه واختلفوا في مصلى الجنازة والعيد فصحح في المحيط في مصلى الجنازة انه ليس له حكم المسجد
اصلا وصحح في مصلى العيد كذلك الا في حق جواز الاقتدا وان لم تتصل الصفوف النهاية وغيرها والمختار
للفتوى في المسجد الذي اتخذ لصلوة الجنازة والعيد انه مسجد في حق جواز الاقتدا وان انفصل الصفوف
رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد انتهى وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطي والبول والتخلي
في مصلى الجنائز والعيد ولا يخفى ما فيه فان البانى لم يعده لذلك وينبغي ان لا يجوز هذه الثلاثة وان حكمنا
بكونه غير مسجد وانما تظهر فايدته في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والحايض
ولا تنقشه بالجص وماء الذهب اي ولا يكون نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ
لا باس وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقد مدح
الله فاعلها بقوله انما يعمر مساجد الله واصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله
كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جا المطر وكان كذلك الى زمن عثمان فرفعه عثمان وبناه وبسط
فيه الحصا كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب اما نقشه فهو مكروه لانه يلهي المصلي كما
في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولي فانه يفعل من مال
الوقف ما يحكم البنا دون النقش فلو فعل ضمن حتى لا انه من تضييع المال فان اجتمعت اموال المسجد وخاف
الضياع بطمع الظلمة فيها لا باس به حينئذ انتهى وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقا موجب
لضمان المتولي ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك اما ان كان كذلك فله البياض لقولهم
في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقا اذ لو قصد به احكام البنا فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد اذ
نقش غيره موجب للضمان الا اذا كان معدا للاستغلال تزيد الاجرة به فلا باس به وارادوا من المسجد
داخله لقول صاحب الهداية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لانتظار
الصلوة وذلك حسن انتهى فيفيد ان تزيين خارجه مكروه واما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز للمتولي فعله
مطلقا لعدم الفايدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان ارباب الوظايف كما شاهدناه في زماننا من تزيين الحيطان
الخارجة وسياتي ان شا الله تعالى باكثر من هذا في كتاب الوقف النهاية وليس بمستحسن كتابة القران على المحاريب
والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطا جمع النسفي مصلى او بساط فيه اسما الله تعالى يكره بسطه
واستعماله في شي وكذا لو كان عليه الملك لله فقط او الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يامن
من استعمال الغير فالواجب ان يوضع في اعلى موضع لا يوضع فوقه شي وكذا يكره كتابته الرقاع والعمايم

لاخفاء حسن تاخيرها عن الفرايض والوتر في اللغة خلاف الشفع واوتر صلى الوتر كذا في المغرب وهو في الشرع
صلوة مخصوصة وهي ثلث ركعات بعد العشا والنفل في اللغة الزيادة وفي الشرع هو زيادة عبادة شرعت
لنا لا علينا ووجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد الصلبي
وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على اصل المال الوتر واجب وهو اخر اقوال ابي حنيفة وهو الصحيح
كذا في المحيط والاصح كما في الخانية وهو الظاهر من مذهبه كذا في المبسوط وروي عنه انه فرض وعنه
انه سنة ووفق المشايخ بينها بانه فرض عملا واجب اعتقادا سنة ثبوتا ودليلا واما عندهما فسنة
عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة موكدة اكد من ساير السنن الموقتة كما في البدايع لظهور اثار السنن فيه حيث
لا يوذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه واما استدلاله في الهداية لهما بانه لا يكفر جاحده
لا يفيد اذ اثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا اعم فان عدم الاكفار
بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعي الوجوب لا الفرض واما الامام فثبت عنده دليل الوجوب

وهو الحديث واحسن ما يعتمد عليه ما رواه ابو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر
حق فمن لم يوتر فليس مني ورواه الحاكم وصححه وبما رواه مسلم مرفوعا اوتروا قبل ان تصبحوا والامر للوجوب وبما
في الصحيح من انه عليه السلام اوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان لعذر والاتفاق على ان
الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه او انه كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متاخر
وقد روي انه عليه السلام كان ينزل للوتر واما حديث الاعرابي حين قال له هل علي غيرها اي الصلوات الخمس
فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا ان تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه
كان في اول الاسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل انه ساله عن العبادة المالية فاخبره بالزكاة فقال هل علي غيرها
فقال لا كما ذكر في الصلوة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا
يلزم من القول بوجوبه الزيادة على الفرايض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي ذكر في البدايع حكاية
ان ابا يوسف بن خالد السمتي كان من اعيان فقها البصرة فسال ابا حنيفة عنه فقال انه واجب فقال له كذبت
يا ابا حنيفة ظنا منه انه يقول انه فريضة فقال ابو حنيفة ايهولني اكذابك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض
والواجب كفرق ما بين السما والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم انتهى المحيط
لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على الراحلة من غير عذر لان عنده الوتر واجب واداء الواجبات
والفرايض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
كان ينزل عن الراحلة من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض انتهى فافاد انه لا يجوز
قاعدا او راكبا من غير عذر اتفاقا اي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاوه اذا فاته
بالاجماع وصححه في التجنيس وعلله في المحيط بقوله اما عنده فلانه واجب واما عندهما فلقوله عليه السلام
من نام عن وتر او نسيه فليصله اذا ذكره انتهى وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما
وروي عنهما عدمه وسياتي انه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا انه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما
بسنيته من جهة الاحكام فانه السنة الموكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكره وفي قضائه بعد
طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند ابي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة
العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاوه فيه كقضا ساير الفرايض وعندهما لا لانه سنة عندهما انتهى لكن تعقب
صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضا محل النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط
الظهيرية والولوالجية والتجنيس وغيرها اهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم وان
لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن اداء السنن فجواب ايمة بخارى ان الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرايض
لما روي عن عبد الله بن المبارك انه قال لو ان اهل بلدة انكروا سنة السواك لقاتلهم كما نقاتل المرتدين
انتهى العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يودبهم الامام وعلى ترك السنن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا
تركوا جفا لكن راوها حقا فان لم يروها حقا يكفر ذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب
في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشا وواجب دون الفرض في العمل
فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلوة انتهى البدايع ان وجوبه
لا يختص بالبعض دون البعض بل يعم الناس اجمع من الحر والعبد والذكر والانثى بعد ان كان اهلا للوجوب
لعموم الدليل وهو ثلاث ركعات بتسليمة اي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عائشة
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرهن قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين
من الوتر فقال كان عمر افقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير انتهى ونقله الطحاوي عن اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم واما قوله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت

له ما حصل تلبس فيه دالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستانفة لتحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلا من ذلك ومن
كونه اذا خشي الصبح يصلي واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يبقى معارضا للصرائح الواردة وقد روى الامام ابو حنيفة
بسنده انه عليه السلام كان يقرا في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو
الله احد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين انكرها الامام احمد وابن معين ولم يخترها اكثر
اهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم
في الركعتين في الوتر وجوزه ابو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو
مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف واشتراط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله
على الصحيح مفيد لصحته اذا لم يفصله اتفاقا ومخالفة ما ذكر في الارشاد من انه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي
باجماع اصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل او وصل فلذا قال الشارح بعده
والاول اصح مشير الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا معللا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على
الحنفي انتهى فمراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد
للشارح ما في السراج الوهاج ان الاقتداء في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي
وواجب عندنا وما نقله اصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة لا بو
صحيح لانه لا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتهما فلا عذر لاختلاف الاعتقاد في صفة الصلوة واعتبر مجرد اتحاد
النية واستشكله في فتح القدير بما ذكر في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتادى بنية النفل ويجوز
عكسه فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بوتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه
بنيته اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتادى الواجب بنية النفل وخصوصا ... اقتدائه فيه بناء على المعدوم
في زعم المقتدي نعم يمكن ان يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفته من السنة او غيرها بل مجرد الوتر ينبغي ان يجوز
فيحمل اطلاق مسئلة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد ان كان
المقتدي في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتامل انتهى وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح
الزيلعي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دلالة عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي
والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ... لا يلزمه اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلا يلزم
في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وترا بل صرح في المحيط والبدائع بانه ينوي صلوة الوتر والعيدين فقط
وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بانه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر
بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على راس الركعتين وعدمها ان سلم والله الموفق
ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضي الى اخره غفلة عن ما ذكره صاحب التجنيس
في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى بالوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة
او تطوعا جاز الاقتداء بمنزلة من يصلي الظهر خلف اخر وهو يرى ان الركوع سنة او تطوع وان كان افتتح الوتر
بنية التطوع او بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام الرستغفني
عنه والذي ينبغي ان يعلم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لا ان المراد منعه
من ان ينوي وجوبه لانه لا يخلو اما ان يكون حنفيا او غيره فان كان حنفيا فينبغي ان ينويه ليطابق اعتقاده
وان كان غيره فلا يضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فبقي الاصل وهو
صلوة الوتر فقط وقد كان يخرج به عن العهدة ويقنت في الثالثة قبل الركوع ابدا لما اخرجه النسائي
عن ابي بن كعب انه عليه السلام كان يقنت قبل الركوع وما في حديث انس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع
فالمراد منه ان ذلك كان شهرا فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سالت انسا عن القنوت في الصلوة

قال نعم قلت اكان قبل الركوع او بعده قال قبله قلت فان فلانا اخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة واما
ما رواه ابو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على ابي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني
رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه
بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يحتمل ان يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء فترجح الاول
لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صفته
ومحل ادائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات اما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلوة من الواجبات
وهو مذهب ابي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت
اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة
المفادة من الاحاديث وهو يتوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة اعم من المقرونة به
احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص ولا وجبت هذه الكلمات عينا او كانت اولى من غيرها
لكن المتقرر عندهم ان الدعاء المعروف اللهم انا نستعينك كما سياتي انتهى وكذا اطلقه تشمل القضاء فلذا قالوا يقضي
الصلوات والاوتار ويقنت في الاوتار احتياطا وعلله الولوالجي في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان اداء وقع على القنوت
وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضره انتهى وهو يقتضي ان قضاءه ليس لكونه
لم يوجد حقيقة بل احتياطا وليس هو مستحب قال في الفتاوى ولو لم يفته شيء من الصلوات واحب ان يقضي
جميع الصلوات التي صلاها منذ ادرك لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى وورد النهي عنه صلى
الله عليه وسلم وما حكي عن ابي حنيفة انه قضى صلوة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر اربع ركعات
بثلاث قعدات انتهى التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية ام في الثالثة يتم تلك الركعة
ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد ويقوم فيضيف اليها ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار فرق بين
هذا وبين المسبوق يقنت في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلوة الامام
حيث لا يقنت في الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس
بمشروع وههنا احدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه في زعمه اما المسبوق فهو مامور بان يقنت مع الامام
فصار ذلك موضعا له فلو اتى بالثاني كان ذلك تكرار القنوت في موضعه انتهى المحيط معزيا الى الاجناس
لو شك انه في الاولى او في الثانية او في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين
بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول اخر لا يقنت في الكل اصلا لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة
وترك السنة اسهل من الاتيان بالبدعة والاول اصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة ياتي
به احتياطا الذخيرة ان قنت في الاولى او في الثانية سهوا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة
انتهى وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك يكرره في محله بعيده ليقع في محله كما قدمنا فمع اليقين بكونه في غير محله
اولى ان يعيده كما لو قعد بعد الاولى ساهيا لا يمنعه ان يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول
الضعيف القائل بانه لا يقنت في الكل اصلا كما لا يخفى واما الثاني فقد ذكرناه واما مقداره فقد ذكر الكرخي
ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في الاصل لما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه كان يقرا في القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا وكل منهما على مقدار هذه السورة وروي انه عليه
السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع واما دعاؤه فليس فيه دعاء موقت كذا ذكر الكرخي في كتاب
الصلوة لانه روي عن الصحابة ادعية مختلفة في حال القنوت ولان الموقت من الدعاء يذهب بالرقة كما
روي عن محمد فيبعد عن الاجابة ولانه لا يوقت في القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت اولى وقال بعض مشايخنا

المراد من قوله ليس فيه دعاء موقت ما سوى اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فالاولى ان يقرأه ولو قرأ
غيره جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى ان يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي
في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعاء موقت لان الامام
ربما يكون جاهلا فياتي بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد صلوته وما روي عن محمد من ان التوقيت في الدعا
يذهب برقة القلب محمول على ادعية المناسك دون الصلوة كذا في البدايع ورجح في منية المصلي قول الطائفة
الثانية لما ذكروا وتبركا بالماثور الوارد به الاخبار وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار انتهى لكن ذكر
الاسبيجابي ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم ان الدعا المشهور عند الحنفية اللهم انا نستعينك ونستغفرك
ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد
ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة
الغزنوية ان عذابك الجد ولم يذكره في الحاوي القدسي الا انه اسقط الواو من نخلع والظاهر ثبوتهما لما اثبتها
الجد في مراسيل ابي داود واما اثبات الواو في ونخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع ما ذكره الشمني
في شرح النقاية انه لا يقول الجد واتفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في ملحق وصحح الاسبيجابي
كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على انه صواب واما نحفد فهو بفتح النون وكسر الفاء
وبالدال المهملة من الحفد بمعنى السرعة ويجوز ضم النون يقال حفد بمعنى اسرع واحفد لغة فيه حكاها
ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضي خان في فتاواه بانه لو قرأها بالذال المعجمة بطلت صلاته ولعله لانها
كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى
عن شرح الموجز ان القنوت طول القيام دون الدعاء وعن ابي عمرو لا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه
يفسر قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام انتهى
وينبغي تصحيحه ومن لا يحسن القنوت بالعربية او لا يحفظه ففيه ثلاثة اقوال مختارة قيل يقول يا رب ثلاث
مرات ثم يركع وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا عذاب النار والظاهر ان الخلاف في الافضلية لا في الجواز وان الاخير افضل لشموله وان التقييد بمن
لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما ذكرنا لما علمت ان ظاهر
الرواية عدم توقيته واما حكمه اذا فات محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر فان كان بعد رفع الراس
من الركوع لا يعود ويسقط عنه القنوت واذا تذكره في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدايع
وصححه في الخانية وعن ابي يوسف انه يعود الى القنوت تشبيها بالقراءة كما لو ترك الفاتحة او السورة
فتذكرها في الركوع او بعد رفع الراس منه فانه يعود وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية ان نقض
الركوع في المقيس عليه لاجل انه يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة اصلا وفي المقيس
ليس نقضه لاجله لان القنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض
للواجب كذا في البدايع فان عاد الى القيام فقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلوته لان ركوعه قائم لم
يرتفض بخلاف المقيس عليه لانه بعودها صارت قراءة الكل فرضا والترتيب بين القراءة والركوع فرض
فارتفض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وادركه رجل في الركوع الثاني كان مدركا لتلك الركعة
وانما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد اذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لانه لم يشرع
الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع واما
تكبيرات العيد فلم تختص بمحض القيام لان تكبيرة الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من
تكبيرات العيد باجماع الصحابة فاذا جاز اداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز اداء الباقي

مع قيام العذر بالاولى ولم يقيد المصنف القنوت بالمخافتة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسن الجهر في بلاد العجم
للامام ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على ان المختار
المخافتة وفي المحيط على انه الاصح وفي البدايع واختار مشايخنا بما وراء النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق
الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء
الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين ان يكون القوم لا يعلمونه فالافضل للامام الجهر ليتعلموا
والا فالاخفاء افضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار ان يكون دون جهر القراءة كما في منية
المصلي وقرأ في كل ركعة منه فاتحة وسورة بيان لحالة للعذر ايضا فيقرأ في كل ركعة منها حتما
ونقل في النهاية انه بالاجماع التجنيس لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعا انتهى اما
عندهما فلانه نفل والنفل يجب القراءة في الكل وكذا على قول ابي حنيفة لان الوتر عنده واجب يحتمل انه
نفل ولكن ترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا
من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة
قل هو الله احد والحاصل ان قراءة اية في كل ركعة منه فرض وتعيين الفاتحة مع قراءة ثلاث ايات في كل
ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية انه لا ينبغي ان يقرأ سورة متعينة على الدوام
لان الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام يفضي الى ان
يعتقد بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز لكن لو قرأ بما ورد به الآثار احيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب
لما ذكرنا انتهى وقد يقال انهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المكروه
كما بعد طلوع الفجر وبعد صلوة العصر احتياطا لجهة النفلية لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه
وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه يشبه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل
القعود ثم تذكر لا يعود لانها صلوة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلوة على حدة انتهى المجتبى ولا يجب
القعدة الاولى في الوتر وفي الاصل ان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في الركوع لا يعود وان
عاد لا ينقض ركوعه انتهى ولا يخفى ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر ذو شبه
لهما فوجبت القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح النهاية
معزيا الى مجالس الحنفية قال الدعاء اربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة
يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع
يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر
المصنف الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه ابو الليث ان الاولى
الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء ان يكون مشتملا عليها وذهب ابو القاسم
الصفار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والحق هو الاول لما رواه النسائي باسناد
حسن في حديث القنوت وصلى الله على النبي ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محجوب حتى يصلى على محمد الوا
ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلوة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد انتهى وهو يقتضي ان يصلي عليه
في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى من الغريب ما في المجتبى لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت
لا يصلي في القعدة الاخيرة وكذا لو صلى عليه في القعدة الاولى ساهيا لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت
انتهى ولا يقنت في غيره اي في غير الوتر لما رواه الامام ابو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر
يدعو على ناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه السلام قنت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وكذا طال

المحقق ابن الهمام عنا في الكلام مع الشافعي كما هو دابه ولسنا بصدده شرح النقايد معزيا الى الغاية وان نزل
بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلوة الجهر وهو قول الثوري واحمد وقال جمهور اهل الحديث القنوت
عند النوازل مشروع في الصلوات كلها انتهى ويتبع المؤتم قانت الوتر وقال محمد لا ياتي به المأموم
بل يقرأ معه لان القنوت شبهة القران لاختلاف الصحابة في قوله اللهم انا نستعينك انه من القران او لا
فاورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القران فكذا ماله شبهته والمختار ما في الكتاب كما في المحيط وغيره وصحح
لانه دعا حقيقة كسائر الادعية والثنا والتشهد والتسبيحات وظاهر المذهب انه لا يكره قراءته للجنب لانه
ليس بقران وعليه الفتوى كما في الولوالجية لا الفجر اي لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلوة الفجر
وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتابعه لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ
فصار كما لو كبر خمسا في الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقيل يقعد تحقيقا للمخالفة
لان الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراءة واذا تعذرت المشاركة والاتيان كيف يقعد
تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلوة لان المخالفة فيما هو من الاركان او الشرايط مفسدة لا غيرها قال
في الهداية والاظهر انه يقف ساكتا وصححه قاضي خان وغيره لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما
كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع
الراس من الركوع ليس بمشروع بل يتابعه فيه قال في الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتدا بالشفعوية
واذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره لا يجزيه انتهى ووجه دلالتها انه لو لم يصح
الاقتدا لم يصح الاختلاف على ما ينافي انه يسكت او يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب
لما عرف من وجوب حذف يا النسب اذا نسب الى ما هي فيه ووضع يا النسبة مكانها حتى يتحد الصغر
قبل النسبة الثانية وبعدها والتعبير حينئذ من خارج بالياء المشددة فيه بالنسبة لا اخر الكلمة ككرسي
وذكر في النهاية بنو شافع من بني المطلب بن عبد مناف منهم الامام الشافعي الفقيه رحمه الله ومن قال
في النسبة الشفعوي فهو عامي وحقه ان يقال بالشافعي المذهب محاصله ان صاحب الهداية يجوز
الاقتدا بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدي منه ما يمنع صحة صلوته في راي المقتدي كالفصد ونحوه وعدد
مواضع عدم صحة الاقتدا به في العناية وغاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضأ من الفصد والخارج من غير السبيلين
كما اذا كان شاكا في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شا الله او يتوضأ من القلتين او يرفع يديه عند الركوع وعند
رفع الراس من الركوع ولم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه او انحرف عن القبلة الى اليسار او صلى الوتر
بتسليمتين او اقتصر على ركعة او لم يوتر اصلا او قهقه في الصلوة ولم يتوضا او صلى فرض الوقت مرة ثم ام
القوم فيه وزاد في النهاية وان لا يراعي الترتيب في الفوائت وان لا يمسح ربع الراس وزاد قاضي خان وان
يكون متعصبا والكل ظاهر ما عدا خمسة اشيا الاول مسئلة التوضي من القلتين فانه صحيح عندنا ان
لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط بمستعمل مساو له او اكثر فلا بد ان يقيد قولهم بالقلتين المتنجس ماؤهما
او المستعمل بالشرط المذكور لا مطلقا الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين
عند الركوع وعند رفع الراس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفي عن ابي حنيفة وليست بصحيحة رواية
ودراية لان المختار في العمل الكثير المفسد للصلوة ما لو راه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلوة لا ما يقام باليدين
ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتدا بالشافعي ويتابعه الى وقت القنوت حتى اختلفوا اهل
يتابعه فيه او لا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند الركوع
لا يقتضي عدم صحة الاقتدا من الابتدا مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى يجعل كالمحقق عند
الشروع لان الرفع جابر النقص عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن القبلة الى اليسار لانه الانحرا

ف

المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغارب كما نقله في فتح القدير في استقبال القبلة والشافعية لا يجوزون هذا الانحراف
الرابع مسئلة التعصب وهو تعصب لان التعصب يمكن بتقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع
صحة الاقتدا والظاهر من الشارحين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس مسئلة
الاستثنا في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من الحنفية الى تكفير من قال
انا مؤمن ان شا الله ولم يقيدوه بان يكون شاكا في ايمانه ومنهم الاتقاني في غاية البيان وصرح في روضة العلما بان قوله
ان شا الله يرفع ايمانه فيبقى بلا ايمان قال لا يجوز الاقتدا به ذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ ان معاذ بن
جبل سئل عمن يستثني في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلثة اصناف قال تعالى في موضع
اولئك هم المؤمنون حقا وقال في موضع اخر اولئك هم الكافرون حقا وقال في موضع اخر مذبذبين بين ذلك
لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فمن قال بالاستثنا في الايمان فهو من جملة المذبذبين انتهى الخلاصة والبزازية من كتاب
النكاح عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل من قال انا مؤمن ان شا الله فهو كافر لا تجوز المناكحة معه قال الشيخ ابو
حفص في فوايده لا ينبغي للحنفي ان يتزوج بنته من شفعوي المذهب وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج
بنتهم زاد في البزازية تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب انتهى وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه
بقوله انا مؤمن ان شا الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول الطائفة
الاولى غلط لانه لا خلاف بين العلما في انه لا يقال انا مؤمن ان شا الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في الحال
مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسايرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان الموافاة فذهب
ابو حنيفة واصحابه الى منعه وعليه الاكثرون واجازه كثير من العلما منهم الشافعي واصحابه لان بقاءه الى الوفاة
عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم
في ربطه بالمشية وهو امر مستقبل فالاستثنا فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشا الله وقال ائمة الحنفية لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثنا
به كان تركه ابعد عن التهمة فكان تركه واجبا واما من علم قصده فما يعتاد النفس التردد لكثرة اشعارها
بتردده في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده اخر الحياة الاعتياد خصوصا
والشيطان منقطع مجرد نفسه بسببك لا شغل له سواك فيجب تركه المودي الى هذه المفسدة انتهى فالحاصل
انه لا فايدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكا في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه واما
التكفير بمطلق الاستثنا فقد علمت غلطه واقبح من ذلك من منع مناكحتهم وليس هو الا محض تعصب نعوذ
بالله من شرور انفسنا وسيات اعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة الفها في هذه المسئلة ان القول
بدخول الاستثنا في الايمان هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية
والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري انتهى فالقول بتكفير هؤلاء من اقبح
الاشياء ثم اعلم انه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتدا بالشافعي اذا لم يعلم حاله حتى صرح
في النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم غاب عنه ثم راه يصلي فالصحيح جواز الاقتدا به مع
الكراهة فصار الحاصل ان الاقتدا بالشافعي على ثلاثة اقسام الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي
فلا كراهة في الاقتدا به الثاني ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط ان يعلم منه عدمه في خصوص
ما يقتدي به او في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني فتاوى الزاهدي اذا راه احتجم ثم غاب فالاصح
انه يصح الاقتدا به لانه يجوز ان يتوضا احتياطا وحسن الظن به اولى الثالث ان لا يعلم شيا فالكراهة ولا
خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار
لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امراة ولم يتوضا ثم

الاقتدا بالشافعية على ثلاثة اقسام وكذا غيره المخالف لمذهب الحنفي

اقتدى به فان اكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال الهندواني وجماعة لا يجوز ورجحه في النهاية
بانه اقتبس لما ان زعم الامام ان صلوته ليست بصلوة فكان الاقتدا احسن بنا الموجود على المعدوم في زعم
الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتدا انتهى ورد بان المقتدي يرى جواز صلاة الامام والمعتبر في حقه رأى نفسه لا غيره
وايضا ينبغي حمل الامام على التقليد لابي حنيفة حملا لحال المسلم على الصلاح ما امكن فيتحد اعتقادهما واذا
لزم منه بعد الدخول في الصلوة بشرط طهارة على اعتقاده وهو جائز الآن تعرض المسئلة ان المأموم علم
به والامام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فتقتصر على الجواب الاول — والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء ركعتين وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع شروع في بيان النوافل بعد ذكر الوا جب
وذكر انها نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ما عدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة اربع عشرة
ركعة والاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر
على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وفي مسلم انه عليه السلام كان
يصليها وبدا المصنف بسنة الفجر لانها اقوى السنن باتفاق الروايات لما في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها قالت
لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شي من النوافل اشد تعاهدا منه على سنتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر
خير من الدنيا وما فيها وفي اوسط الطبراني عنها ايضا لم اره ترك الركعتين قبل صلوة الفجر في سفر ولا حضر
ولا صحة ولا سقم وقد ذكروا ما يدل على وجوبها فان في الخلاصة اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدا من غير عذر لا يجوز
كذا روى الحسن عن ابي حنيفة انتهى — النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتوى يجوز له ترك ساير السنن
لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر انتهى — المضمرات معزيا الى العتابي من انكر سنة الفجر يخشى عليه
الكفر — الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر ومما يدل على وجوبها ما في سنن ابي داود
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل فقد وجدت
المواظبة عليها كما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في اكثر الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى
الواجب عندنا لم يصح لانها تتادى بمطلق النية قال في التجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر
لم يطلع فاذا الفجر طالع تجزيه عن ركعتي الفجر وهو الصحيح لان السنة تطوع فتتادى بنية التطوع انتهى لكن
في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ايضا عن منتقى قال شمس الائمة الحلواني في رجل
صلى اربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الاخريين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى
الروايتين عن ابي حنيفة قال وبه يفتى انتهى وزاد في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى
الظهر ستا وقد قعد على راس الرابعة فانه لا ينوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا عند ابي
وعند الان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بتحريمة مبتداة انتهى
الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث احدها ان يقرا في الركعة الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص ص
والثانية انه ياتي بها اول الوقت والثالثة انه ياتي بها في بيته والا فعلى باب المسجد والا في المسجد الشتوي ان
كان الامام في الصيفي او عكسه ان كان بجوار له وان كان المسجد واحدا ياتي بها في ناحية من المسجد ولا يصليها
مخالطا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك يكره اشد الكراهة ولا يطيل القراءة فيهما ولو تذكر في الفجر انه لم يصل
ركعتي الفجر لم يقطع انتهى ذكر الولوالجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف
المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتدا لمن كان
في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فالاحتياط ان لا يفعل انتهى — القنية اذا
لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر او السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند ابي حنيفة وعندهما السنة اولى
من الوتر انتهى — المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة اخرهما لانه اقرب الى المكتوبة ولم يتخلل

بينهما

بينهما صلوة والسنة ما تؤدى متصلا بالمكتوبة انتهى — القنية واختلف في اكد السنن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر
والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر اكد انتهى وهكذا صحح في العناية والنهاية
لان فيها وعيدا معروفا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي — التجنيس والنوازل والمحيط
رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه ترك استخفافا وان راى حقا منهم من قال
لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جا الوعيد بالترك انتهى وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيئا افلح ان صدق انتهى ويجاب عنه بان
السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا وصرح به في المحيط هنا وانه يجوز ترك السنن
المؤكدة لو صلى وحده وهو احوط انتهى وبان حديث الاعرابي كان متقدما وقد شرع بعده اشيا كالوتر فجاز ان تكون
السنة المؤكدة كذلك كما قدمنا الا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه ياثم بتركها — النهاية وذكر
الحلواني ولا باس بان يقرا بين الفريضة والسنة الاوراد — شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض
مسنون — الشافي كان عليه السلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك
يعود السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالي ولو تكلم بعد الفريضة هل تسقط السنة
قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه انقص من ثوابه قبل التكلم انتهى — القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط
السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمة ايضا وهو الاصح انتهى — الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر او الاربع قبل
الظهر واشتغل بالبيع والشرا او الاكل فانه يعيد السنة اما باكل لقمة او شربة لا تبطل السنة انتهى — المجتبى
وفي الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام
الى الثالثة بخلاف ساير ذوات الاربع من النوافل انتهى وصحح في فتاواه انه لا ياتي بها في الكل لانها صلوة واحدة
انتهى ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول والدليل على استنان الاربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان
مصليا قبل الجمعة فليصل اربعا مع ما رواه ابن ماجة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع
من قبل الجمعة اربعا لا يفصل في شي منهن وعلى استنان الاربع بعدها ما في صحيح مسلم عن ابي هريرة مرفوعا
اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربعا وفي رواية اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا اربعا وذكر في البدايع انه
ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه ينبغي ان يصلي اربعا ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الاعتكاف ان المعتكف يمكث
في المسجد الجامع مقدار ما يصلي اربعا او ستا انتهى — الذخيرة والتجنيس وكثير من مشايخنا على قول ابي يوسف
منية المصلي والافضل عندنا ان يصلي اربعا ثم ركعتين — القنية صلى الفريضة وجا الطعام فان ذهب حلاوة الطعام
الطعام او بعضها يتناول ثم ياتي بالسنة وان خاف فوت الوقت ياتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو تنفل بالسنن
واتى بالمندوب فهو السنة وقال تاج الدين ابو صاحب المحيط لا يكون اتيا بالسنة لانه لما التزمها صارت
اخرى فلا تنوب مناب السنة ولو اخر السنة بعد الفرض ثم اداها في اخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون
سنة انتهى والافضل في السنن اداؤها في المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه
وهو الاصح لكن كل ما كان ابعد من الريا واجمع للخشوع والاخلاص فهو افضل كذا في النهاية — الخلاصة في سنة
المغرب ان خاف لو رجع الى بيته شغله شان اخر ياتي بها في المسجد وان كان لا يخاف صلاها في المنزل وكذا
في ساير السنن حتى الجمعة والوتر في البيت افضل انتهى — وندب الاربع قبل العصر والعشا وبعدها
والست بعد المغرب بيان للمندوب من النوافل اما الاربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي
رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر اربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة
المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمومنين وروى ابو داود عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل
العصر ركعتين فلذا خيره في الاصل بين الاربع وبين الركعتين والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة

لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا الا انه لم يذكر في حديث عايشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة اصلا كما
في البدايع فلذا لم يجعل له سنة واما الاربع قبل العشا فذكروا في بيانه انه لم يثبت ان التطوع بها من
السنن الراتبة فكان حسنا لان العشا نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدايع
ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه لاستحبابه واما الاربع بعدها ففي سنن ابي داود عن شريح بن هاني
قال سالت عايشة عن صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشا قط فدخل بيتي الا صلى
فيه اربع ركعات او ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشا سنة لنقل
المواظبة عليها في ابي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست لكنا منعنا انتهى وقد يقال انما
لم تكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر
وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشا وركعتين بعد الجمعة وحدثتني حفصة بنت عمر ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر انتهى فهذا معارض لنقل المواظبة على الا
ربع
فلذا لم تكن سنة واما الست بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من
صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلى قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجنيس
انه تستحب ان يصلي الست بثلاث تسليمات ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح
باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث ابي داود والترمذي والنسائي وحكى في فتح القدير اختلافا بين اهل
عصره في مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشا وفي
الست بعد المغرب او لا الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليمة واحدة او بتسليمتين واختار
الاول فيهما واطال الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دابه وظاهره انه لم يطلع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر
المصنف من المندوبات صلوة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها — صلوة الضحى
وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عايشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى اربع ركعات ويزيد ما شا وهذا
هو الراجح ولا تخالفه ما في الصحيحين عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سبحة الضحى قط واني
لاسبحها لاحتمال انها اخبرت في النفي عن رويتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام او
خبر غيره عنه او انها انكرتها مواظبة واعلانا ويدل لذلك قولها واني لاسبحها وفي رواية الموطا واني
لاستحبها من الاستحباب وهو اظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان اقلها ركعتان واكثرها
ثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن ابي الدردا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى
الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى اربعا كتب من العابدين ومن صلى ستا كفي ذلك اليوم ومن صلى
ثمانيا كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا لله من
يمن به على عباده وصدقة وما من الله على احد من عباده افضل من ان يلهمه ذكره قال المنذري رواته ثقات — ١٢١
ولم ار بيانا لاول وقتها واخره لمشايخنا هنا ولعلهم تركوه للعلم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها
كما لا يخفى ثم رايت صاحب البدايع صرح به في كتاب الايمان في ما اذا حلف ليكلمنه الضحى فقال انه من الساعة
التي تحل فيها الصلوة الى الزوال وهو وقت صلوة الضحى انتهى ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها
في احكام المسجد قبيل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان
عقب الوضو كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلوة الاستخارة وقد افصحت السنة ببيانها ففي
جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القران يقول
اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك — نك
واسالك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا

الامر

الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري واجله فاقدره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت
تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري واجله فاصرفه عني واصرفني
عنه واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمي حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلوة
الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة
في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلوة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيرا وافادت ان لفاعلها
اجرا كبيرا فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعا افضل الصيام بعد شهر رمضان شهر الله المحرم وافضل الصلوة
بعد الفريضة صلوة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعا عليكم بقيام الليل فانه داب الصالحين قبلكم وقربة
الى ربكم ومكفرة للسيات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعا لا بد من صلوة بليل ولو حلب شاة
وما كان بعد صلوة العشا فهو من الليل انتهى وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلوة العشا
قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلوة التهجد اهي سنة في حقنا ام تطوع واطال الكلام على وجه التحقيق
كما هو دابه واوسع منه ما ذكره في اواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احيا ليالي العشر من شهر
صلاة الرغايب — رمضان وليلتي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها
في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحيا الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه
ويكره الاجتماع على احيا ليلة من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوي القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة
غير التراويح وما روي من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليلتي
العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلى فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلوة الرغايب التي تفعل
في رجب في اول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتاله اهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة
فباطل وقد اوضحه العلامة الحلبي واطال فيه اطالة حسنة كما هو دابه الفتاوى البزازية
يعف — وكره الزيادة على اربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا اي بتسليمة والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع للفرا
والتبع لا يخالف الاصل فلو زيدت على الاربع في النهار لخالفت الفرايض وهذا هو القياس في الليل
الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي
بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشر ركعة ثلث عشرة ركعة والثلاث من
كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان واربع وست وثمان فيجوز الى هذا
القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف
التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العبادة بالعبادة وهو افضل ورده
في البدايع بانه ينتقض بالزيادة على الاربع في النهار قال والصحيح انه لا يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع اي باجماع ابي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف
قول السرخسي وصحح في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عايشة رضي الله عنها
في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه
ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا ان هذا
يقتضي جواز عدم القعود فيها اصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب
القعدة على راس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من
الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمة واحدة بما ثبت
عن عايشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله انه اباح
ان يصلي في الليل بتكبيرة اكثر من ركعتين وبذلك ناخذ وهو اصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية

البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلاله استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه السلام كان
يصلي اربع ركعات فرض العشاء واربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة
ركعة وليس في حديث عايشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عايشة في رواية الزهري عن عروة
فسرت الاجمال وازالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن صحيح
مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه وان الثمان كانت نفلا بتسليمة واحدة والافضل فيهما
رباع اي الافضل في الليل والنهار اربع ركعات بتسليمة واحدة عند ابي حنيفة وقالا في الليالي ركعتان لحديث
الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا قال يا رسول الله كيف صلوة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فاوتر بواحدة
ولابي حنيفة ما في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على
احدى عشر ركعة يصلي اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم
يصلي ثلثا وما روى عن عايشة انها قالت كان عليه السلام يصلي الضحى اربعا ولا يفصل بينهن بسلام وما تقدم
من حديث ابي ايوب وغيره في سنة الظهر والجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما افاده المحقق في فتح القدير
مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث اما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع او في حق الاباحة بالنسبة الى
الفرد وترجيح احدهما مرجح وفعله صلى الله عليه وسلم زيد على كلا النوعين فعلمنا زيادة فضيلة الاربع لانها اكثر
مشقة على النفس بسبب طول تقيدها في مقام الخدمة ورايناه صلى الله عليه وسلم قال انما اجرك على قدر نصبك
فحكمنا بان المراد الثاني لا واحدة ولا ثلاثا ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي اربعا بتسليمة
فصلاها بتسليمتين لم تجزه ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره
المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تودى بالجماعة واداوها على الناس مثنى مثنى اخف وايسر
وطول القيام احب من كثرة السجود اي افضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه
المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الاثار كما في الكتاب وصححه في البدايع ونسب ما قاله الى الشافعي ووجهه
ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال افضل الصلوة طول القنوت والمراد بالقنوت
القيام بدليل ما رواه احمد وابو داود مرفوعا اي الصلوة افضل قال عليه السلام طول القيام ولان ذكره
القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل في المجتبى عنه ان كثرة الركوع والسجود افضل لقوله عليه السلام
للسايل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود والاخر اعني على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه السلام اقرب
ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض الادلة توقف الامام احمد
في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشيء وفصل الامام ابو يوسف كما في المجتبى والبدايع فقال اذا كان له ورد من
الليل بقراءة من القران فالافضل ان يكثر عدد الركعات والا فطول القيام افضل لان القيام في الاول لا يختلف
ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف ان كثرة الركعات افضل من طول القيام
لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلوة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر
على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لعجزه عما هو المقصود ولا تكون الوسيلة افضل من
المقصود واما لزومه بكثرة القراءة فلا يفيد الافضلية ايضا لان القراءة ركن زايد كما صرحوا به مع الاختلاف
في اصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود اجمعوا على ركنيتهما واصالتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة
في الفرض في ما زاد على ركعتين فترجح عدد القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلايل المتقدمة والقراءة
فرض في ركعتي الفرض اي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاولين
لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عد الواجبات
وصحح في البدايع ان محلها الركعتان الاوليان عينا في الصلوة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم

على انه

على انه لو قرأ في الاخريين فقط فانه صحيح وانه يجب عليه سجود السهو وان كان ساهيا على القولين المذكورين ففايدة الاختلاف
انما تظهر في سجود السهو فعلى ما صححه تغيير الفرض عن محله ويكون قراءته في الاخريين قضاء عن قراءته في الاوليين
وعلى قول البعض سجود ترك الواجب وقراءته في الاخريين اداء لا قضاء والا فهو سهل وما في غاية البيان من ان تعيين
القراءة في الاوليين افضل ان شاء قرأ فيهما وان شاء قرأ في الاخريين او في احدى الاوليين واحدى الاخريين ضعيف
لتصريح الجم الغفير بالوجوب في الاوليين لا بانه فضيلة وانما كانت فرضا في ركعتين لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القران وهو لا يقتضي التكرار فكان موداه افتراضها في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فكان ايجاب
القراءة فيها ايجابا فيهما دلالة واما قوله عليه السلام في حديث المسيء صلوته ثم اقرأ ما تيسر معك من القران
ثم قال في اخره ثم افعل ذلك في صلوتك كلها فلا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بظني وانما لم تكن القراءة
في الاخريين واجبة في الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامر المذكور المقتضي للوجوب لوجود
صارف له عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن ابي شيبة عن علي وابن مسعود فقال اقرأ في الاوليين
وسبح في الاخريين لكن ذكر المحقق في فتح القدير انه لا يعلم صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلافه
والا فالاختلاف ظاهر في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه والاحوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب في الاخريين
انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الاخريين وجوبا لا تعيين الفاتحة الذي هو رواية الحسن
فليس سوا فقط من الروايتين القنية لو قرأ في الاوليين وقرأ في الاخريين الفاتحة على قصد الثناء والدعا
لا يجزيه انتهى مع ان المنقول في التجنيس انه اذا قرأ الفاتحة في الصلوة على قصد الثناء جازت صلوته لانه وجدت
القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده وهكذا في الظهيرية ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الائمة الحلواني
ووجهه ان القراءة ليست في محلها فتغيرت بقصده كما يشير اليه تعليله في التجنيس وكل النفل
والوتر اي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام الى الثالثة
كتحريمة مبتداة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة
واما الوتر فللاحتياط كذا في الهداية زاد في فتح القدير ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان
يتعوذ في كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض
في جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتداة بل هي صلوة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع
الثاني ولا يصلي في القعدة الاولى ولا يبطل خيار بكارتها فيها الى الشفع الثاني وان اريد بالنفل ما ليس
بسنة مؤكدة لم يتم ايضا لخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة على راس
كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانه فرض للخروج من الصلوة فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها
لم يكن اوان الخروج من الصلوة فلم تبق القعدة فريضة بخلاف القراءة فانها ركن مقصود بنفسه فاذا تركه
فسدت صلوته ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع بيان لما وجب على العبد من الصلوة
بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فعبد انه تبع للكتاب
فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا اعمالكم فيلزم منه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل العود
بالتجزي لا يكون الا بالاتمام ولان الموجب وقع قربة بدليل انه لو مات بعد القدر المودى يصير مثابا وقد اتفق اصحابنا
على لزوم القضاء في افساد الصلوة والصوم سوا كان بعذر كالحيض في خلالهما او بغير عذر وانه يحل الافساد لعذر
فيهما وانه لا يحل الافساد في الصلوة لغير عذر واختلفوا في اباحته في الصوم لغير عذر ففي ظاهر الرواية لا يباح وفي
رواية المنتقى يباح كما سياتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لا زما له اذا شرع في وقت مكروه وهو
ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاؤه بخلاف الصوم اذا شرع فيه في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد
وسياتي الفرق ان شاء الله تعالى في الصوم البدايع وعندنا الافضل ان يقطعها وان اتم فقد اساء ولا قضاء عليه

للعمل

لانه اداها كما وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي ان يكون القطع واجبا لو رجاء عن المكروه تحريما والا فليس ابطال
لانه ابطال لعبودية على وجه اكمل فلا يعد ابطالا ولو قضاه في وقت مكروه اجزاه لانها وجبت ناقصة واداها
كما وجبت فيجزيه كما لو اتمها في ذلك الوقت اطلق الشروع فانصرف الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما
لو شرع في صلوة اي متطوعا او في صلوة امراة او جنب او محدث كما في البدايع وانصرف الى القصدي فالشروع
في الصلوة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيرة الافتتاح او بالقيام الى الشفع
الثاني بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسري الى الاول لما تقدم
ان كل شفع منه صلوة على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز ويفسد الشفع الاول
لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها
كذا في البدايع ثم هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن اصل النفلية ولهذا لو اقتدى متطوعا
بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى تطوعا اخر ذكر في الاصل
انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وذكر في زيادات الزيادات انه لا ينوب
كما في البدايع ايضا واما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية اداء النفل بعد النذر افضل من ادائه
بدون النذر ثم نقل انه لو اراد ان يصلي نوافل قيل ينذرها ثم يصليها وقيل يصليها كما هي انتهى ويشكل
عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو صريح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي
على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال ينذرها وان كانت
تصير واجبة بالشروع ان الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب بخلاف النفل والاحسن
عند العبد الضعيف انه لا ينذرها فرارا عن عهدة النهي بيقين ثم المنذور قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء
به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيخرج عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح
من اكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضوء لكل صلوة وكذا لو نذر
سجدة التلاوة خلافا لما في القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه
واجب كعيادة المريض وتشييع الجنازة قال في البدايع ومن شرائطه ان يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر
بعيادة المريض وتشييع الجنازة والوضوء والاغتسال ودخول المسجد ومس المصحف والاذان وبناء الرباطات
والمساجد وغير ذلك وان كانت قربا لانها غير مقصودة فلو قال لله علي ان اصلي او اصلي صلوة او علي صلوة
لزمه ركعتان وكذا لو قال لله علي ان اصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية ولو نذر صلوات شهر فعليه صلوات
شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب اربعا ولو نذر ان يصلي ركعة لزمه ركعتان
او ثلاث فاربع لان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند ابي يوسف
وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس ولو نذر ان يصلي الظهر ثمانيا او ان يزكي النصاب عشرة او حجة
الاسلام مرتين لا يلزمه الزايد لانه التزام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلوة بغير وضوء لانها
ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير قراءة عبادة كصلوة المأموم او الامي وبغير ثوب لفاقده والظاهر
ان مراده بغير وضوء بغير طهارة اصلا يحوز لانا للخاص عن العام لكون المشروع الاصلي في مسئلة هو الخاص والا
فالصلوة بغير وضوء مشروعة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء وينبغي ان يلزمه النذر بالصلوة بغير طهارة على قول ابي يوسف
كما قال به بغير وضوء انه يقول بالشروع فيها كما تقدم الطاهرين كما عرف وكانه لندرته لم يتعرض عليه شرح المجمع
للمصنف لو قال صلوة بطهارة يلزمه بطهارة اتفاقا واما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط
كما في الظهيرية واختار المحققون انه ان كان معلقا على شرط يريد كونه لجلب منفعة او دفع مضرة كان شفى ط
الله مريضي او مات عدوي فلله علي صوم او صلوة او صدقة لا يخرجه الا فعل عينه وان كان معلقا على شرط لا يريده

ادعيا اقانا بانه بزاده بسورا ... المختار لا باين

كونه

كونه كان دخلت الدار او كلمت فلانا كان مخيرا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان ابا حنيفة
رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط
بخلاف المضاف كان نذر ان يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لمحمد والفرق ان المعلق لا ينعقد
سببا في الحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في الحال كما عرف في الاصول واوضحناه في لب الاصول ولو عين
مكانا فصلى فيما هو اشرف منه او دونه جاز خلافا لزفر في الثاني وذكر في المعنى ان اقوى الاماكن المسجد الحرام
ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحي ثم البيت وذكر في الغاية بعد
مسجد بيت المقدس مسجد قبا ثم الاقدم فالاقدم ثم الاعظم وذكر النووي ان هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي
صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس افضل
من الصلوة في تلك الزيادة الا ان يكون هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشريفا له وهي كانت من قبل ان
تجعل منه ... في المنية للصدر الشهيد مريض قال ان شفاني الله تعالى علي ان اقوم فاصلي ركعة فلله
على ان اتصدق بدرهم هكذا الى اربعة دراهم فقدر على اربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم
انتهى ووجهه انه لزمه بالركعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة اربعة فالجملة عشرة
دراهم القنية اوجب على نفسه صلوة في وقت بعينه تتعين ولو نوى بقضيها كالصوم ولو نذر ان يصلي اربعا
بتسليمة يصلي في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثانية انتهى وقضى ركعتين لو نوى اربعا وافسده
بعد القعود الاول او قبله يعني يلزمه الشفع الثاني اذا افسده بعد القعود الاول والشروع في الثاني او الشفع
الاول فقط ان افسده قبل القعود بناء على انه لا يلزمه بتحريمة النفل اكثر من ركعتين وان نوى اكثر منهما وهو ظاهر
الرواية عن اصحابنا الا بعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع ابي يوسف الى قولهما فهو باتفاقهم لان الوجوب بسبب
الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا يلزم الزيادة بلا ضرورة وقيد بقوله نوى
اربعا لانه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه الا ركعتان اتفاقا وقيد بالشروع لانه لو نذر صلوة ونوى اربعا
لزمه اربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا واطلق في النفل فشمل السنة
المؤكدة كسنة الظهر فلا تجب بالشروع فيها الا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن اصحابنا لانها
نفل وعلى قول ابي يوسف يقضي اربعا في التطوع ففي السنة اولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة
لانها صلوة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو اخبر الشفيع بالبيع فانتقل الى الشفع الثاني
لا تبطل شفعته وكذا المخيرة وتمنع صحة الخلوة ونحو ذلك كما في فتح القدير والتبيين والبدايع الا انه على هذه الاحكام
ينبغي ان تختص بقول ابي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي ان هذه الاحكام
مسلمة عند اهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول ابي يوسف ونقل صاحب النصاب على انه الاصح حيث
قال وان قطع سنة الظهر على راس الركعتين او الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه
بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقيد بقولنا الا لعارض الاقتداء لان المتطوع لو اقتدى بمصلي الظهر ثم
قطعها فانه يقضي اربعا سواء اقتدى به في اولها او في القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء التزم صلوة الامام وهي اربع
كذا في البدايع وقيد بقوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وافسدها لزمه اربع ركعات على
الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح المنية بحثا وهو منقول في البدايع كما سلف فقولهم ان كل شفع في النفل
صلوة على حدة يقيد بما اذا قعد على راس الركعتين والا فالكل صلوة واحدة بمنزلة الفرض فاذا افسده لزمه الكل
او لم يقرأ فيهن شيئا او قرأ في الاوليين او الاخريين اي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من
المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند ابي يوسف
لان القراءة ركن زايد الا ترى ان للصلوة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه

فلا تبطل التحريمة وعند محمد رحمه الله فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض
في كل من الركعتين وكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في احدهما واذا فسدت الافعال لم
تبق التحريمة لانها تنعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام ابي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك القراءة
فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريمة فصح
الشروع في الشفع الثاني لان القياس ما قاله محمد لكن فساده بتركها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد
فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انا عرفنا
فساده بدليل اجتهادي غير موجب على اليقين بل يجوز ان الصحيح قوله غير انا عرفنا صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم نحكم ببطلان التحريمة الثابتة بيقين بالشك واذا عرف هذا
فنقول اذا ترك القراءة في الاربع فقضى الركعتين الاوليين فقط عندهما لبطلان التحريمة خلافا لابي يوسف
لبقائها عنده فيقضي الشفعين واذا ترك القراءة في الاخريين فقد افسدهما فقط فيلزمه قضاؤهما اجماعا
واذا ترك القراءة في الاوليين فقط لزمه قضاؤهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني
عندهما حتى لو قهقه فيه لا ينتقض طهارته وعند ابي يوسف فقد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه واشار
المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث اخرى ايضا فيصير المسائل ستا من الثمانية احدها لو قرأ في الاوليين
واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين اجماعا ثانيها لو قرأ في الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين
اجماعا ثالثها لو قرأ في احدى الاخريين لا غير لزمه قضاء الاوليين عندهما وعند ابي يوسف يقضي اربعا وقد
قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يقعد بينهما فقوله او قرأ في الاوليين مقيد بما اذا
قعد على رأس الركعتين والا فعليه قضاء الاربع كما في العناية البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر
التشهد فاما اذا لم يقعد فسدت صلوته عند محمد بترك القعدة فلا يتأتى هذه التفريعات عنده انتهى تنوير
ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة
او ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا ترك في الركعة الاولى او ترك في الثا نية
والسادسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا قرأ في الثالثة او قرأ في الرابعة فالمسائل التي يجب فيها ركعتان
تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكنها في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم
فيها ركعتان وست منها يلزم فيها اربع اشار اليها واربعا لو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين
على قول ابي حنيفة وابي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما كما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه
قضاء الاوليين لا غير لان التحريمة قد ارتفعت عنده قال في الهداية وقد انكر ابو يوسف هذه الرواية عنه
وقال رويت لك عن ابي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال فخر الاسلام
واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل ان يكون ما حكى ابو يوسف من قول ابي حنيفة قياسا وما ذكر محمد استحسانا
ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير
ان ما رواه محمد محفوظا بعد الرواية عن ابي حنيفة فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع نص محمد في الاصول بان
تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذ الان متجاحدا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن ابي يوسف من
مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فلم يكن الثنا على انه روايته بل تفريع صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو
مشكل انتهى وما ذكرناه عن قاضي خان ارتفع الاشكال المتقدم لحمله بالاتفاق بعد الرواية فانه لم يثبت الا بالسماع لمحمد من ابي
حنيفة لا بواسطة ابي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام كان ابو يوسف يتوقع
من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب اي الجامع الصغير واسنده عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
فلما عرض على ابي يوسف استحسنه وقال ابو يوسف حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال

حفظتها

حفظتها ونسي ثلث مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكرها العلامة السراج الهندي
في شرح المغني فقال الاولى مسئلة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس فصلى
حتى خرج وقت الظهر قال ابو يوسف انما رويت لك حتى يخرج وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا
اعتق ثم اجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز
نكاحها الا ان تكون حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها لكن لا يقربها زوجها حتى تضع
الحمل الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفى احدهما بطل الدم كله عند ابي حنيفة وقالا يدفع ربعه الى شريكه
او يفديه بربع الدية وقال ابو يوسف انما حكيت لك عن ابي حنيفة قولنا وانما الخلاف الذي رويته في عبد قتل
مولاه وله ابنان فعفى احدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع ابي يوسف في الاولى
السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد ان الميت كان اعتقه في صحته وادعى رجل على
الميت الف درهم وقيمة العبد الف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر فاذا اداها الغريم بدينه
وقال ابو يوسف انما رويت لك ما دام يسعى في قيمته انه عبد انتهى واشار المحرر بهذه المسئلة الى مسئلة
اخرى تمام الثمانية وهي ما اذا قرأ في احدى الاوليين لا غير فانه يلزمه قضاء اربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي
التحقيق على اشارة الى خمسة اخرى فيها يلزم الاربع ست تمام الخمسة عشر فان مسئلة الكتاب اعني
ما اذا قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين صادقة باربع صور لان احدى الاوليين صادقة بصورتين ما اذا
قرأ في الاولى فقط او في الثانية فقط واحدى الاخريين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الثالثة فقط او
في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في احدى الاوليين لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط او في الثا نية
فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية مجملة وقال فعليك بتمييز
كل منها خالية بالتفتيش في الاقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة معزوة ولله الحمد والمنة
البدائع ولو كان تخلف رجل اقتدى به في تحريمة حكم امامه بفساد ما يفسد امامه لان صلوة المقتدي متعلقة بصلوة
الامام صحة وفسادا ولو تكلم المقتدي وقد اتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه قضاء الاوليين فقط
لانه لم يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة فلا شيء عليه واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم
المقتدي لم يذكر في الاصل وذكر عصام انه عليه قضاء اربع وخصصه ابو المعين بقوله اما عند محمد فلا يلزمه قضاء
الاخيرين لا غير انتهى المحيط ولو اقتدى به في الاخريين وصلاهما مع الامام فقضى الاوليين لانه بالاقتداء
التزم ما التزم الامام ولا يصلي بعد صلوة مثلها هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير
وغاية البيان اثرا عن عمر رضي الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلوة مثلها وهذا الحديث مخصوص منه
البعض لانه يصلي سنة الفجر بعد الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر اربعا ثم يصلي الفرض اربعا وكذا يصلي
الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يكن اجراؤه على العموم وجب حمله على اخص الخصوص
كما هو الحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد منه ان لا يصلي بعد الظهر نافلة
ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة يعني لا تصلى النافلة كذلك حتى لا تكون مثلا للفرض بل يقرأ في جميع ركعات
النفل قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد او على النهي عن قضاء الفرائض
مخافة الخلل في المؤدي كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للاول بما في ابي داود عن سليمان بن
يسار قال اتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون فقلت الا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلوة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ حدثنا نافع ان رجلا سأل ابن عمر
فقال اني اصلي في بيتي ثم ادرك الصلوة مع الامام افاصلي معه فقال ابن عمر نعم فقال ايهما اجعل صلوتي فقال ابن
عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل ايتهما شاء فهذا من ابن عمر دليل على ان الذي روي عن سليمان بن يسار عنه

اما اراد كلتا بما على وجه الفرض او اذا صلى في جماعة فلا بعيد وفيه تقوية لقول الشافعية انتهى فالحاصل ان تكرار الصلوة
ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئة الاولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد
صلوة الصبح والعصر والا فان كان لخلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا اما بترك واجب او بارتكاب مكروه
فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناوله النهي وان كان ذلك الخلل غير
محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه   قال في الفتاوى ولو لم يفته شيء من الصلوات واحب ان يقضي جميع الصلوات
التي صلاها منذ ادرك لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما
حكي عن ابي حنيفة انه قضى صلوة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات انتهى
وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه من الغد
الا نعيد صلوة الامس فقال ان الله نهاكم عن الربوا ايقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان
ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا ينبغي   ويتنفل قاعدا مع قدرته على
القيام ابتداء وبناء   بيان ايضا لما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام
وقد حكي فيه اجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي
كثيرا من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا
فله نصف اجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام
واما اذا صلى صلوة مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما واما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام
ويأثم ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا لعجزه او مضطجعا لعجزه فثوابه كثوابه انتهى وتعقبه الاكمل في شرح المشارق   ارق
بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما اي مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن حمله على النفل مع القدرة
اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية   النهاية انعقد الاجماع على ان صلوة القاعد
لعذر بغير عجز عن القيام مساوية لصلوة القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن
بعضهم انه على النصف من صلوة القائم مع العذر وعليه حمل الحديث فلا اجماع الا ان يريد به اجماع
ائمتنا وذكر في المجتبى بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلوته قاعدا افضل من   ع
صلوة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى والحق ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية
وقد عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشريفا
له صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال حدثت ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال صلوة الرجل قاعدا نصف الصلوة قال فاتيته فوجدته يصلي جالسا فوضعت يدي على رأسه فقال
ما لك يا عبد الله بن عمرو قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلوة الرجل قاعدا على نصف الصلوة وانت
تصلي قاعدا قال اجل ولكني لست كاحد منكم انتهى واطلق في التنفل فشمل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر
قاضي خان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز اداؤها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز اداؤها
قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيد دونها انتهى وقد نقلناه
في سنة الفجر موضحا عن رواية الحسن وقد صححه حسام الدين ثم قال والصحيح انه لا يستحب في التراويح
لمخالفة التوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتداء واما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير
عذر فهو قول ابي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر وله
انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحت بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام
لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلوة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزم الا بالشرط وعند البعض يلزمه
القيام لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله وانما اوجبها الله تعالى اوجبها قائما والصحيح الاول كالتتابع

في الصوم

في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجح الثاني في فتح القدير بحثا بان التزامه عبارة عن القيام والقراءة الى اخرها فهو
الركن الاصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه مقيدا بكونه شرع قائما
ثم قعد الا انه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عائشة انه كان يستفتح
التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى اذا بقي عشر آيات او نحوها قام الى اخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية
وذكر في التجنيس ان الافضل ان يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائما ثم
ركع جاز وان لم يستو قائما وركع لا يجزيه لانه لا يكون ركوعا قائما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي
على الضعيف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بين هذا وبين قوله ببطلان صلوة المريض اذا قدر
على القيام في اثناء صلوته ان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه امتثل وهو قادر عليه ثم جاز تركه شرعا
بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقدت الا للقعود وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية
القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة او النهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا
سواء كان بعذر او بغيره واما حالة القراءة فعن ابي حنيفة تخييره بين القعود والتربيع والاحتباء ونقله الكرخي عن
محمد عن ابي يوسف يحتبي وعنه يتربع ثم قال ابو يوسف محل التعذر عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن
زفر انه يقعد في جميع الصلوة كما في التشهد قال الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه
المعهود شرعا في الصلوة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اخر العمر كان محتبيا ولانه يكون اكثر توجيها لاعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام
انتهى وتفسير الاحتباء ان ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن ابي حنيفة
فيه ثلاث روايات [illegible] قال الافتاء على احدى الروايات والحاجة الى ان تضاف الى زفر [illegible] وقيد
بالتنفل قاعدا لان التنفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو مستثنى [illegible]
ايضا في التنفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي   وراكبا خارج
المصر مؤميا الى اي جهة توجهت دابته   اي يتنفل راكبا لحديث الصحيح عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفض السجدة من الركعتين اطلقه فشمل ما اذا
كان مسافرا او مقيما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية وما اذا قدر على النزول او لا وقيد بخارج
المصر لانه لا يجوز التنفل عليها في المصر وقال ابو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة
واختلفوا في حد خارج المصر والاصح انه يجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وفيها
واشار بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى انه [illegible] عليها ما اذا كانت واقفة او سائرة
بنفسها اما اذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلوة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط
استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جازت الصلوة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان
والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج والى انه لا يشترط
طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج او على الركابين او الدابة لان فيها ضرورة
فسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بانه الاصح   الخلاصة بانه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلله في البدائع   بع
بانه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان اولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب
بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمنذور وما لزمه بالشروع والافساد وصلوة الجنازة والسجدة التي
تليت على الارض لعدم لزوم الحرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا لم يستطع النزول كما في الظهيرية وغيرها
ومن الاعذار ان يخاف اللص او السبع على نفسه او ماله او لم يقف له رفقاؤه وكذا اذا كانت الدابة جموحا
لا يقدر على ركوبها الا بمعين وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط ان يكون بحال

يجب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار العجز
هنا انما هو على قولهما لما عرف ان ابا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير فتاوى قاضي خان والظهيرية الرجل اذا حمل امرأة
من القرية الى المصر كان لها ان تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر
منه انها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بمحرمها او زوجها فانه لا يجب عليها ذلك
ويجوز لها صلوة الفرض على الدابة لان ابا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية
المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه يجوز صلوتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم
المحرم معها متفرع على قولهما فقط ولم ار حكم ما اذا كان الكامع امرأته او امة كما وقع للفقير مع امه في سفر
الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب انه يجوز للرجل المعادل لها ان يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة اذا
كانت لا تتمكن من النزول وحده بميل المحمل بنزوله وحده وينبغي ان يكون له ذلك كما لا يخفى واطلق في الدابة فشمل
جميع الدواب وقيد به لانه لا تجوز صلوة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى واطلق في النفل فشمل السنن المؤكدة قال
في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من سائرها انتهى بل روي عنه انها
واجبة وعلى هذا الوتر على قولهما لما اسلفناه وقدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينهما واطلق في الركوب خارج
المصر فشمل ما اذا كان خارجه ابتداء وانتهاء او ابتداء فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر
ثم دخل المصر ثم على الدابة قال كثير من اصحابنا يتم راكبا على الارض انتهى الظهيرية واذا صلى على الدابة
في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان يصلي على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا ان يكون المحمل على عيدان على
الارض اما الصلوة على العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة تجوز في حالة
العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلوة على السرير انتهى
وهذا كله في الفرض اما في النفل فيجوز على المحمل والعجلة مطلقا كما لا يخفى الخلاصة وكيفية الصلوة على الدابة
ان يصلي بالايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع راسه على شيء سائرة او واقفة دابته ويصلون
فرادى فان صلوا بجماعة فصلوة الامام تامة وصلوة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض بجنب البعض انتهى
الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقتدى احدهما بالاخر في التطوع اجزاهما وعلى هذا الاشكال اذا كانا في شق واحد
واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان احد الشقين مربوطا بالاخر يجوز وان لم يكن مربوطا لا يجوز
وقال بعضهم يجوز كيف ما كان اذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الارض انتهى منية المصلي ولو سجد على شيء
وضع عنده او على سرجه لا يجوز لان الصلوة على الدابة شرعت بالايماء انتهى وينبغي حمله على ما اذا لم يكن بحيث
يخفض راسه والا فهو حينئذ كصلوة المريض ان لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض راسه اجزأ
لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه كذا في الهداية وغيرها وبنى بنزوله لا بعكسه
اي اذا افتتح النفل راكبا ثم نزل بنى ولا يبني اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود
لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير
عذر وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذا في الهداية
وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الخانية ان المصلي اذا ركب الدابة فسدت
صلوته ورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بانه ممنوع لانه لو
رفع المصلي ووضع على السرج لا يبني مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية
انتهى واورد في النهاية ان القول بالبناء في ما اذا نزل يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز
كالمريض اذا صلى بعض صلوته بالايماء ثم قدر على الاركان لا يجوز له البناء تجويزا لها تلتنا واجاب بان الايماء
من المريض دون الايماء من الراكب لان الايماء من المريض بدل عن الاركان والايماء من الراكب ليس بدلا عنها الا البدل

حج المصنف

في العبادات اسم لما يعمل اليد عند عجز غيره والمريض العاجز مرخص عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها والراكب لم يعجز
الركوب عن الاركان لانه يمكنه الانتصاب على الركاب فيكون ذلك منه قياما وكذلك يمكنه ان يخر راكعا
وساجدا او مع هذا اطلق الشارع في الايماء فلا يكون الايماء بدلا فكان قويا في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على
الضعيف وفرق في المحيط بوجه اخر وهو ان في المريض ليس له ان يفتتح الصلوة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود
فلذلك اذا قدر على ذلك في خلال صلوته لا يبني اما الراكب فله ان يفتتح الصلوة بالايماء على الدابة مع القدرة
على النزول لا يمنعه من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبني في المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتتحها بالايماء على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية بالتطوع
وذكر الامام الاسبيجابي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلوته انما كان في المكتوبة ولا رواية عنهم
في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل ايضا في التطوع فحينئذ لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه
يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بينا انتهى وسن في رمضان عشرون ركعة بعشر تسليمات
بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بجلسة بعد كل اربعة بقدرها بيان لصلوة التراويح وانما لم
يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة لكثرة شعبها واختصاصها باحكام ليست لسائر السنن والنوافل
وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع ترويحة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات
المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية
وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن ابي حنيفة انها سنة وذكر
في الاختيار ان ابا يوسف سأل ابا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم
يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن اصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينافيه قول القدوري
انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه
دلالة على ان التراويح مستحبة كذا في العناية شرح منية المصلي وحكى غير واحد الاجماع على سنيتها
وقد ثبتها رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها واقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على
امته كما ثبت ذلك في الصحيح وغيره ثم وقعت المواظبة عليها في اثناء خلافة عمر رضي الله عنه ووافقه على ذلك
عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال الناس من ذلك الصدر الى يومنا هذا
على اقامتها من غير نكير وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين
عضوا عليها بالنواجذ كما رواه ابو داود اطلقه فشمل الرجال والنساء كما صرح به في الخانية والظهيرية
وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون
في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر المحقق في فتح القدير
ما حاصله ان الدليل يقتضي ان تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان يكتب
علينا والباقي مستحبا وقد ثبت ان ذلك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة فاذن يكون
المسنون على اصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشرين ان
السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل
انتهى واراد بالعشرين ان تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على راس كل ركعتين فلو صلى الامام اربعا بتسليمة
ولم يقعد في الثانية فاظهر الروايتين عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة او تسليمتين
قال ابو الليث تنوب عن تسليمتين وقال ابو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية
المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على راس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة منية المصلي اذا
شكوا انهم صلوا تسع تسليمات او عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمة اخرى فرادى ولو سلم الامام

بين

علي راس ركعة سابعا اي الشفع الاول ثم يصلي ما بقي علي وجهها قال مشايخ بخارا يقضي الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند
عليه قضاء الكل ويفيد انه لو لم يفعل بعد الحلال المذكور شيئا مما يفسد الصلوة من اكل او شرب او كلام اما اذا فعل
شيئا من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والخلاصة وغيرهما وفي المحيط لو صلي التراويح كلها
بتسليمة واحدة وقد قعد علي راس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلوة ولم يخل بشيء من الاركان
الا انه جمع المتفرق واستدام التحريمة فكان اولي بالجواز لانه اشق واتعب للبدن انتهي وظاهره انه لا يكره
وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفي ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة علي
ثمان في مطلق التطوع ليلا فلان يكره هنا اولي ولهذا نقل العلامة الحلبي انه في النصاب وخزانة الفتاوي
الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره فلو لم يقعد الا في اخرها فقد علمت ان الصحيح انه تجزيه عن تسليمة واحدة فهي لو
علي الركعة بتسليمة فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعده بيان لوقتها وفيه ثلاثة اقوال الاول ما اختاره
اسمعيل الزاهد وجماعة من مشايخ بخارا ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم
ار من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارا ان وقتها ما بين العشاء الي الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية
البيان بان الحديث ورد كذلك وكان ابي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه
في الكافي الي الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط انها سنت بعد العشاء فكانت تبعا للعشاء وثمرة
الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلي القول الاول هي صلوة التراويح وعلي الاخيرين لا وفيما اذا صلاها
بعد الوتر فعلي الثاني لا وعلي الثالث نعم هي صلوة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة او ترويحتان ولو اشتغل
بها يفوته الوتر بالجماعة فعلي الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاته من التراويح وعلي الثاني يشتغل بالترويحة
الفائتة لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي ان يكون الثالث كالثاني كما لا يخفي ولو فاته
ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فمتابعة الامام اولي وقد اختلفوا فيما لو تذكروا تسليمة بعد
الوتر فقيل لا يصلونها بجماعة وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي ان يكون متفرعا علي القول الثاني والثالث
فتاوي قاضي خان ويستحب تاخير التراويح الي ثلث الليل والافضل استيعاب اكثر الليل بالتراويح فان اخروها
الي ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا باس به واذا فاتت التراويح لا تقضي بجماعة والاصح انها لا تقضي اصلا فان
قضاها وحده كانت نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسنت بيان لكون الجماعة
سنة فيها وفيها ثلاثة اقوال الاول ما اختاره المصنف انها سنة علي الاعيان حتي ان من صلي التراويح منفردا
فقد اساء لترك السنة وان صليت في المسجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لفعله صلي الله عليه السلام اياها
بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب ان يصلي التراويح في بيته الا
ان يكون فقيها عظيما يقتدي به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستندا الي الحديث
افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن ابي يوسف كما في الكافي الثالث ما صحح في المحيط والخانية
واختاره في الهداية وهو قول اكثر المشايخ علي ما في الذخيرة وقول الجمهور علي ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة علي
الكفاية حتي لو ترك اهل المسجد كلهم الجماعة فقد اساءوا واثموا وان اقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها
افراد الناس وصلي في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الصحابة يروي عنهم التخلف كابن عمر علي ما رواه الطحاوي والجواب
عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثني من الحديث لفعله صلي الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين
بعده اذ لا يختار المفضول وجمعهم عليه واما من تخلف من الصحابة فاما لعذر او لانه افضل في اجتهاده وهو معارض
بما هو اولي منه وهو اتفاق الجم الغفير علي خلافه فالحاصل ان القول الاول والثالث اتفقا علي افضليتها وانما الكلام
في الاساءة بالترك من البعض واطلق المصنف في الجماعة ولم يقيدها بالمسجد لما في الكافي والفتح ان المصلي لها
في بيته فضيلة والجماعة في المسجد فضيلة اخري فهو حاز احدي الفضيلتين وترك الفضيلة الاخري انتهي

اذا صلي الترويحة الواحدة امامان كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة يؤديها امام واحد
امام يصلي التراويح في مسجدين في كل مسجد علي وجه الكمال لا يجوز لانه لا يتكرر ولو اقتدي بالامام في التراويح
وهو قد صلي مرة لا باس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم ارادوا ان يصلوا
ثانيا يصلون فرادي انتهي وقوله والختم مرة معطوف علي عشرين بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف
والجمهور علي ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها
ليلة القدر ومرتين فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة افضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان
الافضل ان يقرا فيها مقدار ما لا يؤدي الي تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع افضل من تطويل القراءة المجتبي
والمتاخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث ايات قصار او اية طويلة حتي لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا
حسن فان الحسن روي عن ابي حنيفة انه ان قرا في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث ايات فقد احسن ولم يسئ
هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها انتهي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم
اختاروا قراءة سورة الفيل الي اخر القران وهذا حسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها
فيتفرغ للتدبر والتفكر انتهي وصرح في الهداية بان اكثر المشايخ علي ان السنة فيها الختم مختار النوازل بانه
يقرا في كل ركعة عشر ايات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة
وجميع ايات القران ستة الاف انتهي ونص في الخانية علي انه الصحيح فتح القدير وغيره واذا كان امام مسجد حيه
لا يختم فله ان يترك الي غيره فالحاصل ان المصحح في المذهب ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه اذا لزم
منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر اختيار الاخف علي القوم كما تفعله الائمة
في زماننا من بدايتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولي وبقراءة سورة الاخلاص في الثانية الي ان تكون قراءتهم
في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة
الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه
قد اعتاد بعض الائمة من فعلها علي هذا الوجه منكرات من نقر القراءة وعدم الطمانينة في الركوع والسجود
وفيما بينهما وفيما بين السجدتين مع اشتمالها علي ترك سنن من ترك الثناء والتعوذ والبسملة في اول كل شفع
وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روي عن
ابي حنيفة فان فضل البعض علي البعض في القراءة لا باس به اما التسليمة الواحدة ان فضل الثانية علي الاولي لا شك
انه لا يستحب وان فضل الاولي علي الثانية علي الخلاف في الفرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح اذا علم ان
الزيادة علي قدر التشهد لا تثقل ياتي بالدعوات وان علم انها تثقل يقتصر علي الصلوات لان الصلوات فرض
عند الشافعي فيحتاط انتهي وعلله في فتح القدير بان الصلوة فرض او سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسبيحات
انتهي وقوله بجلسة متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لا سنة وصرح في الهداية
باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة علي خمس
تسليمات وليس بصحيح انتهي الكافي والاستراحة علي خمس تسليمات تكره عند الجمهور لانه خلاف عمل اهل الحرمين
انتهي ذكر العلامة الحلبي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة علي راس سائر الاشفاع كما هو
شان اكثر ائمة زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق اولي انتهي ولا يخفي ما فيه لان الاستراحة لم توجد
اصلا في مسئلة الكافي الا علي خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تاليف
له خاص بالتراويح الاستراحة علي خمس تسليمات لا تستحب علي قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند
تمام الترويحة وهي خمس ترويحات انتهي بخلاف فعل الائمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن تامة فكيف
تكون مكروهة بالاولي وقد قالوا انهم مخيرون في حالة الجلوس ان شاءوا سبحوا وان شاءوا قرءوا القران وان شاءوا

صلوا الاربع ركعات فرادى وان شاوا قعدوا ساكتين واهل مكة يطوفون اسبوعا ويصلون ركعتين واهل المدينة
يصلون اربع ركعات فرادى وبهذا اعلم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله جلسة لكان اولى
الخانية يكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا اراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلوة
والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى انتهى ويوتر بجماعة في رمضان فقط
اي على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واختلفوا في الافضل ففي الخانية الصحيح ان اداء
الوتر بجماعة في رمضان افضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر النهاية اختار علماونا ان يوتر في منزله
لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان
وابي بن كعب كان لا يؤمهم انتهى ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان اوتر بهم ثم بين العذر
في تاخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة
في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيده في الكافي بان يكون على سبيل التداعي اما لو
اقتدى واحد بواحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلف فيه وان اقتدى اربعة بواحد كره
اتفاقا انتهى القنية صلى العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم ان يصلوا
التراويح جماعة لانها تبع للجماعة ولو لم يصل التراويح مع الامام فله ان يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح
مع غيره له ان يصلي الوتر معه هو الصحيح انتهى ومن ارام الزيادة على ما ذكرناه من احكام التراويح فعليه بمولف خاص بها

حقيقة بهذا الباب مسايل شتى تتعلق بالفرايض في الاداء الكامل وكله مسايل الجامع صلى ركعة
من الظهر فاقيم يتم شفعا ويقتدي لان الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
والافضاء الى السنة خصوصا اذا كانت فرضا وان النقض للاكمال اكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر
للجمعة وكمن اصاب جبهته شوك في سجوده فرفع ثم وضع لم يجعل سجدتين وللجماعة مزية على الصلوة منفردا بالحديث
فجاز نقض الصلوة منفردا لاحراز الجماعة ولكن بعد اداء الركعة تثبت شبهة الفراغ عن صلوته منفردا فان ثبتت شبهته
لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فينتقل ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها اخرى
ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احراز الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة اخرى اليها اذ التطوع شرع شفعا
لا وترا وحتى امكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال احدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يضم ركعة اخرى صيانة
للمودى عن البطلان وهو صريح في ان من صلى ركعة فقطعها باطلة لا انها صحيحة بكر وركعة كما توهمه بعض حنفية عصرنا فان تعطل للموضع
نعوذ به تكبيرة الافتتاح فلما ذاك اسير من ابطال العمل صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال
لا على سنته لانه اكمال معنى كما قدمنا والمعاني احق بالاعتبار من الصور وحين تذكر في الركوع السورة فانه يرفع لاجلها
مع انها واجبة وهو فرض لكن في رفضه اقامته على اكمل الوجوه فصار حسنا ثم انه ابطال للوصف فقط وقول بطلان
الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر
بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة واما اذا كان متمكنا من المضي لكن لم ياذن له الشرع في عدمه فلا يبطل اصلها بل يتم نفلا اذا ضم
الثانية اراد بالظهر الفرض الرباعي واراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المودن لانه لا يقطع صلوته
اذا اقام المودن وان لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين كما في غاية البيان وغيره ولو اقيمت في المسجد وهو في البيت او كان
في مسجد فاقيمت في مسجد آخر لا يقطع مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تمت بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى
بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه محل الرفض والقطع للاكمال كذا في الهداية المحيط والكافي هو الاشبه
وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا واتمامه ركعتين واختلفوا في السنة قبل الظهر او الجمعة اذا اقيمت
او خطب الامام فالصحيح انه يتمها اربعا كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتغى والمحيط ثم الشمني لانها صلوة واحدة وليس

القطع

[illegible]

القطع للاكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على راس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحثا بانه متمكن من قضا
بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على ركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب
انتهى والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على راس الركعتين ابطال وصف السنية
لا الاتباع ونقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلوة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ
في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه والمراد من الظهر الظهر المتوجب لانه لو شرع في قضاء الفوايت
ثم اقيمت لا يقطع كالنفل والمنذور كما في الغاية كذا في الخلاصة وقيد بالعود لانه لا يقطع بحكم ما لغير عذر الا انه
لو كان لعذر فانه جايز كالمراة اذا فار قدرها والمسافر اذا ندت دابته او يخاف فوت درهم من ماله بل قد يكون
واجبا كالقطع لانجاء غريق فتاوى الولوالجي المصلي اذا دعاه احد ابويه لا يجيبه ما لم يفرغ من صلوته الا
ان يستغيث به لان قطع الصلوة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف انه سيقطع من سطح او يحرقه
النار او يغرق في الماء وجب عليه ان يقطع الصلوة هذا اذا كان في الفرض فاما في النوافل اذا ناداه احد
ابويه ان علم انه في الصلوة وناداه لا باس ان لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه انتهى ومن العذر ما اذا شرع
في النفل فحضرت جنازة فخاف انه لو لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويعيدها لانه لا يتمكن من القضاء شفعا
وقطع النفل سبب للقضاء بخلاف الجنازة ما لو اجتاز بقوتها فانه لا الى خلف كذا في فتح القدير ولو صلى ثلاثا اتم
ويقتدي متطوعا الا ان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض وانما يقتدي متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت
واحد وصرح في الحاوي القدسي انه ما يودي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ثم لا يرد عليه العصر
فانه لا يقتدي بعدها لما علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا اقيد بالظهر قيد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة
ولم يقيدها بالسجدة فانه يقطعها لانه محل الرفض ويتخير ان شاء عاد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي به الدخول في صلوة
الامام كذا في الهداية المحيط الاصح انه يقطع قائما بتسليمة واحدة لان القعود مشروط للتحلل وهذا قطع
وليس بتحلل فان التحلل عن الظهر لا يكون على راس ركعتين ويكفيه تسليمة واحدة للقطع انتهى وهكذا صححه
في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاولى لم تكن قعود ختم
وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما عاد ارتفض ذلك القيام فكانه لم يقم وورد على قوله ويقتدي متطوعا
ان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان واجيب بانه انما كان الامام والقوم متطوعين اما اذا كان
الامام مفترضا والقوم متنفلون فلا لقوله عليه السلام للرجلين اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلوة قوم فصليا
معهم واجعلا صلاتكما معهم سبحة اي نافلة كذا في الكافي فان صلى ركعة من الفجر او المغرب فاقيم يقطع
ويقتدي لانه لو اضاف اليها اخرى لفاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر او شبهة في المغرب لان للاكثر
حكم الكل وشمل ما اذا قام الى الثانية ولم يقيدها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا عما اذا قيد الثانية
بالسجدة فانه لا يقطعهما ويتمهما ولا يشرع مع الامام لكراهة التنفل بعد الفجر وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية وعلله
في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث وان وافق السنة فجعلها اربعا خالف امامه وكل
ذلك بدعة فان شرع اتمها اربعا لانه احوط اذ فيه زيادة الركعة وهو افقه للسنة احق لان مخالفة الامام مشروعة
في الجملة كالمسبوق فيما يقضي والمقتدي اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع اصلا كذا في الكافي وعلله
في الهداية بان التنفل بالثلاث مكروه غاية البيان انه بدعة شرح الجامع الصغير لقاضي خان انه حرام والظاهر
ما في الهداية ويراد بالكراهة التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن البتيراء كما في غاية البيان وهو
قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على اصولنا ولو صلى مع الامام فقد شرع لا يلزمه شيء وقيل يفسد
ويقضي اربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاثا فيلزمه اربع كما لو نذر ثلاثا واذا اتمها اربعا يصلي ركعة ويقعد لانه الاولى من
الصلوة ثانية صلوته ولو تركها جازت في الاستحسان الا في القياس ولو صلى الامام اربعا ساهيا بعد ما قعد على راس

الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال ابن الفضل تفسد صلوة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع
وعلى الامام بالقيام اليها فصار كمن اوجب على نفسه اربع ركعات بالنذر ثم اقتدى فيهن بغيره لا تجوز صلوة
المقتدي كذا هنا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلوة المقتدي تعد الامام على راس الثالثة او
لم يقعد انتهى وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الا قامة
لحديث ابن ماجه من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرج الجماعة
الا البخاري عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر فقال ابو هريرة
اما هذا فقد عصى ابا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على ان الكراهة تحريمية وهو المحمل
عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى المشايخ منها ما اذا كان ينتظم به امر جماعة بان كان مؤذنا او اماما في مسجد
تتفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة للمعنى زاد في النهاية او
يكون خروجه ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا باس به مطلقا من غير تقييد بالامام والمؤذن انتهى ولا يخفى ما فيه
اذ خروجه مكروه تحريما والصلوة في مسجد حيه مندوبة فلا يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل
على تقييدها بما ذكره واطلق المصنف فشمل ما اذا اذن فيه وهو داخله او دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم
من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله سوا اذن فيه او في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير
صلوة عدم الصلوة مع الجماعة سوا خرج او كان ماكثا في المسجد من غير صلوة كما نشاهده في زماننا من بعض
الفسقة حتى لو كانت الجماعة مؤخرة لكن دخل الوقت المستحب كالصبح مثلا فخرج انسان من المسجد بعد
دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي ان لا يكره … ولم اره كله منقولا وقوله وان صلى لا اي
وان صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل ان يصلي مع الجماعة لانه قد اجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه ثانيا
والظاهر ان مراده عدم كراهة الخروج لا عدمها مطلقا لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك
الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة او واجبة ولم ار من نبه عليه واستثنى المصنف الظهر والعشا عند
الشروع في الاقامة فانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلوة مع الجماعة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا والتنفل بعدهما غير
المطلوبين ليس بمكروه واما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما واما في المغرب فلانه لو تنفل
بالثلاث او مخالفة الامام ان اتمها اربعا والاربع بعدها مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا
صلوة اما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة واما في موضع يكره التنفل فقد ذكر في المحيط انه في العصر والمغرب
والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها فان مكث ولم يدخل معهم يكره لان مخالفة الجماعة وزر عظيم انتهى
ومن خاف فوت الفجر ان ادى سنته ائتم وتركها والا لا لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه السلام م
ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وقد اسلفنا ما قدمناه … بالاحاديث المتقدمة … بعد الامكان
وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين احرز افضلهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة وان ورد الوعد
فيها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة اعظم لانها مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية والذاتية اقوى
وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه ياتي بالسنة وظاهر ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف
ان تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا ياتي بالسنة الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام وصححه في البدايع
لان للاكثر حكم الكل فكان الكل قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه ياتي بها عندهما خلافا لمحمد لان ادراك
القعدة عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين اتمام الفعل ان لم يخف
فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله ائتم واتمام الترك ان خاف فوت الجماعة فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل
الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعها ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضا بعد الفجر
وهو مردود من وجهين احدهما ما ذكره الامام السرخسي رحمه الله ان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى مما يجب بالنذر

وقد نص محمد

وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ما ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ
انكروا عليه ذلك لان هذا امر بافتتاح الصلوة على قصد ان يقطع ولا يتم وانه غير مستحسن شرعا قيد تركه
المصنف في قوله والا لا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه فان لم يجد فينبغي ان لا يصلي السنة
لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على احد القولين كما في المحيط ولو صلاهما
في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف
المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كمكان واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل انتهى فالحاصل
ان حكم المصلي نافلة او سنة لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض او بعده فان كان الاول لا يخلو اما
ان يكون وقت اقامة المؤذن او قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان ياتي بها في اي موضع اراد من المسجد او غيره
الا في الطريق كما قدمنا وان كان وقت اقامة المؤذن ففي البدايع اذا دخل المسجد للصلوة وقد كان المؤذن اخذ
في الاقامة يكره له التطوع سوا كان ركعتي الفجر او غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلوة الجماعة وقد قال النبي صلى الله
عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم انتهى وبحث فيه العلامة الحلبي بان هذا الظن
يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلوة من الاصل في المؤذن
ياخذ في الاقامة ايكره ان يتطوع قال نعم الا ركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال هو محمول على ما اذا
انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فياتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سوا وصل الى الامام بعد شروعه او
قبله في الاقامة كما ذكره فخر الاسلام انتهى يعني فما في البدايع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد
له ما في الحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا اخذ المؤذن في الاقامة الا ركعتي الفجر انتهى الا انه قد يقال ان ما يوقع
في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره
وان كان الثاني فيكره له ان يشتغل بنفل او سنة مؤكدة الا سنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن ان
ياتي بها في بيته او عند باب المسجد وان لم يمكنه ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا فخلف الاسطوانة ونحو ذلك
او في اخر المسجد بعيدا عن الصفوف في ناحية منه ويكره في موضعين الاول ان يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة
بض الثاني ان يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول اشد كراهة من الثاني واما السنن التي بعد الفرائض
فالافضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لو ذهب الى البيت فياتي بها في المسجد في اي مكان منه ولو في مكان
صلى فيه فرضه والاولى ان يتنحى خطوة ويكره للامام ان يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره ولم
تقض الا تبعا اي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضى تبعا للفرض سوا قضاه مع الجماعة او وحده
لان الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضا بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض في غداة ليلة
التعريس فبقي ما وراءه على الاصل فافاد المصنف انها لا تقضى قبل طلوع الشمس اصلا ولا بعد الطلوع اذا كان قد
ادى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها بعد الزوال او قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في الاول على قولهما
والصحيح كما في غاية البيان انها لا تقضى تبعا لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس
فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على … فلو فاتت ولم تقض قبل الزوال لكان اولى وقيد بسنة الفجر لان ساير
السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعا ولا مقصودا واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض في الوقت والظاهر
قضاؤها وانها سنة لاختلاف الشيخين في قضا الاربع قبل الظهر بعد الركعتين او قبلهما كما سياتي وقضى التي
قبل الظهر في وقته قبل شفعه بيان لشيئين احدهما القضا والثاني محله اما الاول ففيه اختلاف والصحيح انها
لا تقضى كما ذكره قاضي خان في شرحه مستدلا بما عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل
الظهر قضاهن بعده وظاهر كلام المصنف انها سنة لا نفل مطلق وذكر قاضي خان انه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند
ابي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور في وضع المسئلة

الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها او تاخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى اخر
ما ذكره واما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير الحسامي ان ابا يوسف يقدم الركعتين
ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحها على العكس وفي غاية البيان ويحتمل ان يكون عن كل واحد من الامامين
روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعهما
قصدا بلا ضرورة انتهى وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى ولم يصل الظهر جماعة
بادراك ركعة لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحنث وهو شامل
لما اذا سبق بركعة او باكثر وذكر قاضي خان في شرحه ان ظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث
معه لا يحنث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان اولى لكن ذكر الامام السرخسي
انه يحنث لان للاكثر حكم الكل ولا يحنث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقا فالحاصل ان الحنث اما على الاول فظاهر واما على قول
السرخسي فلانه ليس بالاكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف
لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث الا باكله كله وان الاكثر لا يقام مقام الكل كما في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف
لا يقرا سورة فتركها الا حرفا حنث ولو قراها الا اية طويلة لا يحنث بل ادرك فضلها اي فضل الجماعة لان
من ادرك اخر الشيء فقد ادركه ولحديث الصحيح من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وهو مجمع عليه وانما
خص محمد بالذكر في الهداية لان الشبهة ترد على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلوة الجمعة لا يكون مدركا
للجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فازال الوهم بذكر محمد
وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حر ان ادرك الظهر فانه يحنث بادراك ركعة لان ادراك الشيء بادراك اخره
يقال ادركت ايامه اي اخرها الخلاصة من كتاب الايمان في الفصل الحادي عشر لو قال عبده حر ان ادرك الظهر
مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحنث انتهى فعلم ان ادراك الركعة ليس بشرط فلو قال المصنف
لم يكن مدركا لها لكان اولى ليشمل الثواب والحنث في اليمين المذكورة غاية البيان ان المسبوق يكون مدركا
لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من ادرك اول الصلوة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى انتهى وقد
صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل واما اللاحق فعندهم ان ما يقضيه
بعد فراغ الامام اداء شبيه بالقضاء وظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرا انتهى
فمقتضاه ان يحنث في يمينه لو حلف ليصلين بجماعة ولو فاته مع الامام الاكثر وظاهر كلامهم ان من ادرك الامام في التشهد
فقد ادرك فضلها ويتطوع قبل الفرض ان امن فوت الوقت والا اي وان لم يامن فلا يتطوع لان الصلوة التطوع
عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فلم انه يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة
فانه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما
ذكره قاضي خان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات فانه يستحب الاتيان بها والا
فهو مخير وان ادرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع راسه لم يدرك الركعة خلافا لزفر هو يقول
ادرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلوة ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع
وذكر قاضي خان ان ثمرة الاختلاف تظهر في ان عندنا لاحق في هذه الركعة حتى ياتي بها قبل فراغ الامام
وعنده هو مسبوق بها حتى ياتي بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع
مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير مدركا لتلك الركعة واجمعوا انه لو اقتدى به في قومة الركوع
لم يصر مدركا لتلك الركعة انتهى المصنف وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند
زفر ايضا حيرة الفقهاء امام افتتح الصلوة فلما ركع ورفع راسه من الركوع ظن انه لم يقرا السورة فرجع
وقرا ثم علم انه كان قرا السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلوة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخلا

في صلوته

في صلوته لكن عليه ان يقضي ركعة لان الركوع الاول كان فرضا فاما والاخر نفلا فصار كان المسبوق لم يدرك الركوع
من هذه الركعة انتهى فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى
بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته انتهى ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركا للركعة
فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدتين وان لم تحتسبا له وصرح به في العمدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة
فيهما واجبة ومقتضاه انه لو تركها لا تفسد صلوته وقد توقفت في ذلك مدة حتى رايت في التجنيس معزيا
الى فتاوى اهل سمرقند انه لا تفسد لو تركه وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء
به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلوة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق
به تجزيه الصلوة لانه يصلي تلك الركعة الثانية بسجدتيها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع
واجبة في تلك السجدة انتهى ولو ركع مقتد فادركه امامه فيه صح خلافا لزفر لم يجزيه لان ما اتى به
قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول قيد
بكونه ادركه امامه فيه لانه لو رفع راسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة
فيه والمتابعة واراد بالركوع كل ركن سبقه الامام به وزاد في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد ما فرغ الامام
من القراءة اما لو ركع قبل ان ياخذ الامام في القراءة ثم قرا الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا تجزيه
عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولو ركع بعد ما قرا الامام ثلاث ايات ثم اتم القراءة وادركه جاز ولو ركع
الامام بعد ما قرا الفاتحة ونسي السورة فركع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي
على ركوعه الاول اجزاه الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثانية انه ترك سجدة من الركعة الثانية
فاستوى الامام فسجد للثانية واعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم تجز المقتدي ذلك
الركوع والوجه ظاهر انتهى وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب انه يصح ويكره لقوله عليه السلام لا تبادروا روي
بالركوع والسجود وقوله عليه السلام اما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع ان يحول الله راسه راس حمار
انتهى وهو يفيد انها كراهة تحريم للنهي المذكور الخلاصة المقتدي اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام
فهذه على خمسة اوجه اما ان اتى بهما قبله او بعده او بالركوع قبله وسجد معه او بالركوع معه وسجد قبله او
اتى بهما قبله ويدركه الامام في اخر الركعات فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها يجب عليه قضاء ركعة
بلا قراءة ويتم صلوته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه تقضى اربعا بلا
قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلوته انتهى ووجهه في فتح القدير بان مدرك اول صلوة الامام
لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام ففي الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى بركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن
الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفي الثانية
يلتحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول
بلا سجود فبقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبر ويلتحق به سجوده في رابعة الامام فيبقى عليه الثانية
والرابعة فتقضي ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر انتهى الخلاصة المقتدي اذا رفع راسه من السجدة قبل
الامام واطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان
نوى متابعة الامام او نوى السجدة التي فيها الامام او نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية
وكان الامام في الاولى فرفع الامام راسه من السجدة وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة
رفع المقتدي من الثانية لا تجوز سجدة المقتدي وكان عليه اعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلوته انتهى

لما كان القضاء فرع الاداء اخره وقد قسم الاصوليون المامور به الى اداء واعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته

المقيد به سواء كان ذلك الوقت العمر او غيره واما لو قيل انه فعل الواجب كما قال غيره فانه لا يشترط فعله كله في وقته
ليكون اداء الا ان وجود التحريمة في الوقت كاف لكون الفعل اداء والاعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم
صحة الشروع وهو المراد بقولهم كل صلوة اديت مع كراهة التحريم فسبيلها الاعادة فكانت واجبة فلذا
دخلت في اقسام المامور به والقضاء له تعريفان احدهما على المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو
فعل الواجب بعد وقته وان جعل بسبب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كدت اصلي العصر
حتى كادت الشمس ان تغرب فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما صليتها قال فنزلنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى
الله عليه وسلم وتوضانا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب
ولو كان الترتيب مستحبا لما اخر عليه السلام لاجله المغرب التي تاخيرها مكروه بناء على ان الكراهة التحريمية فلا ترتكب
لفعل مستحب وبناء على ان التاخير قدر اربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا بفوت الجواز بفعله وقد
اطال فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دابه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الاحكام
لا تحرير الدلايل واما الترتيب بين الفوائت فلما رواه احمد وغيره انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم
الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فدل على الوجوب ويبدأ بالفائتة لان غير
الفائتة لا يقضي ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضي صلوات عمره مع انه لم يفته شي منها احتياطا قال
بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه اخذ بالاحتياط لكن لا يقضي بعد صلوة الفجر ولا بعد صلوة العصر ويقرأ
في الركعات كلها الفاتحة مع السورة انتهى وقد قدمنا عن مال الفتاوى انه يصلي المغرب اربعا بثلاث قعدات
وكذا الوتر وذكر في القنية قولين فيها وان الاعادة احسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا ان الا عادة
فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره انه بخروج الوقت لا اعادة ويتمكن الخلل فيها
مع ان قولهم كل صلوة اديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا مطلق القنية ما يفيد التقييد بالوقت فانه
قال اذا لم يتم ركوعه والسجود يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم قيما اخر ان القضاء اولى في الحالين انتهى
فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها او ارتكب مكروها تحريميا لزمه وجوبا
ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلا اعادة اثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو افضل ولهذا
حمل صاحب القنية قولهم بكراهة قضاء صلوات عمره مرة ثانية على ما اذا لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة
على وجه الكراهة التجنيس رجل فاتته صلوة من يوم ولا يدري اي صلوة هي يعيد صلوة يوم وليلة
لان صلوة يوم كانت واجبة بيقين فلا تخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلوة انه صلاها ام لا فان كان
في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج
الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك
في نقصان الصلوة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلوة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة فان شك بعد ما فرغ
وسلم لا شيء عليه لما قلنا انتهى وذكر في الخلاصة في مسألة الشك في الصلوة انه صلاها ام لا وكان في الوقت لو
كان الشك في صلوة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة انتهى وكانت وجهه ان
التنفل بعد صلوة العصر مكروه فان قرأ في الكل او في الاوليين كان متنفلا بالاربع او بالاوليين على تقدير انه صلى
الفرض اولا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تحقق الفرض على تقدير انه لم يصل او للفساد على تقدير انه
صلى الفرض اولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول يقرأ في كل شفع من الشفعين في ركعة ويترك
القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثالثة للقراءة لان القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره
وقد يقال ان التنفل المكروه هو القصدي وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاوليين او
في الكل الحاوي القدسي لو شك في اتمام صلوته فاخبره عدلان انك لم تتم اعاد ويقول الواحد لا تجب الاعادة

انتهى

انتهى وفيه بحث لان خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزاما من كل وجه فشابه حقوق
العباد وقيده في المحيط بالامام وعلله بانه شهادة لان حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل انتهى
فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحاوي ليس بالحاوي الحاوي ايضا لو تذكر انه ترك
القراءة في ركعة من صلوة يوم وليلة قضى الفجر والوتر انتهى ووجهه ان ترك القراءة في ركعة واحدة لا يبطلها
في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا اما لو كان مسافرا فينبغي ان تعيد
صلوة يوم وليلة كما لا يخفى المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر سجدات من هذه الصلوات
قضى صلوات عشرة ايام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم انتهى وتوضيحه ان العشر سجدات تجعل مفرقة على
عشر صلوات احتياطا فصار كانه ترك صلوة من صلوات كل يوم واذا ترك صلوة ولا يدري تعيينها يقضي صلوة
يوم كامل فيلزمه قضاء العشرة الايام القنية صبي بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز
ولا يجب الترتيب بهذا القدر انتهى وهو انما يكون تخصيصا للمتون وفي صحته نظر عندي لانه بالبلوغ
صار مكلفا اللهم الا ان يكون جاهلا به فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا ويسقط بضيق الوقت
والنسيان اي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوبة لانه ثبت للوقتية بالكتاب ووقت الفائتة
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر
الواحد ولو قدم الفائتة في هذه الحالة ولم يبق وقت كراهة فهي صحيحة لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها
وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلف في المراد بالنهي هنا فقيل نهي الشارع لان الامر
بالشي نهي عن ضده وقيل نهي الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الصحيح كذا في المعراج وانما
قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت نحكم بصحتها مع الاثم
ثم تفسير ضيق الوقت ان يكون الباقي منه لا يسعهما معا عند الشروع في نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو
ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما اداه المجتبي وعليه العشاء فظن ضيق وقت
الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله تطوع ولو كان
فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية واطال القراءة فلما فرغ ضاق الوقت بطل ما اداه واختلفوا فيما اذا
كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض
المجتبي خلافه فانه قال ولو فاتته اربع والوقت لا يسع الا الفائتتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية
انتهى وظاهر كلام المصنف اعتبار اصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية وكذا وقع
الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوي الاول الى ابي حنيفة وابي يوسف والثاني الى محمد كذا في الذخيرة وثمرته
تظهر فيما لو تذكر في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر او
بعضها فيه فعلى الاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول
قاضي خان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا المبسوط والاكثر مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب
عندنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب
وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز انتهى فعلى هذا المراد بسقط بضيق الوقت المستحب ورجحه
في الظهيرية بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى
في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب انتهى فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم
تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية اخرى تعين المصير اليها المجتبي وانه لو عجز عن اداء الوقتية الا مع التخفيف
في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على اقل ما تجوز به الصلوة والنسيان اي ويسقط الترتيب
بالنسيان وهو عدم تذكر الشي وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت

للفائتة بالتذكر وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها ومما الحق بالنسيان الظن فليس مسقطا ابعا كما قد يتوهم وهو قسمان
معتبر وغير معتبر واختلفت عبارتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون
معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان
فاما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر انتهى فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غير
وذكر شارحو الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلوة ان كان قويا لعدم الطهارة استتبع
الصلوة التي بعده وان كان ضعيفا لعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين احدهما لو صلى الظهر
بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها وجب عليه اعادة العصر لان فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فاوجب
فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما لو صلى هو الظهر بعد عدة العصر ولم يعد العصر
حتى صلى المغرب ذاكرا لها فالمغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول
بعض الائمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسبيجابي له اصلا فقال اذا صلى وهو ذاكر للفائتة
وهو يرى انه يجزيه فانه ينظر ان كانت الفائتة وجب اعادتها بالاجماع اعاد التي صلى وهو ذاكر لها وان كان
عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلما ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزيه فلا اعادة عليه وذكر الفرعين
المذكورين وعلله في شرح المجمع للمصنف النوع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة بيقين فلم
يتناولها النص المقتضي لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروك بيقين والحق ان المجتهد لا كلام فيه اصلا وان
ظنه معتبر مطلقا سوا كانت تلك الفائتة وجب اعادتها بالاجماع او لا اذ لا يلزمه اجتهاد ابي حنيفة ولا غيره
وان كان مقلدا فان كان مقلدا لابي حنيفة فلا عبرة لرايه المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب ايضا
وان كان مقلدا للشافعي فلا يلزمه اعادة العصر ايضا وان كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوى
مفتيه كما صرحوا به فان افتاه حنفي اعاد العصر والمغرب وان افتاه شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برايه وان لم
يستفت احدا وصادف الصحة على مذهب مجتهد اجزاه ولا اعادة عليه ويدل له ما ذكره في الخلاصة معزيا الى
الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم راى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى وان
فعل عن جهل من غير ان يسال احدا ثم سال فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوي المذهب اذا صار حنفيا
وقد فاتته صلوات في وقت ثم اراد ان يقضيها في الوقت الذي صار حنفيا يقضي على مذهب ابي حنيفة انتهى
المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من ائمة بلخ القدوري الكبير ترك
الظهر وصلى العصر ذاكرا حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب فعليه اعادة العصر وصح مغربه ولو علم ان عليه
اعادة العصر لم يجز مغربه ولم يفصل في الاصل بينما اذا كان عالما او جاهلا قال رحمه الله وبهذا يعني
قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هنا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى
الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضا وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق
الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب انتهى وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت
العصر ذاكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسئلة النوادر التذكر حصل بعد اداء العصر
وصيرورتها ستا اي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة
المفضية للحرج لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو بكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه
اندفع ما روي عن محمد ان المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثير
ان المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا اذ لا تتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة
كما لو ترك صلوة يوم كامل وفجر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني
ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون وجوابه ان فائدة

السقوط

السقوط لم تنحصر الا فيما ذكر لانه بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وقد يقال لا يجب عليه الترتيب
فيما بين الفوائت ايضا كما سياتي وعبارة المصنف اولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قالا الا ان
تزيد الفوائت على ست صلوات استثنا من قوله رتبها في القضا كما لزم من ظاهرهما من كون الفوائت سبعا
على ما في فتح القدير او سبعا على ما في النهاية وان اجاب عنه في غاية البيان بان المراد في الفوائت الاوقات
مجاز الا انه استثناه على ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بان ظاهر
الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه
الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان يبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتت ستة اوقات
وان ادى ما بعدها في اوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكر فائتة بعد شهر فالوقتية مع
تذكر الفائتة لا تجوز الا اذا كانت الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه يجوز انتهى
التجنيس ان الجواز مختار الطحاوي والفقيه ابي الليث وبه ناخذ لان المتخلل بينهما اكثر من ست صلوات
انتهى في الولوالجية وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا على
المعتبر صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة او كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر
فيما ذكرناه من الفرع والظاهر اعتماد ما وافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت ستا حقيقة واما ما ذكره
الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم
والمغرب من يوم ولا يدرى ايتها اولى فعلى اعتبار الاوقات يسقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت
كثيرة فيصلي ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول اصح انتهى فغير
صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول ابي حنيفة كون المتخلل ست فوائت لان مذهبه ان الوقتية
المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كمال خمس وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى
دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سياتي فقوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور
على قوله فلا يبنى عليه شي الثاني ان اختلاف المشايخ في لزوم السبع او الثلاث ليس مبنيا على ما ذكر وانما هو مبني على
ان الغير في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة او معنى فمن اوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يتحقق الا ثلاث
فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلاه اولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لانه بايجاب السبع ايجاب الترتيب
تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فاولى ان يسقط بسبع فالحاصل انا لو قلنا بوجوب
الترتيب للزمه قضا سبع وهي كسبع فوائت فلذا اسقطنا الترتيب وقول من اسقطه اوجه لان المعنى الذي
لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المفضية للحرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر
عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف اولا ثم ذكر بعد الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا نعتمد عليه
ذكر الولوالجي ان من اوجب الترتيب فيه لا اعتبار عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا ينبغي الترتيب واجبا انتهى
وصححه في الحقائق معللا بان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات
في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى يعني انه مظنة تفويت الوقتية فالحاصل انه لا يلزمه الا
قضا ما ترك من غير اعادة ثم على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا فاكثر فيلزمه قضا ثلاث في الفرع المذكور
ولو ترك مع ذلك عشا من يوم اخر لزمه اربع ولو ترك صبحا اخر لزمه خمس ولا يعيد شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف
ففي المسئلة الاولى يصلي سبعا لانه اما ان قضى الظهر بين عصرين او عصرا بين ظهرين لاحتمال ان يكون ما صلاه
اولا هو الاخير فيعيده ثم يصلي المغرب ثم يعيد ما صلاه اولا لاحتمال كون المغرب اولا وفي المسئلة الثانية
يقضي خمس عشرة صلوة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم يصلي بعدها العشا ثم يعيد السبعة الاولى لاحتمال ان تكون
العشا هي الاولى وفي المسئلة الثالثة يقضي احدى وثلاثين صلوة الخمسة عشر الاولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد
الخمس عشرة لاحتمال ان يكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفائتة ثلاثة فاكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من

يوم والعصر من يوم والاداري الاول فعن ابي حنيفة يلزمه قضا ثلاث صلوات وهي اما ظهرين وعصر او عصرين
ظهر فان كان المتروك اولا ان كان هو المودي اولا فالاخير بعكسه والا فالاول نعم وقالا لا يلزمه الا صلاتان فان
الحاقه بالناسي فيسقط الترتيب وابو حنيفة الحقه بناسي التعيين وهو من فاتته صلوة لم يدر ما هي ولم يقع
تحريه على شي يعيد صلوة يوم وليلة ليخرج بتحقق طريق خرج بها عن العهدة بيقين فيما سلوا وعند البعض صرح
بايجاب الترتيب في القضا عنده فيجب الطريق التي يعينها الا ان قيل انه مستحب عنده فلا خلاف بينهم فتاوي
قاضي خان الفتوى على قولهما لانه تخفيفا على الناس المسلم والا ان دليلهما لا يترجح على دليله وقد ذكر في اخر
الحاوي القدسي انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان الاعتبار لقوة الدليل فالحاصل ان الاصح المفتى
به انه لا يلزمه القضا الا بقدر ما ترك سوا كان المتروك صلوتين او اكثر وقد افاد كلام المحقق ان الفوائت اذا
كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في الهداية وجزم به
في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطة للترتيب في غيرها كانت مسقطة له في نفسها
بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها اثر في غير محلها فلان يكون لها اثر في محلها اولى انتهى ونص الزاهدي على انه
الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والخانية من ان الفوائت لو كثرت واراد ان يقضيها فانه يراعي الترتيب في القضا
ونقيض ذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضا الثانية وان
كانت اقل من ست لا يجوز قضا الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت يسقط الترتيب حتى
لو قضى ثلاثين فجرا ثم قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرا جاز انتهى وافاد كلامه ايضا انه لا فرق بين الفوا يت
القديمة والحديثة حتى لو ترك صلوة شهر فسقا ثم اقبل على الصلوة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة
مع تذكر الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان بالحديثة ازدادت
الكثرة فيتاكد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحا بلا مرجح ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية
فيتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة واما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن
زجرا له عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع تذكرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى محيط الشهيد
التجنيس وعليه الفتوى وذكر في المجتبى ان الاول اصح الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح
والفتوى كما رايت والعمل بما وافق اطلاق المتون اولى خصوصا ان على القول الثاني يودي الى التهاون لا الى
زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو افتي بعدم الجواز تفوت اخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد
الكثرة كما في الكافي ولم يعد بعودها الى القلة اي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة
بسبب القضا بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلوة شهر مثلا ثم قضاها الا صلوة ثم صلى وقتية ذاكرا لها
فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالما القليل اذا انجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد
الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البزدوي حيث قال ومتى سقط الترتيب لم يعد في اصح
الروايتين وصححه ايضا في الكافي وفي المحيط وفي المعراج وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من
قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضانة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه
يعود لها واختاره في الهداية وقال انه الاظهر مستندا لما روي عن محمد فيمن ترك صلوة يوم وليلة وجعل يقضي
من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد
القلة وان اخرها فكذلك الا العشا الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها انتهى ورده في الكافي والتبيين
بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدا بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة
لان حكم عشا الوقتية التي بدا بها يمنع ذلك اذ لو كان مراده على تلك الرواية فانه فسدت التي بدا بها اول مرة
ليسقط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على
ما روي عن محمد تقديم من تحقيق المشايخ على ان من ابطله انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان

سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا ادى وقتية قبل خروجها توقف جوازها على قضا الفائتة وعدمه فاذا قضى دخلت
الفوائت في حد القلة فبطلت الوقتية لانها اديت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل
ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت اربعا وفسدت الوقتية الا العشا فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه
قد قضاه فاشبه الناسي انتهى وما اجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها
الى اخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولابد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق
لكانت الوقتية صحيحة رده بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية وسع للقران وذكر في فتح القدير والخغي ان
ابطال الدليل بعين الاستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصل الابطال ان تكون ذلك نصا
عن محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل
انتها الحكم بانتها علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او انها مظنة تفويت الوقتية
فلما زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضانة انتهى وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي
والبزدوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في اصح الروايتين المحيط لم يعد في اصح الروايات فكيف
يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو اصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم
لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان المقتضي للترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود اصلا
ولذا اتفقت كلمتهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة اشيا فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود
اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان المقتضي لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمية مع صغر الولد وقد منع التزوج
من عمل المقتضي فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضي عمله فالفارق بين البابين وجود المقتضي وعدمه
ولذا كان الصحيح في مسئلة الثوب اذا اصابه ماء واخرجه عدم عود النجاسة لما ذكرنا وقال المصنف
ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة اعني ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستا لكان اولى لان
الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال
الوقتية لا تفسد على الاصح ويقوته على الاصح لا قاض واقتدى المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع
فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر فتذكر عند احمرار الشمس
مضى لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ثم غربت انتهى وقوله واقتدى المسافر
نتيجة كونه يعود باقي الاخرى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكر خطا لكلمتهم
اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشر السابقة انه لو تذكر فائتة وهو يصلي فان كان قبل القعود قدر التشهد
بطلت صلوته اتفاقا وان كان بعد القعود فبطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال
في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق انتهى
ولذا والله اعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل ما في المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلوة
فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتيات في المستقبل لا في الصلوة حالة النسيان وتذكر بعد الفراغ
فبعيد لمخالفته لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصريحه فيه بعدم العود لو خرج في خلاله نص عليهما بكلام واحد
بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة اشيا فتشمل النوعين وقد
قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص
بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتاخرة من الفوائت عند ضيق
الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند الضيق للعجز عن الجمع بينهما فعلا مع بقا الترتيب كما ذكره
الشارح ولو صلى فرضا ذاكرا فائتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا اي فساد هذا الفرض موقوفا على قضا
الفائتة قبل ان تصير الفوائت ستا مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان

لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات في ملاه منذ اكثر [illegible] صحيح قال في المستصفى وهذه المسئلة هي
التي يقال واحدة تصحح خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة
والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة انتهى وهذا عند ابي حنيفة وعندهما الفساد متحتم
لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب حكم والكثرة علة له فانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها اما
في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما يحل بالمحل فيتغير بحلوله المحل فلا يجوز ان يكون في نفس العلة محل للعلة للاستحالة
ولابي حنيفة ان الحكم مع العلة يقترنان لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا
ثبت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استند الصفة الى اولها فحكمها تميز المكلف كمرض الموت لما ثبتت له هذا الوصف
استند اليه حكمه ولهذا لو اعادها بلا ترتيب جازت عندهما ايضا وهذا لان المانع من الجواز قد زال قبل قد زال التمييز
المنع العناية لا يقال كل واحد من احادها حجر وهما متقدمة عليها فكيف تكون بصلوات لانها جزء وهما من
حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن يقال لكل واحدة منها قبل الكثرة
والبحث ان تتوقف حكم على امر حتى ينقض حالة كتعجيل الزكوة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والصائم
نائما فان تنبه على نية كان فرضا والا نفلا وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان اعادها
كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلوة المعذور اذا انقطع العذر
فيها على عوده في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والصحيح وكون الزائد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشر
فان جاوز فاستحاضة والحيض وصحة الصلوة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة
فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عاد ففاسدة والاصح ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحها
كالنهاية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي والتبيين واكثر الكتب ان انقلاب الكل جائزا موقوف على اداء ستة
صلوات وعبارة الهداية ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل
جائزا والصواب ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان
الكثرة المسقطة بصيرورة الفوائت ستا واذا صلى خمسا وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة
المتروكة اولا وعلى ما صوروه تتحقق ان تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم اطلعني الله عليه
بفضله منقولا في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلوة بترك الترتيب موقوف عند ابي حنيفة فان كثرت
وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا انتهى وقد احسن رحمه الله واجاد هنا كما هو دابه في التحقيق
ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة غير صحيح
لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت واطلق المصنف التوقف فشمل ما اذا ظن وجوب الترتيب او
ظن عدمه وتعليله ايضا يرشد اليه وفي شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من انه على وجوب الاعادة عنده
اذا لم يعلم بان فاته الصلوة وجوب الترتيب وفساد صلوته بدونه اما اذا علم فعليه اعادة الكل اتفاقا لان
العبد مكلف بما عنده ضعيف وعلله في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب نظر عدم الوجوب
اولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة
عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن
من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية وفائدته تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في العناية
واطلق في التذكر ولم يقيده بالعلم لما في الولوالجية رجل دخل في صلوة الظهر ثم شك في صلوة الفجر انه صلاها ام لا
فلما فرغ من صلوته تيقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه كان في الابتداء استيقظ
كالمسافر اذا تيمم وصلى ثم راى في صلوته سرابا فمضى على صلوته ثم ظهر بعد فراغه من الصلوة انه كان ماء توضأ
ويعيد الصلوة كذا ههنا انتهى المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها اربع صلوات من يومه ثم شهرا قبل الاخرين

الصلوات

لث

الصلوات الاربعة في اليوم الاول وتجزيه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزيه في اليوم الثالث
لكثرة الفوائت وهكذا يجري في كل عشر صلوات ست صلوات فاسدة واربع منها جائزة ولو صلى الى شهر
ولم يعد يكون سائر الصلوات تجزيه خمس عشرة صلوة من الفجر لا تجزيه عنها وقيل انه تجزيه الصلوات الاربعة
في كل يوم الا في اليوم الاول وتجزيه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه اربع صلوات فلم
تجزه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود انتهى واقتصر
على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب
الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا انتهى فالمفتى به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله
ولو وترا بيان لقول ابي حنيفة لان عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذاكرا للوتر
فسد فجره عنده فاسدا موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو
تذكر فائتة في تطوع لم يفسد تطوعه لانه عرف وجوبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره
ترك الصلوة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها ولا يقتل حتى اذا جحد واستخف وجوبها فيقتل الكافي
ومن قضى الفوائت ينوي اول ظهر لله عليه او اخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم ينو الاول والاخر فقال الظهر
الفائتة جاز الخلاصة غلام احتلم بعدما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء والمختار
ان عليه قضاء العشاء وان استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سال ابا حنيفة
فاجابه بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلوة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات
الرجل وعليه صلوات فائتة واوصى بان يعطى كفارة صلوته يعطى لكل صلوة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم
يوم نصف صاع وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك مالا يستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم
يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلوة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامره لا يجوز
وفي الحج يجوز انتهى الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا على تقويم الاطعام
مقام الصلوة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم والرواية في سجدة التلاوة انه لا يجب اولا
ولو اعطى بتمام واحد جملة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو اعطى عن خمس صلوات تسعة امناء فقيرا ومنا فقيرا
اخر قال ابو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال ابو القاسم وهو اختيار الفقيه ابي الليث يجوز عن اربع صلوات
دون الخامسة لانه تفرق ولا يجوز ان يعطي لكل مسكين اقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا لان الحاكم
ان كفارة الصلوة تفارق كفارة اليمين في حق انه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث انه لو ادى اقل من نصف صاع [illegible] الزيلعي

لما فرغ عن ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا لنقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ
من ذكر الصلوة نفلها وفرضها اداء وقضاء شرع في ما يكون جابرا لنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلوة
ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة
للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير انه لا فرق في اللغة بين النسيان
والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان غروب الشيء عن
النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما وظاهر كلام المحيط انه لا يجب
السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبرا لنقصانه وذكر الولوالجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه
عامدا التخيير بسجدتي السهو لانهما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وحملهما على حالة العمد الغا
لا فرق لان الشيء لا يتخير بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا
الجابر اذا كان مثل الفائت سهوا كان ادون من الفائت عمدا والشيء لا يجبر بما هو دونه انتهى وحاصله ان الملائمة

بين السبب والسبب شرط والعدد جناية محققة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا باطلاقه يفيد انه لا فرق بين ... وواجب ففي المجتبي من انه لا يسجد في تركه بعد الامي مستثنين ذكره فخر الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا او شك في بعض افعال صلوته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب السهو بالعمد قال ذاك سجود العذر لا سجود السهو انتهى وما في الينابيع عن الناطفي لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تاخير احدى سجدتي الركعة الاولى الى اخر الصلوة والثاني ترك القعدة الاولى انتهى فيحصل انها ثلاثة مواضع فتشكل وتعلم نظرا الى انه عده الواجبات الثلاثة ادنى الواجبات فيعلم انه يجبر بالسجود السهو حالة العمد اما القعدة الاولى فلا اختلاف في وجوبها بل قد اطلق اكثر مشايخنا عليها اسم السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلوة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انها سنة كذا في المحيط وصحح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحين الامر بالسجود والاصل في الامر ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه على ذلك معراج الدراية انما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلوة بالسجدة لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر والمال يدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلوة فيجبر النقصان بالسجدة انتهى وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه ياثم لترك الواجب ولترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلوة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما منع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلوة او نقصان فيها وعند الشافعي قبله فيهما وعند مالك قبله في النقصان وبعده في الزيادة والزمه ابو يوسف فيما لو كان عليه منهما فتحير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فعله رجعنا الى قوله المروي في سنن ابي داود انه عليه السلام قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديثه قال اذا شك احدكم في صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين فهذا تشريع عام قولي انه بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قايل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو اعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروي عن اصحابنا انه لا يجزيه ويعيده كذا في المحيط غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية التجنيس لو كان الامام يرى سجدتي السهو قبل السلام والمقتدي بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لانه حرمة الصلوة باقية فيترك رايه براي الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابعه ولو تابعه لا اعادة عليه انتهى وكان القول الاول يبنى على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كما لا يخفى وذكر الفقيه ابو الليث في الخزانة انه قبل السلام مكروه والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به وصرح في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثلا ساهيا فلزمه سجود السهو لتاخير السلام وصرح الاسبيجابي وصاحب التجنيس بما اذا اتى قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ويكون سجود السهو لا يتكرر لو شك في سجود السهو فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو وحكي ان محمد بن الحسن قال للكسائي ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من احكم علما فذاك يهديه الى ساير العلوم فقال محمد رحمه الله انا القي عليك شيئا من مسايل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال هات قال فما تقول فيمن سهى في سجود السهو فتفكر ساعة ثم قال لا سهو عليه فقال من اي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتعجب من فطنته واطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلوة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعزاه في البدايع الى عامتهم وعلل على البزدوي فقال ينبغي ان يقتصر على تسليمة واحدة ويكون تلقاء وجهه ولا ينحرف عنه وذكر في المحيط انه الاصوب لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وقال ان عليه الجمهور واليه اشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وعلى كل قول ان اخر ان احدهما انه يسلم عن يمينه ويساره وصحح في المجتبي انه لو سلم السلمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح وهو غريب والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبي انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود به يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعل بعد السجدتين فذكر انه يتشهد ويسلم والظاهر وجوبهما فقد صرح في المجتبي لما في الحاوي القدسي انه لا قعدة في الصلوة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير سجود السهو وتسبيحه فكانهما المعهود ومنهما مسنون كما في المحيط وغيره واشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام في القعدة الاخيرة قد ارتفعا بالسجود وانما لم يرتفع السجود القعود لانه اقوى من السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجد سهوا لم يتعد لم تفسد صلوته لان القعود جلوس بركن واتفقوا على ان السجدة الصلبية لو تذكرها بعد قعوده فسجدها فان القعود قد ارتفض فتتعقد للفرض لان السجدة الصلبية اقوى من القعدة وفيما اذا تذكر سجدة تلاوة فسجدها وان اسجدها ارتفعت القعدة لانها اثر القراءة وهي ركن فاخذت حكمها وعليه تفرع ما في عمدة الفتاوى اذا سلم الامام وتفرق القوم ثم تذكر ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلوة الامام وصلوة القوم تامة لان ارتفاض القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة انتهى ولم يذكر حكم الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدايع والهداية انه ياتي بالصلوة والدعاء في قعدة السهو لان الدعاء موضعه اخر الصلوة ونسبه الاول الى عامة مشايخنا والثاني وقال فخر الاسلام انه اختيار عامة اهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه ياتي به فيهما وذكر قاضي خان وظهير الدين انه الاحوط وجزم به في منية المصلي في الصلوة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه ياتي به فيهما في الاولى وصححه الشارح معزيا الى المفيد لانه للختم الرابع سببه ترك واحد من واجبات الصلوة الاصلية سهوا وهو المراد بقوله بترك واجب الا واجبا ... ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا وهو احد ما قيل وصححه في الهداية واكثر الكتب وما في القدوري من قوله او ترك فعلا مسنونا اراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلوة اثنا عشر واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في احدى الاوليين او اكثرها وجب عليه السجود وان ترك اقلها لا ... الاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما او منفردا كذا في التجنيس المجتبي اذا ترك من الفاتحة اية وجب عليه السجود وان تركها في الاخريين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في الوتر والنفل وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا انه لو تركها في الاوليين قضاها في الاخريين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبينا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا ان المراد بها ثلاث ايات قصار او اية طويلة فلو لم يقرا شيئا مع الفاتحة او قرا اية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره انه لو ضم الى الفاتحة اتين قصيرتين وترك اية فانه لا سهو عليه لان للاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل اولى لان وجوب الفاتحة اكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها وفي الظهيرية لو قرا الفاتحة واتبعها بحرف او حرفين ... ثلاث ايات فعليه سجود السهو المحيط لو ترك السورة فتذكرها بعد السجود عاد وقراها وكذا لو ترك الفاتحة فتذكرها قبل السجود قراها وبعيد السورة لانها تقع فرضا بالقراءة ... ولو تذكر القنوت في الركوع فانه لا يعود وفي عامة الكتب فانه بعد الركوع لان ... ويسجد للسهو ثم اذا عاد ولم يعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات انه يجب تقديم الفاتحة على السورة وانه يجب ان لا يؤخر السورة وكذا في المجتبي وفي فتح القدير بان يكون مقدار ما يتاتى به ركن عن قراءة الفاتحة فلو بدا بالسورة ثم ذكر يبدا بالفاتحة ثم يقرا السورة ويسجد للسهو وان قرا من السورة حرفا ولو قرا الفاتحة مرتين وجب عليه السجود لتاخير السورة كذا في الذخيرة وغيرها وذكر قاضي خان

دان تكرره

المجتبي

جب

المحيط

وجملته انها انه تركها من جعل الركوع وجب السجود وان تفصل بينها بالسورة لا يجب [illegible]
تاخير السورة في الاوليين [illegible] الثاني اذ [illegible] الركوع [illegible] السورة فانه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة
لم [illegible] بمحل القراءة [illegible] قراءة
اكثر الفاتحة ثم اعادها [illegible] كذا في الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة في الاخريين لا سهو عليه
في الاصح التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب السجود لان مراعاة ترتيب السور
من واجبات نظم القرآن لا من واجبات الصلوة فتركها لا يوجب السهو الثالث تعيين القراءة في الاوليين فلو
قرأ في الاخريين او في احدى الاوليين واحدى الاخريين ساهيا لزمه السهو وهو خاص بالفرض اما في النفل والوتر
فلا [illegible] القراءة في [illegible] في الاخريين على [illegible] عن الاوليين [illegible] تذكر التذكر [illegible]
لان الفرض [illegible] القراءة [illegible] وقال غيره انه قضاء [illegible] بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج
الوقت [illegible] الامام في الشفع الاول ولو كان [illegible] الاخريين اداء [illegible] انه يكون اقتداء المتنفل بالمفترض
في حق القراءة [illegible] علم انها قضاء وان الاخريين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق ادرك امامه
في الاخريين [illegible] في البدائع الرابع رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكر
في اخر الصلوة [illegible] السهو لترك الترتيب فيه [illegible] عليه اعادة ما قبلها [illegible] ولو قدم الركوع على القراءة
لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة المجتبى [illegible] بتاخير سجدة التلاوة [illegible] جزم
في التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب اصلي في الصلوة الخامس تعديل الاركان وهو الطمانينة
في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب او سنة والمذهب الوجوب [illegible] السجود
بتركه ساهيا [illegible] في البدائع قال في التجنيس [illegible] التفريع على قول ابي حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض
عند ابي يوسف السادس القعود الاول [illegible] ليست اخيرة سواء كان في الفرض او في النفل فانه يلزمه
سجود السهو بتركها ساهيا السابع التشهد فانه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد
منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى او الثانية ولهذا قال في الظهيرية ولو ترك قراءة
التشهد ساهيا في القعدة الاولى او الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن ابي يوسف لا يلزمه [illegible]
كان المصلي [illegible] فتح القدير [illegible] لا يتحقق ترك التشهد
على وجه يوجب السجود الا في الاول واما التشهد الثاني فانه لو تذكره بعد السلام [illegible] فان تذكره
بعد شيء يقطع البناء [illegible] ايجاب السجود [illegible] لو اشتغل بعد السلام والتذكر به [illegible]
[illegible] فسدت صلوته عند ابي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا سلم قبل اتمامه
[illegible] قبل قعوده [illegible] عند محمد [illegible] لان قعوده ما ارتفض اصلا لانه محل قراءة التشهد
القعدة بلا ضرورة الى رفعها وعليه الفتوى انتهى [illegible] فانه لو تذكره بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد للسهو بتركه
لانه لما تذكره [illegible] واجب عليه السجود [illegible] يتحقق
وجوبه بتركه [illegible] ان من ترك واجبا سهوا [illegible] بعد تذكره [illegible] كمن تركه
عمدا الهداية [illegible] التشهد [illegible] القعدة الاولى [illegible] الثانية والقراءة فيها [illegible] سجدة [illegible] الصحيح
واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض [illegible] في المعراج [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] في عناية [illegible] على تاخير [illegible] لانه اراد
حقيقة الترك [illegible] بين الحقيقة والمجاز [illegible] بالواجب [illegible]
[illegible] في الكافي [illegible]
بلفظ واحد [illegible] التحقيق [illegible] النهاية

من ان الاوجه

من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن ابي حنيفة انه تجوز الصلوة بدون القعدة الاخيرة [illegible] لانها رواية
ضعيفة جدا لان الائمة نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثاني لفظ
السلام [illegible] يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير [illegible] الروايات [illegible] فانه يسلم وان اتى بمناف [illegible]
ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام يوجب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده انه خرج من
الصلوة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه اخر واجبا او ركنا على اختلاف الاصلين انتهى وانما يتصور ايجابه بتاخيره
كما قدمناه وذكر في باب صفة الصلوة ان الواجب منه التسليمة الاولى وعلى السلام دون عليكم ورحمة الله
البدائع لو سلم عن يساره اولا لا سهو عليه لانه ترك السنة الظهيرية واذا سلم الرجل عن يمينه وسهى عن التسليمة
الاخرى فما دام في المسجد يأتي بالاخرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدبر القبلة انتهى التاسع
قنوت الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاء وانه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وغيره فحينئذ تحقق تركه
بالركوع وانه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قوله فقط فتح القدير ولو ترك القنوت في الثالثة ونسي
قراءة الفاتحة او السورة او كليهما فتذكر بعد ما رفع [illegible] قرأ واعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله
ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكر في الركوع او السجود او القعود فانه يخر لها ثم
يعود الى ما كان عليه فيعيده استحبابا انتهى ومما الحق به تكبيرة وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر
في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو اعتبارا بتكبيرة العيد وقيل
لا يجب انتهى وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فانه دليل الوجوب
المواظبة مع قوله تعالى واذكروا اسم الله في ايام معلومات العاشر تكبيرات العيدين قال في البدائع اذا تركها
او نقص منها او زاد عليها او اتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام
اذا سهى عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف
المسبوق اذا ادرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه انتهى
ومما الحق بها تكبيرة الركوع الثاني في صلوة العيد فانه يجب سجود السهو بتركها لانها واجبة تبعا لتكبيرات العيد
بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى البدائع ولو نسي التكبير
في ايام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلوة الحادي عشر والثاني عشر الجهر على
الامام فيما يجهر فيه والمخافتة مطلقا فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوة
في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلوة كثير غير ان ذلك
عنده اية واحدة وعندهما ثلاث ايات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة
كذا في الهداية وذكر قاضي خان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت او خافت
فيما يجهر قل ذلك او كثر وكذا في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الائمة الحلواني الا على
رواية النوادر الظهيرية وروى ابو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو انتهى
وهو مبني على وجوب المخافتة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدائع العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفاء
ليس بواجب عليه وذكر الولوالجي انه اذا جهر فيما يخافت به يجب سجود السهو قل او كثر واذا خافت فيما يجهر به لا يجب
ما لم يكن قدر ما يتعلق به جواز الصلوة على الاختلاف الذي مر وهو الاصح انتهى فقد اختلف الترجيح على ثلاثة
اقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات من اصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة
انه لو اسمع رجلا او رجلين لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وصرحوا بانه اذا جهر سهوا بشيء من الادعية والا
ولو تشهد فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة الحلبي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تامل انتهى [illegible] المصنف
على عد الواجبات في باب صفة الصلوة وبقي واجب اخر وهو عدم تاخير الفرض والواجب وعدم تغيير [illegible]

ثنية

تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين او سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود لتاخير الفرض وهو السجود في الاولى والقيام
في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام او قام في محل القعود المفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب
فقد لزمه السجود لترك الواجب لا لتاخيره وكذا لو قرا اية في الركوع او السجود او القومة فعليه السهو كما في الظهيرية
وغيرها وعلله في المحيط بتاخير ركن او واجب وكذا لو قرا في القعود ان بدا بالقراءة وان بدا بالتشهد ثم قرا
فلا سهو عليه كما في المحيط   البدائع لو قرا القران في ركوعه او في سجوده لا سهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان
مواضع الثناء انتهى ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاوليين فعليه السهو لتاخير السورة
ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتاخير الواجب في الاول وهو السورة وفي
الثاني محل الثناء وهو منه   الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شيء وان كان في الثانية
اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يجب انتهى فقد اختلف التصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها
لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو لتاخير القيام وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتاخيره واختلفوا في قدره والاصح   صح
وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى اله وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر
النقصان ولا يعقل نقصان في الصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو حنيفة يقول لا يجب عليه بالصلوة على النبي صلى الله
عليه وسلم بل بتاخير الفرض وهو القيام الا ان التاخير حصل بالصلوة فيجب عليه من حيث انها تاخير لا من حيث انها صلوة على النبي
صلى الله عليه وسلم انتهى وقد حكي في المناقب ان ابا حنيفة راى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف اوجبت على
من صلى علي سجود السهو فاجابه لكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه
شرح الطحاوي وكذا لم يفعل وقال لا سهو عليه فيه كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلوته فتفكر حتى استيقن
ولا يخلو اما ان شك في شيء من هذه الصلوة او في صلوة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدار
ما يمكنه ان يؤدي فيه ركنا من اركان الصلوة او لم يطل فان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه
الصلوة او في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكره فان كان في غير هذه الصلوة
فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو استحسانا لتاخير الاركان عن اوقاتها فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلوة
اخرى وهو في هذه الصلوة لان الموجب للسهو في هذه الصلوة سهو هذه الصلوة لا سهو صلوة اخرى كذا في البدائع
الذخيرة هذا اذا كان التفكر يمنعه عن التسبيح اما اذا كان يسبح او يقرا ويتفكر فلا سهو عليه   الظهيرية ولو
سبقه الحدث فذهب ليتوضا فشك انه صلى ثلاثا او اربعا وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوءه
فعليه السهو لانه في حرمة الصلوة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلوته قدر
التشهد ثم شك في شيء من صلوته انه صلى ثلاثا ام اربعا حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن واتم صلوته فعليه
السهو انتهى قال الحسن ان يقتصر طول التفكر بان يشغله عن مقدار اداء ركن او واجب لا يدخل السلام كما في المحيط فقد
بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين
في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتامين والتسميع والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجزم الشارح بوجوب
السجود بترك التسمية معتمدا انه ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في الغنية بان الصحيح وجوب التسمية
في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى
من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا ينجبر بسجود السهو بل تبطل الصلوة اصلا   البدائع واما بيان
ان المتروك ساهيا هل يقضي ام لا فنقول انه يقضي ان امكن التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال او الاذكار وان لم يمكن
فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا تفسد ولكنه تنقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صلبية
من ركعة قضاها في اخرها اذا تذكرها ولا يلزمه اعادة ما بعدها واذا كانتا سجدتين قضاهما ويبدا بالاولى ثم بالثانية
لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احديهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صلبية تركها من الثالثة يراعي

الترتيب

الترتيب ايضا فيبدا بالتلاوة عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة
لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرا وسجد ولم يركع ثم قام فقرا وركع وسجد فهذا قد صلى
ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرا وركع ولم يسجد ثم رفع راسه فقرا وركع ثم سجد فهذا يصلي وكان
قد صلى ركعة لا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرا وركع ثم رفع راسه وقرا وركع وسجد فانما صلى ركعة والصحيح
ان المعتبر الركوع الاول لكونه صادف محله ووقع الثاني مكررا وكذا اذا قرا ولم يركع وسجد ثم قام فقرا وركع
ولم يسجد ثم قام فقرا ولم يركع وسجد فانما صلى ركعة واما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاوليين قضاها في الاخريين وقد
تقدم حكم ترك الفاتحة او السورة في الاوليين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد
اذا لم يقيد بسجدة بخلاف في الاولى كما سياتي مفصلا   الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك اكثر من واجب حتى لو ترك
جميع واجبات الصلوة ساهيا فانه لا يلزمه اكثر من سجدتين لانه تاخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان
الاحكام الشرعية لا توخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر اذ الشرع لم يرد به وسياتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو
ثم اذا قام الى القضاء وسهى فانه يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو واجاب عنه في البدائع بان التكرار في صلوة
واحدة غير مشروع وهما صلوتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونظيره المقيم اذا
اقتدى بالمسافر فسهى الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في اتمام صلوته وعلى تقدير السهو يسجد في اصح
الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كانا صلوتين حكما انتهى وعلله في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان
المتاخر واما السجدة المتاخرة فانها ترفع النقصان المتقدم ويشكل عليه ما في عدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه
لابي الليث من ان التشهد يقع في صلوة واحدة عشر مرات وصورته رجل ادرك الامام في التشهد الاول من المغرب وتشهد
معه ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة
فانه سجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام فانه يقوم الى قضاء
ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فاذا صلى ركعة اخرى يتشهد السابعة وكان قد سها فيها فيسجد ويتشهد
الثامنة ثم تذكر انه قرا اية السجدة في قضائه فانه يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد العاشر انتهى
بيانه قد تكرر السجود للسهو في صلوة واحدة حقيقة وحكما وهي صلوة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة قبلهما
واما التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لان سجود التلاوة تشهد الان سجود التلاوة
رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فلانه لم يسجد للسهو فلذا يسجد اخرى كما لو سجد للسهو ثم نوى
الاقامة حتى صار فرضه اربعا فانه يعيد السجود   الظهيرية اذا سهى الامام ثم سهى خليفته سجد الثاني سجدتين
وكفاه   ويسهو امامه لا بسهوه معطوف على قوله بترك واجب فافاد ان السجود يجب باحد امرين اما ترك الواجب
او سهو امامه فانه يجب عليه متابعته اذا سجد لانه عليه السلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع للامام فيلزمه حكم فعله
كالمقيم ونية الاقامة اطلقه فشمل ما اذا كان مقتديا به وقت السهو او لم يكن وما اذا سجد سجدة واحدة له ثم اقتدى
به فانه يتابعه في الاخرى ولا يقضي الاولى كما لا يقضيهما لو اقتدى به بعد ما سجدهما لانه حين دخل في تحريمة الامام
كان النقص قد انجبر بالسجدتين او باحدهما ولا يعقل وجوب جابر بغير نقص وقيدنا بكون الامام سجد لانه لو
سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم او احدث متعمدا او خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدي بخلاف
تكبير التشريق حيث ياتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدى في حرمتها وشمل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق
فانه يلزمهم بسهو امامهم لكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو
او جاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدا بقضاء ما فاته ثم يسجد في اخر صلوته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان
الامام في سجود السهو ثم يشتغلان بالاتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي
الامام وانه اقتدى به في جميع الصلوة فيتابعه في جميعها على نحو ما ادى الامام والامام اداه في الاول فالاول ويسجد

لسهوه في اخر صلوته فكذا اللاحق فاما المسبوق فالاقتداء به متابعته بقدر ما هو في صلوة الامام وقد ادرك هذا القدر
فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدي بالمسافر فلو كان مسبوقا بثلاث والامام بركعة فسجد امامه للسهو فانه
يقضي ركعة بغير قراءة لانه لاحق فيها ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد
لانها ثانية صلوته ولو كان على العكس سجد للسهو بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو لم يجزه
لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلوته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف
المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلوة المسبوق لكونه
اقتدى في موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتد في جميع ما يؤدي كذا في البدايع
وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فتفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا تفسد لان كثيرا من
جهلة الائمة فيسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة انتهى ولو لم يتابع المسبوق امامه وقام الى قضاء ما سبق به
فانه يسجد في اخر صلوته استحسانا لان التحريمة متحدة فجعلت كانها صلوة واحدة ولو سهى فيما يقضي ولم يسجد للسهو الامام
كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سهى فيما يقضي فعليه السهو ثانيا لما مر ان ذلك اذا سهى في صلوتين حكما
فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع الامام في السهو لا في السلام فيسجد معه ويتشهد فاذا سلم الامام قام الى القضاء
فان سلم فان كان عامدا فسدت والا لا ولا سجود عليه ان سلم قبل الامام او معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ
وعلى هذا لو احدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى فينبغي ان يستخلف
مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم فان لم يسجد مع خليفته سجد في اخر صلوته فان لم يجد المسبوق مدركا وكان الكل
مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم
الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو قبل ان يقيد المسبوق ركعته بسجدة فعليه ان يرفض ذلك ويعود الى
متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد
الى الامام ومضى على صلوته تجزيه ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدتي السهو
بعد ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيه تفسد صلوته
لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحدث في الصلوة ولو سهى الامام في صلوة الخوف سجد
للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية واما الطائفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين
والاولى بمنزلة اللاحقين وانما لم يقل والمأموم بسهو نفسه لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان سجد قبل السلام وان اخره
الى ما بعد سلام الامام يخرج من الصلوة بسلام الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع اصلا
وشمل كلامه المدرك واللاحق فانه مقتد في جميع صلوته بدليل انه لا قراءة عليه فلا سجود عليه ولو سهى فيما يقضيه مطلقا واما المقيم
اذا اقتدى بالمسافر ثم قام الى اتمام صلوته وسهى فذكر الكرخي انه كاللاحق فلا سجود عليه بدليل انه لا يقرا وذكر في الاصل انه
يلزمه السجود وصححه في البدايع لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلوة الامام فاذا انقضت صلوة الامام صار منفردا فيما وراء
ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم لان القراءة فرض في الاوليين وقد قرأ الامام فيهما وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وفيما يقضيه
فهو كالمنفرد كما قدمناه وعليه تفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام او معه فلا سهو وان كان بعده فعليه كما ذكرناه
وفي المحيط وغيره وينبغي للمسبوق ان يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز ان يكون على الامام سهو وان سهى عن
القعود الاول وهو اليه اقرب عاد والا لا اي الى القعود لان الاصل ان ما قرب من الشيء ياخذ حكمه كفناء المصر وحريم
البير فان كان اقرب الى القعود بان رفع اليتيه من الارض وركبتاه عليها او ما لم ينتصب النصف الاسفل وصححه في الكافي فكانه
لم يقعد اصلا وان كان الى القيام اقرب فكانه قد قام وهو فرض فلا يتلبس به فلا يجوز رفضه لاجل واجب وهو القعدة
وهذا التفصيل مروي عن ابي يوسف واختاره مشايخ بخارى وارتضاه اصحاب المتون وفي الكافي واستحسنه مشايخنا
وذكر في المبسوط ان ظاهر الرواية انه اذا لم يستتم قائما يعود واذا استتم قائما لا يعود لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم

انه تام

انه قام من الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا به فعاد وروي انه لم يعد وكان بعد ما استتم قائما وهذا لانه لما استتم
قائما اشتغل بفرض القيام فلا يتركه انتهى وصححه الشارح فتح القدير انه ظاهر المذهب والتوفيق بين النقلين الترجيح
بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس باولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا
في فساد صلوته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض المنتقى بالغين
المعجمة انه غلط لانه ليس بترك وانما هو تاخير كما لو سهى عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرأ لاجل الواجب
وكما لو سهى عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد على الاصح وقد يقال انه اذا عاد وقرأ السورة صارت السورة
فرضا فقد عاد من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل انه كان قرآنا فنسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرآنية
او عاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طوله فانه يقع كله فرضا فتح القدير وفي النكس من التصحيح شيء وذلك ان غاية
الامر في الرجوع الى القعدة الاولى ان تكون زيادة قيام ما في الصلوة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف ان
زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا ان يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال المتحقق لزوم الاثم ايضا
بالرفض اما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول المقابل للتصحيح انتهى فظاهره انه لم يطلع على
تصحيح غيره وقد ذكر في المجتبى ومعراج الدراية انه لو عاد بعد الانتصاب مخطئا قيل يتشهد لنقضه القيام والصحيح انه لا يتشهد
ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر به كما لا ينتقض الركوع بسورة اخرى يأتي بها لا ينتقض ركوعه انتهى فقد اختلف التصحيح كما
رأيت والحق عدم الفساد ولا يلزم من سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس واراد بالقعود الاول القعود في صلوة الفرض رباعيا كان او ثلاثيا وكذا في صلوة الوتر كما في المحيط اما في النفل
اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما ما لم يقيدها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى فيه
خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقيدها بالسجدة لان كل شفع صلوة على حدة في حق
القراءة فامرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض
فيجوز انتهى وهذا كله في حق الامام والمنفرد اما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم
المتابعة اليه اشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فنسي بعض من خلفه
التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد ان يعود ويتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد
الاول في حقه سنة وبعد ما اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة انتهى وكذا
في القنية نعم القعود اولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلوته لترك الفرض المجمع ولو قام المؤتم سهوا تبع امامه عن القعدة الاولى
فاستيقظ بعد الفراغ امرناه بترك القعدة الاولى اخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالايماء فلما جلس حالة
التشهد ظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان تشهد الاول او تشهد الثاني فان
كان تشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلوة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم
الصلوة وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد انتهى ويسجد للسهو خاص بقوله والا لا كما صحح في الكافي
تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود اقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما
والا لم يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا او انتقالا بالضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التاخير المستتبع لوجوب السجود
الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى او الثانية وعليه الاعتماد
وان رفع اليتيه عن الارض وركبتاه على الارض لم يرفعهما لا سهو عليه كذا روي عن ابي يوسف الجناس عليه السهو ويستوي
في ذلك القعدة الاولى والاخيرة انتهى فالحاصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود اقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه
من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه الولوالجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل
بالقيام صار مؤخرا واجبا وجب وصله بما قبله من الركن فصار تاركا للواجب فيجب عليه سجدتا السهو انتهى فاختلف الترجيح
على اقوال ثلاثة والاكثر على الاول وان سهى عن الاخير عاد ما لم يسجد لان فيه اصلاح صلوته وامكنه ذلك لان ما دون

الرفعة محل الفرض اراد بالاخير القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا الا ان يقال انه
يسمى اخيرا باعتبار انه اخر الصلوة او باعتبار انه مسبوق بمثله اذ ظلفه فيشمل ما اذا لم يقعد مثلا او جلس جلسة
خفيفة اقل من قدر التشهد واذا اعاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كل من الجلستين مقدار التشهد ثم تكلم بعده
جازت صلوته كما قدمناه في باب صفة الصلوة عن الولوالجية   وسجد للسهو لتاخيره فرضا وهو القعود الاخير
وعلل في الهداية بانه اخر واجبا فقالوا اراد به الواجب القطعي وهو الفرض وهو اولى مما في العناية من تفسيره باصابة
لفظ السلام لانه لم يوخر عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما اخر القعود والاولى ان يقال اراد به الواجب
الذي يفوت الجواز بفوته اذ ليس دليلها قطعيا   فان سجد بطل فرضه برفعه لانه استحكم شروعه في النافلة
قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحنث
في يمينه لا يصلي وقوله برفعه اي برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان المختار للفتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو
مروي عن ابي يوسف لان تمام الشيء باخره واخر السجدة الرفع اذ الشيء انما يتم بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه
امامه فيه جاز ولو تمت بالوضع لما جاز لان كل ركن اداه قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث
لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث تقييد البناء وثمرة الاختلاف فيما اذا احدث في السجود
فانصرف وتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة قال ابو يوسف لا يعود الى القعود وبطل فرضه وقال محمد يعود ويتم
فرضه قالوا اخبر ابو يوسف بجواب محمد فقال زه صلوة فسدت يصلحها الحدث وهذا يعني ما بيناه العامة اي صلوة
يصلحها الحدث فهي هذه الصلوة على قول محمد وزه كلمة استعجاب وانما قالها ابو يوسف تهكما وقيل الصواب بالقصر
والزاي ليست بخالصة كذا في المغرب   فتح القدير وهذا اعني صحة البنا بسبب سبق الحدث اذا لم يتذكر في ذلك السجود
انه ترك سجدة صلبية من صلوته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا انتهى ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد لانه اذا سبقه
الحدث وهو ساجد لم تختلط النفل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر عليه سجدة صلبية او لا اذ لا فرق بين ان يكون عليه
ركن واحد او ركنان وعبارة الخلاصة اولى وهي ولو قيد الخامسة بالسجدة ثم تذكر انه ترك سجدة صلبية من صلوته لا تنصرف
هذه السجدة اليها لانه تشترط النية في السجدة وصلوته فاسدة انتهى واذا بطل فرض القيام برفعه بطل فرض
الماموم سواء قعد او لا ولذا ذكر قاضي خان في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على راس الرابعة وقام الى الخامسة ساهيا
وتشهد المقتدي وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلوتهم جميعا انتهى وسواء كان
الماموم مسبوقا او مدركا كما في الظهيرية واذا لم يبطل فرض الامام لعوده قبل السجود لم يبطل فرض الماموم وان سجد
لما في المحيط لو صلى امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة
ولم يعلم القوم حتى سجدوا السجدة لا تفسد صلوتهم لانه لما عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم
ايضا تبعا له لانه بنا عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلوة انتهى وهذا مما يلغز به فيقال اي مصل ترك القعدة
الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلوته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم
لما في المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمدا تفسد وفي السهو خلاف والاحوط الاعادة اه
انتهى فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد والتشهد   وصارت
نفلا فيضم اليها سادسة لما سبق من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد فيضم سادسة لان
التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لانه ظان ولو شرع فيه ليس بملزم ولو اقتدى به انسان في الخامسة
ثم افسد يقضي ستا عند محمد لا يقضي القضاء وعندهما يقضي ستا لشروعه في تحريمة الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل
السجدة فانه يقضي اربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري اي
تبعا لرواية الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل
بالوتر المبسوط واجبة الى ان يشفع الخامسة لان التنفل شرع شفعا لا وترا وكذا في البدائع والاظهر الندب لان عدم

جواز

جواز التنفل بالوتر انما هو عند القعد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطعه   السراج الوهاج ان ضم السادسة
في ساير الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه   كما في خان الا الفجر
فانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه انتهى وسياتي ان الصحيح انه لو قعد على راس الرابعة وقام الى
الخامسة وقيدها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي ان لا يكره هنا ايضا على الصحيح
اذ لا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود السهو لان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه
لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة
فان قام الى الخامسة عامدا ايضا لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم ايضا ان البطلان بالتقييد
بالسجدة اعم من ان يكون قد قرا في الركعة الخامسة او لا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النفل بالفرض
قبل اكماله والركعة بلا قراة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخلط فلان زيادة ما دون الركعة وهي ليس تفسد
وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة على وجهه بالقعود
لان ما دون الركعة محل الرفض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو قام ناعدا وقال الناطفي يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فان
عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلوتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة
فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال   وان سجد للخامسة تم فرضه
وضم اليها سادسة اي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعد هذا هو المراد بالتمام والا فصلوته ناقصة
كما سياتي وانما لم يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها اخرى لتصير الركعتان له نفلا
للنهي عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سياتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح
لان المواظبة عليها انما كانت بتحريمة مبتداة اطلق في الضم فشمل ما اذا كان في وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر
لان التطوع انما يكره فيهما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد كذا في الخانية وهو الصحيح
كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى لكن اختلف في العصر في غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب
كما قدمناه واما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة والمعتمد الصحيح انه لا باس به كما عبر وانه يعني ان الاولى تركه فظاهره
انه لم يقل احد بوجوبه ولا باستحبابه وفرق الشارح بين الصبح والعصر فصحح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة وفيه
نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صح عدمها في العصر لزمه تصحيح عدمها في الفجر ولذا سوى بينهما في فتح القدير وقال
والنهي عن التنفل القصدي بعدهما ولذا اذا تطوع من تطوع بنية اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاولى ان يتمها ثم
يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا انتهى وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم
الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وانه لم يتم الركعتين نفلا فلا شيء عليه كما قدمناه   المحيط وان شرع
معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند ابي يوسف وعند محمد ستا بناء على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل
عند ابي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا الشفع وعند محمد لم
ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج
الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو
قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانه غير مضمون على الامام فلا يصير مضمونا على المقتدي
وقال ابو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصر مضمونا على الامام
لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلوة الامام مضمونة
في حق المقتدي بخلاف اقتداء البالغ بالصبي في النوافل لا يصح عندنا منها المشايخ لان التطوع انما لم يصر مضمونا على
الصبي باصل وهو الصبا فلا يمكن ان يجعل معدوما في حق المقتدي فبقي بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل انتهى فالحاصل
ان المصحح قول محمد في كونه يصلي ستا وقول ابي يوسف في لزوم ركعتين لو افسدها   السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة

وفي السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمنا انه اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعد الامام قدر التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئلتين ان في المسئلة الاولى التزم صلوة الامام وهي ست ركعات نفلا والشروع في النفل لا يوجب اكثر من ركعتين الا بالاقتداء وهنا الامام لم يكن متنفلا الا بركعتين فيلزم الماموم ركعتان ح ح ح

قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة
فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد قدر التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الفرض
فله ان يقيدها بسجدة انتهى   وسجد للسهو والظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين بان كانت الاولى وهي ما اذا
عاد وسلم قطعا لانه اخر الواجب وهو السلام وكذا لو شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا فاشتغل بفكره حتى
اخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى سجد ففيه ثلثة اقوال فعند ابي يوسف بسبب سجوده
النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لجبر نقصان في الفرض لانه قد انتقل
منه الى النفل ومن سها في صلوة لا يجب عليه ان يسجد في اخرى وعند محمد هو لجبر نقصان تمكن في الفرض بترك الواجب
وهو السلام وصحح الكافي ... انه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فيجبر النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره
في الهداية   ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعا اخر عليه لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلوة
وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهره انه يكره البناء كراهة تحريم كنفيهم بانه غير مشروع   فتح القدير
الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تصحيح نقض ما هو فوقه انتهى وانما قال لم يبن وليس بقوله
لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها لبقاء التحريمة واختلفوا في اعادة سجود السهو والمختار اعادته لان
ما اتى به من السجود وقع في وسط الصلوة فلا يعتد به كالمسافر اذا نوى الاقامة بعد ما سجد للسهو يلزمه الاربع
ويعيد السجود وقيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الاقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد
لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلوته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب ادنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن
يرد على التقييد بشفع التطوع انه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم اراد ان يبني نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال
فلو سجد في صلوة لم يبن صلوة عليها الا في المسافر لكان اولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى
ركعتين وسها فيهما فسجد لسهوه بعد السلام ثم اراد ان يبني عليهما ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا ان يقال
ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمته سواء كان سجد للسهو او لا بخلاف شفع التطوع
ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا لا وقال محمد هو صحيح سجد الامام او لم يسجد لانه عنده سلام من عليه
السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا لانها وجبت لجبر النقصان فلا بد ان تكون في احرام الصلوة وعندهما يخرجه على سبيل
التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر
الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية
وغيرها وظاهره ان الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به
في غاية البيان وهو غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة اوجبت سقوط سجود السهو عند الكل
لفوات حرمة الصلوة لانها كلام وانما الحكم هو النقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره
ايضا انه لو نوى الاقامة فالامر موقوف عندهما ان سجد لزمه الاتمام والا فلا وعند محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية
البيان وهو غلط ايضا فان الحكم فيه اذا نوى الاقامة قبل السجود انه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عنه سجود السهو لانه لو
سجد فقد عاد الى حرمة الصلوة فيتغير فرضه اربعا فيقع سجوده في خلال الصلوة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال
به وعنده يتمها اربعا ويسجد في اخر الصلوة كذا في المحيط وذكر في معراج الدراية ان عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو او لا
لانه لو تغير قبل السجود لبطلت النية قبل السجود ولو صحت لوقعت السجدة في وسط الصلوة فصار كان لم يسجد اصلا فلو
صحت لبطلت فلا تصح ولا وجه له عندهما لانه حصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه انتهى وقيدنا بكونه نوى الاقامة
قبل السجود لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة او سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في اخرها للسهو لان النية صادفت
حرمة الصلوة فصار مقيما كذا في المحيط وما في غاية البيان من ان ثمرة الخلاف تظهر في مسئلة رابعة وهي ما اذا
اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلوة فسد اعلى عقبي ام لا فعند محمد تفسد سجد الامام او لم يسجد للصحة

الاقتدا

الاقتدا وعندهما لا تفسد لعدم صحة الاقتدا فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة المتن وهي صحة الاقتدا فانه ان صح
الاقتدا افسد فالزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر ايضا في الصلوة على رسول الله صلى الله
عليه وسلم والادعية فعند محمد ياتي بهما في القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهو لا في قعدة الختم عنده وعندهما ياتي
بهما في قعدة الصلوة لانه لما عاد الى السجود تبين انه لم يكن خارجا فكانت الاولى قعدة الختم   ويسجد للسهو
وان سلم للقطع رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا فلا فافاد ان السجود واجب وان قصد بسلامه
قطع صلوته لان هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلوة اما عند محمد فظاهر لانه لا يخرجه عن حرمتها اصلا عنده واما عندهما فلان خروجه
خروجا باتا فلا ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للمشروع فلغت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية
الظهر ستا بخلاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد وقيد بسجود السهو لانه لو سلم وهو ذاكر للسجدة الصلبية
تفسد صلوته والفرق ان سجود السهو يؤتى به في حرمة الصلوة وهي باقية والصلبية تؤتى بها في حقيقتها وقد بطلت بالسلام
العمد وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلوة لا يستلزم وقوعه قاطعا
والا لم يعد الى حرمتها لكن الحاصل من هذا انه اذا وقع في محله كان محللا مخرجا بعد ذلك ان لم يكن عليه شيء مما يجب
وقوعه في حرمة الصلوة كان قاطعا مع ذلك وان كان ساذكر الذي هو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص
وتعذر جبره الا ان يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر ان عليه شيئا لم
يصر خارجا وعلى هذا تجري الفروع انتهى واما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه
سجدة التلاوة وسجدتا السهو وان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قطعا للصلوة
ويسجد للتلاوة اولا ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما او ذاكر للتلاوة خاصة فان سلامه يكون
قطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو
فان سلامه لا يكون قطعا ويسجد للصلبية ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما او ذاكر للصلبية خاصة
فان سلامه يكون قطعا وفسدت صلوته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو ان سلم وهو غير ذاكر للكل او ذاكر للسهو
لا يكون سلامه قطعا ويسجد للاول فالاول وان كانت سجدة التلاوة اولا فانه يسجدها وان كانت الصلبية اولا فانه
يسجدها ثم يتشهد بعدها ويسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذاكرا للصلبية او للتلاوة او لهما فسدت صلوته وصار
سلامه قطعا للصلوة لانه سلام سهو في حق احدهما وسلام عمد في حق الاخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج
فترجح جانب الخروج احتياطا ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرما وهو في ايام التشريق فانه لا يسقط عنه
ذلك كله سواء كان ذاكرا للكل او ساهيا عن الكل انتهى وبهذا علم ان قوله ويسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن
عليه سجدة صلبية او سجدة تلاوة متذكرا لها فان كانت صلبية فسدت الصلوة وان كانت تلاوية لم تفسد وسقط عنه سجود السهو
وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسي من سقوط سجود السهو شيء لان التلاوية انما سقطت لكون
الصلوتية انتفت بخروجها وقد صار خارجا واما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلوة وانما يؤدي في حرمتها وقد علل
في فتح القدير لسقوطهما بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلوته
تامة انتهى وعلل السقوط كما في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجا عن الصلوة انتهى ولعله لما صار قاطعا بالنسبة الى
التلاوية صار قاطعا لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوية والصلبية فانه لم يجعل قاطعا بالنسبة
الى شيء   الولوالجية ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلوة اخرى فرضا كان او نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريمة
الاولى قد انقطعت وهذه تحريمة استونفت فالنقصان الذي حصل في التحريمة الاولى لا يمكن جبره بفعله في التحريمة الاخرى
وان شك انه كم صلى اول مرة استانف وان كثر تحرى والا اخذ بالاقل لقوله عليه السلام اذا شك احدكم
في صلوته فليستقبل بحمله على ما اذا كان اول شك عرض له توفيقا بينه وبين ما في الصحيح مرفوعا اذا شك احدكم فليتحر الصواب
فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيرا وبين ما رواه الترمذي مرفوعا اذا سها احدكم في صلوته فلم يدر

واحدة يصلي اثنتين فليبن على واحدة وان لم يدر ثنتين صلى او ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثا صلى او اربعا فليبن على ثلاث
وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصحح تحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الاقل وبه ساعد بعد الجمع المعنى وهو انه
قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالتزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا
شك انه صلى ام لا والوقت باق يلزمه الصلوة لقدرته على حكم الظاهر وحكم عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان
الاخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الالزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب ان حكمه العمل بما يقع
عليه التحري قيد بالشك في الصلوة لانه لو شك في اركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كما في الصلوة وقال عامة مشايخنا
يؤدي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا يفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلوة فكان التحري في باب الصلوة احوط
كذا في المحيط البدايع انه في الحج مبني على الاقل فظاهر الرواية وافاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد
الفراغ منها انه صلى ثلاثا او اربعا لا شيء عليه ويجعل كانه صلى اربعا حملا لامره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها
الفراغ من اركانها سواء كان قبل السلام او بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع الشك في التعيين
ليس غير بان تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة
بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الى اخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا انه
تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه ثم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو اخبره رجل عدل بعد
السلام انك صليت الظهر اربعا وشك في صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في الصلوة بخلاف
ما اذا كان عنده انه صلى اربعا فانه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على
يقين لا يعيد والا اعاد بقولهم ولو اختلف القوم فقال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى اربعا والامام مع احد الفريقين
يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد فان اعاد الامام الصلوة واعاد القوم معه مقتديا به صح اقتداؤه وان علم انه ان كان
الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى اخر ما في الخلاصة منه
وقيد بكون الشك في العدد بتعبيره بكلمة كم لان مصلي الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه
في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر فانها تكون في الظهر والشك ليس بشيء
ولو تذكر مصلي العصر انه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلوة الظهر او من العصر الذي هو فيها فانه يتحرى فان
لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر
فان لم يعد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم اول مرة فاكثر المشايخ كما في الخانية والخلاصة والظهيرية على ان
معناه اول ما وقع له في عمره بمعنى لم يكن سهى في صلوة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان
معناه ان السهو ليس عادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اي في هذه الصلوة واختاره ابن الفضل كما
في الظهيرية وكل ما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلف بين العبارات انه اذا سهى في صلوته اول مرة واستقبل
ثم وقع سنين ثم سهى على قول شمس الائمة يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي
من المعاودة وعلى العبارتين الاخريين يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي
وفخر الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه اول سهو وقع له في تلك الصلوة فيستأنف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى
وعلى هذا الاختلاف يتفرع قولهم وان كثر يتحرى فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد البلوغ وعلى قول فخر الاسلام
مرتان في صلوة واحدة المجتبى وقيل مرتين في سنته ولعله على قول السرخسي واشار المصنف الى انه لو شك في بعض
وضوئه وهو اول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية
المجتبى والمنتقى من شك انه كبر للافتتاح ام لا او على احدث ام لا او على اصابت النجاسة ثوبه ام لا او مسح راسه
ام لا استقبل ان كان اول مرة والا فلا انتهى بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح او القنوت فانه لا يعيد
شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح والمراد بالاستيناف الخروج من

الصلوة

[illegible]

الصلوة بعمل مناف لها والدخول في صلوة اخرى والاستقبال بالسلام قاعدا اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو
لا تخرج به من الصلوة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يات بمناف واكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون
نفلا ولزمه اداء الفرض لو كانت الصلوة التي شك فيها فرضا فلو كانت نفلا ينبغي ان يلزمه قضاؤه وان اكملها لوجوب
لك الاستيناف ولم ار بعد التفريع منقولا الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذ
بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحري طلب الاحرى وهو ما يكون اكبر رايه عليه وعبر عنه
تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكروا ان الشك تساوي الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان
جهة الخطا فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبني على الاقل فيجعلها واحدة لو شك انها ثانية وثانية لو
شك انها ثالثة وثالثة لو شك انها رابعة وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود
او واجبا كيلا يصير تاركا فرض القعدة او واجبها فان وقع في رباعي انها الاولى او الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد
ثمان ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى فياتي باربع قعدات قعد
مفروضتان وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم
انه اخر صلوته كيلا يصير تاركا فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده في موضع
يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية
مبني على احد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع
يتوهم انه اخر صلوته فرض ولو شك انها الثانية او الثالثة اتمها وقعد ثم قام فصلى اخرى وقعد ثم الرابعة وقعد
ولو شك في صلوة الفجر وهو في القيام انها الثالثة او الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام
ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو
ساجد فان شك انها الاولى او الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى ام الثانية لانها ان كانت الاولى
لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع راسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم
فيصلي ركعة ولو شك في صلوة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين او ثلاثا ان كان في السجدة الاولى امكنه اصلاح
صلوته لانه ان عاد صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية فيجزي ولو كانت ثالثة من وجه لا تفسد
صلوته عند محمد لانه حين تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث
في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسئلة زه وان كان الشك في السجدة الثانية فسدت صلوته ولو شك في الفجر
انها ثانية ام ثالثة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة
بحالها يتحرى ان وقع تحريه انها ثانية مضى على صلوته وان وقع تحريه انها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريه انه لم
يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلوته ايضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك
انها الرابعة او الخامسة ولو شك انها ثالثة او خامسة يعمل ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة اخرى
ويتشهد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانية ام ثالثة يتم تلك
الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار الى هنا عبارة الخلاصة ولم
يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعا لما في الهداية وهو مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور
الشك سواء عمل بالتحري او بني على الاقل كذا في فتح القدير وترك المحقق قيدا لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله
الشك قدر اداء ركن ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه اول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان
في فصل البناء على الاقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غالب الظن ان شغله تفكره مقدار ركن وجب السهو والا فلا
انتهى فانه في فصل البناء على الاقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول
التفكر لا بمطلقه   توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين اتمها وسجد للسهو لانه عليه السلام

فعل ذلك في حديث ذي اليدين وان السلام ساهيا لا يبطل الصلوة لكونه دعاء من وجه وقيد به لانه لو سلم على ظن انه مسافر او على ظن انها الجمعة او كان قريب العهد بالاسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان او كان في صلوة العشاء فظن انها التراويح فسلم او سلم ذاكرا ان عليه ركنا فان صلوته تبطل لانه سلم عامدا المجتبى ولو سلم المصلي عند قيل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطاب ادمي انتهى فينبغي ان لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراده من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم بعدم تمامها قبل ان يخرج منه ما اذا علم انه ترك سجدة صلبية او تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان في المسجد ولم يتكلم وجب عليه ان ياتي به وان انحرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن الصلوة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلوته اذا كان المتروك صلبية وفسدت صلوة الداخل ايضا لما بعد صحة الاقتدا ووجب القضا على الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي شكل بلزمه قضا الاربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان كان مسافرا وان كان في الصحرا فان مشى امامه فان جاوز الصفوف خلفه او سترة فسدت في الصلبية وتعذر التقى وعدم الجبر في التلاوة وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم تكن له سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد او اكثر امتنع وهو مروي عن ابي يوسف اعتبار الاحد الجانبين بالاخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتدا كذا في فتح القدير وذكر في التجنيس اذا سلم الرجل في صلوة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر انه ترك سجدة صلبية ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلوته لانها صارت دينا في ذمته فصارت قضا وانعدمت نية القضا وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الا رواية عن ابي يوسف لانها لم تصر دينا في ذمته فنابت سجدتا السهو عن الصلبية ولو كانت المسئلة بحالها الا انه لما سلم للفجر تذكر ان عليه سجدة التلاوة فسجد لها ثم تذكر ان عليه سجدة صلبية فصلوته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين عليه فانصرف نية القضا الدين فلا ينصرف السجدة الى غير القضا انتهى الظهيرية واذا سلم ساهيا وعليه سجدة فان كانت سجدة تلاوة ياتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح رواية الارتفاض وان كانت صلبية ياتي بها وترتفض القعدة انتهى التجنيس اذا صلى رجل من المغرب ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه اتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر انه لم يصل المغرب وقد سجد للسنة او لا فصلوة المغرب فاسدة لانه كبر ينوي الشروع في صلوة اخرى فيكون منتقلا من الفرض الى النفل قبل اتمامها واما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلوته قد فسدت فقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد اجزأه المغرب الاولى لان نية المغرب ثانيا لا تصح تبقى مجرد التكبير وذا لا تخرجه عن الصلوة انتهى ومسائل السجدات معلومة في كتب الفتاوى

[illegible]

ذكر ما عقيب سجود السهو لانهما من العوارض السماوية والاول اعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه امس فتقدمه وتصور مفهوم المريض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المريض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد او الى محله كتحرك الخشب تعذر عليه القيام او خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الاية نزلت في الصلوة اي قياما ان قدروا وقعودا ان عجزوا عنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين اخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت في بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله اراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر الحكمي

فقيل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بحوائجه والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبى وغيرهما واذا كان التعذر اعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كما في الذخيرة المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للافطار والتيمم زيادة العلة او امتداد المرض او اشتداده او تجدده وجعا انتهى وقيد بتعذر القيام الى جميعه لانه لو قدر عليه متكيا او معتمدا على عصا او حائط لا يجزيه الا كذلك خصوصا على قولهما فانهما جعلا قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم قدر ذلك ولو قدر اية او تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت ان تفسد صلوته هذا هو المذهب ولا يروى عن اصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان او حائط او وسادة لا يجزيه الا كذلك ولو استلقى لا يجزيه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان افطر صلى قائما يصوم ويصلي قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وما لو صلى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لا فانه يصلي قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام او قعد سال بوله ولو استلقى لا الا ان صلوته مستلقيا لا تجوز عند الاختيار بخلاف كما لا تجوز مع الحدث فاستويا وتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فاخرج منه احدى يديه ويخاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو انه لو صلى قائما او كان في خبا لا يستطيع ان يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطع ان يصلي من الطين والمطر انه يصلي قاعدا ومن به ادنى علة ويقوي في الطريق فخاف ان نزل عن المحمل للصلوة بقي في الطريق فانه يجوز ان يصلي الفرايض على محمله وكذا المريض الراكب اذا لم يقدر على النزول والعلى من ينزله بخلاف ما اذا قدر على من ينزله واختلف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والاصح انه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا كذا في الولوالجية وقدمنا في باب صفة الصلوة ان الفتوى على خلافه او شوشنا ان تعذر اي تعذر عليه القيام صلى قاعدا موميا يعني قاعدا ان تعذر الركوع والسجود لما قدمنا ولان الطاعة بحسب الطاقة المجتبى وقد كان كيفية الايماء بالركوع والسجود مشتبها علي انه يكفيه بعض الانحناء ام اقصى ما يمكن الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكر شمس الائمة الحلواني ان التومي اذا خفض راسه للركوع شيئا ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسايد والقى جبهته عليها ووجد ادنى الانحناء جاز عن الايماء والا فلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر ابو بكر اذا كان بجبهته وانفه عذر يصلي بالايماء ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في الباب انتهى ثم اذا صلى المريض قاعدا بركوع وسجود او ايماء كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع واما في حال القراءة وحال الركوع روي عن ابي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير كراهة ان شاء محتبيا وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كما في التشهد وقال زفر يفترش رجله اليسرى في جميع صلوته والصحيح ما روي عن ابي حنيفة لان عذر المرض اسقط عنه الاركان فلان يسقط عنه الهيئات اولى كذا في البدايع الخلاصة والتجنيس والولوالجية الفتوى على قول زفر لان ذلك ايسر على المريض والحق ما في فتح القدير بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات فالمذهب الاول الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح او خوف او مرض فالكل سواء ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود وعليه لم يجزه الا الايماء وعليه ان يسجد على انفه وان لم يسجد على انفه لم يجزه ثم قال وفي الزيادات رجل بحلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال فانه يصلي قاعدا بالايماء انتهى وبهذا ظهر ان تعذر احدهما كاف للايماء البدايع ان الركوع يسقط عن من سقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع انتهى ولكن الحكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود وكانه غير واقع التنبيه اخذ فيه شيئية لا يمكنه السجود يومي وجعل سجوده اخفض اي اخفض من ركوعه لانه قايم مقامهما فاخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلوة المريض ان لم يستطع ان يسجد اومى وجعل سجوده اخفض من ركوعه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه ايماء والركوع اخفض من الايماء كذا في البدايع وظاهره كغيره انه يلزمه جعل السجود اخفض من الركوع

حتى لو سوى الاعمى ويدل عليه ايضا ما سياتي ولا يرفع الى وجهه شيا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه
صح والا لا اي وان لم يخفض راسه لم يجز لان الفرض في حقه الايما ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطلان
الصلوة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واما نفس الرفع المذكور فمكروه صرح به في البدايع وغيره لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال ان قدرت ان تسجد على الارض
فاسجد والا فاوم براسك وروي ان عبد الله بن مسعود دخل على اخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه
عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان في يده وقال هذا شي عرض لكم الشيطان اوم بسجودك وروي ان
ابن عمر راى ذلك من مريض فقال اتتخذون مع الله الهة واستدل للكراهة في المحيط بنهيه عليه السلام
عنه وهو يدل على كراهة التحريم واراد بخفض الراس خفضها للركوع ثم للسجود اخفض من الركوع حتى لو سوى لم
يصح لما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيا يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا ان يخفض براسه
لسجوده اكثر من ركوعه ثم يلزقه بجبهته فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه الايما والسجود على الشي المرفوع
ليس بايما الا اذا حرك راسه فيجوز لوجود الايما لا لوجود السجود على ذلك الشي انتهى وصححه في الخلاصة فيه بكون
فرضه الايما العجز عن السجود اذ لو كان قادرا على الركوع والسجود ترفع اليه شي فسجد عليه قالوا ان كان الى السجود
اقرب منه الى القعود جاز والا لا كذا في المحيط السراج الوهاج ثم اذا وجد الايما فهو معتبر بالايما على الاصح
لا بالسجود حتى لا يجوز اقتدا من يركع ويسجد به وان تعذر القعود اوما مستلقيا او على جنبه لان الطاعة
بحسب الاستطاعة والتخيير بين الاستلقا على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهداية وشروحها
القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقا قيل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقا
يضطجع على شقه الايمن او الايسر ووجهه الى القبلة انتهى وعند الاظهر خفي والاظهر الجواز وقدم المصنف الاستلقا
لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن ابي حنيفة ان الافضل ان يصلي على شقه الايمن وبه اخذ الشافعي بعي
لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الاية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في اللحد عند الموت
مستقبل القبلة فاما المستلقي يكون مستقبل السما وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روي عن ابن عمر عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومي ايما ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن
فرض وذلك في الاستلقا لان الايما هو تحريك الراس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماوه الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع
منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان بعمران باسور وكان لا يستطيع ان يستلقي
على قفاه والمراد من الاية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا بخلاف الوضع في اللحد
لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان الاستقبال في الوضع على الجنب واطلق في تعذر
القعود فشمل التعذر الحكمي كما لو قدر على القعود لكن نزع الماء من عينيه فامره الطبيب ان يستلقي اياما على ظهره ونهاه
عن القعود والسجود اجزاه ان يستلقي ويصلي بالايما لان حرمة الاعضا كحرمة النفس كذا في البدايع الخلاصة واذا
لم يقدر على القعود يصلي مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة وراسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب المجتبى وينبغي
للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان قدر عليه حتى لا يمد رجليه الى القبلة الغاية ويجعل وسادة تحت راسه حتى يكون
شبه القاعد ليتمكن من الايما بالركوع والسجود لان حقيقة الاستلقا تمنع الاصحاء عن الايما فكيف بالمرضى واقتصار المصنف
على بيان البدل للاركان الثلاثة اعني القيام والركوع والسجود اشارة الى ان القراة لا بدل لها عند العجز عنها فيصلي بغير قراة
المجتبى قيل في الامي والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان كالتلبية الخ وقيل لا يجب واذا لم يعرف الا بقوله الحمد لله
ياتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها قدر التشهد لكون القعود بقدر التشهد انتهى واشار
بسقوط الاركان عند العجز الى سقوط الشرايط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض الى غير القبلة ولم يقدر على
التحويل لا بنفسه ولا بغيره صلى كذلك اذ ليس في وسعه الا ذلك ولا اعادة عليه بعد البرء في ظاهر الرواية لان العجز

عن تحصيل

عن تحصيل الشرايط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فههنا اولى كذا في البدايع الخلاصة فان وجد
احدا يحوله فلم يامره وصلى الى غير القبلة جاز عند ابي حنيفة بنا على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست ثابتة عنده
وعلى هذا لو صلى على فراش نجس ولم يجد احدا يحوله الى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان
كان بحال لا يبسط تحته شي الا تنجس من ساعته له ان يصلي على حاله وكذا لو لم يتنجس الثاني الا انه يزداد مرضه
له ان يصلي فيه انتهى الولوالجية المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء والتيمم وله جارية فعليها ان توضيه لانها
مملوكة وطاعة المالك واجب اذا عري عن المعصية واذا كان له امراة لا يجب عليها ان توضيه لان هذا ليس من حقوق النكاح
الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضا يجب على مولاه ان يوضيه بخلاف
المراة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المعاهدة اصلاح ملك واصلاح الملك على المالك واما
المراة حرة فكان اصلاحها عليها انتهى التجنيس قال ابو حنيفة في متوضي لا يقدر على سكان حظائر وقد حضرت الصلوة
صلى بالايما ثم يعيد ما يصلي بالايما قضا لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جا من قبل العبد قال محمد لا يصلي الماشي
وهو يمشي ولا السابح وهو يسبح في البحر ولا المسايف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلوة ولهذا
شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريق في البحر اذا حضرته الصلوة ان وجد
ما يتعلق به او كان ماهرا في السباحة بحيث يمكنه الصلوة بالايما من غير ان يحتاج فيه الى عمل كثير افترض عليه ادا الصلوة
لانه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهرا في السباحة يعذر بالتاخير الى ان يخرج لانه غير قادر على ادا
الصلوة انتهى القنية مريض لا يمكنه الصلوة الا باصوات مثل اوه ونحوه يجب عليه ان يصلي ولو اعتقل لسانه يوما
وليلة فصلى بصلوة الاخرس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الاعادة والا اخرت اي ان لم يقدر على الايما براسه
اخرت الصلوة الى القدرة الهداية وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلوة عنه وان كان العجز اكثر من
يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه انتهى وذهب شيخ الاسلام وقاضي
خان وقاضي غني الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا عند القلة الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى الخلاصة صح
وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب وصححه في البدايع وجزم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في هدا بينه
واختاره المصنف في الكافي وصححه في الينابيع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المغمى عليه انتهى وعلى هذا فمعنى قوله
عليه السلام فالله احق بقبول العذر اي عذر السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التاخير
كذا في معراج الدراية واستشهد قاضي خان بما ذكره محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلوة عليه
فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب ورده في التبيين لانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز
متصل بالموت وكلامنا فيما اذا صح المريض حتى لو مات المريض ايضا في ذلك الوجه ولم يقدر على الصلوة لا يجب عليه القضا
حتى لا يلزمه الايصا به فصار كالمسافر والمريض اذا افطرا في رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة انتهى ثم اعلم
ان ظاهر ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة اقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس
كذلك فان الفوايت اذا كانت صلوة يوم وليلة او اقل فعليه القضا بالاجماع كما في البدايع وغاية البيان انما محل الاختلاف ف
فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيه الا قولان ولان قاضي خان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية
صحح عدم السقوط مطلقا وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضا عليه اذا لم يزد على يوم وليلة
حتى يجب الايصا به اذا قدر وان لم يصح منه ويرد عليه ما في البدايع من ان محله فيما اذا برا من مرضه اما اذا مات
منه فانه يلقى الله ولا شي عليه اتفاقا وينبغي ان يقال ان محله ما اذا لم يقدر في مرضه على الايما بالراس اما ان قدر
عليه بعد عجزه عنه فانه يلزمه القضا وان كان القضا يجب موسعا فتظهر فايدته في الايصا بالاطعام عنه السراج الوهاج
ان هذه المسئلة على اربعة اوجه ان دام به المرض اكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضي اجماعا وان كان اقل
من يوم وليلة لم يعقل وهو يعقل فيقضي اجماعا وان كان اكثر وهو يعقل او اقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف

وفي القنية ولا فدية في الصلوات حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشتبه على المريض اعداد الركعات او السجدات لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بتلقين غيره ينبغي ان يجزيه انتهى ولم يوم بعينيه وقلبه وحاجبه
وقال زفر يومي بحاجبيه فان عجز فبعينيه فان عجز فبقلبه وقال الشافعي بعينيه وقلبه وقال الحسن بحاجبيه وقلبه وبعينيه
اذا صح والصحيح مذهبنا لحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايماء براسه فالله احق بقبول العذر منه ولان فرض
السجود تعلق بالراس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها كاليد ولا اعتبار بالصوم والحج حيث لا ينتقلان
الى القلب بالعجز فتاوى قاضي خان المريض اذا عجز عن الايماء وحرك راسه عن ابي حنيفة انه قال تجوز صلوته وقال
الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لا تجوز لانه لم يوجد منه الفعل انتهى نعلم ان حقيقة الايماء هي طاطاة الراس
وان تعذر الركوع والسجود لا القيام اومأ قاعدا لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من
نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود والمراد صلوة الجنازة
حيث لم يلزم ان تمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلوة الجنازة ليست بصلوة حقيقة بل هي دعا
المجتبى وان اومى بالسجود قائما لم يجز وعند الحسن بن زياد كما لو اومى بالركوع جالسا لا يجوز على الاصح انتهى والظاهر
من المذهب جواز الايماء بهما قائما او قاعدا كذا في الغنية وذكر الولوالجي في فتاواه رجل بحلقه جرح ان صلى بالايماء قائما لا يسيل
جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه يصلي قائما ويومي للركوع ثم يجلس ويومي للسجود ليكون اداء الصلوة مع
الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قائما هكذا يومي ايماء اجزاه صلوته لان الايماء للسجود جالسا اقرب الى حقيقة
السجود انتهى واوما بالهمز كذا في السراج ولو مرض في صلوته يتم بما قدر يعني قاعدا يركع ويسجد او مومئا
ان تعذر او مستلقيا ان لم يقدر لانه بنا الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء وهذا هو المشهور وعن ابي يوسف انه
اذا صار الى حالة الايماء يستقبل الصلوة لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما وجه المشهور
انه اذا ابنى كان بعض الصلوة كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يودي بعضها كاملا اولى
وهو الصحيح ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئا لا اي لو كان يصلي بالايماء فصح لا يبني لانه
لا يجوز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وجوز اقتداء القايم بالقاعد الذي يركع ويسجد خلافا لمحمد كما سبق فيد
بكونه صلى بالايماء لانه لو افتتح بالايماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايماء جاز له ان يتمها لانه لو لم يود ركنا بالايماء وانما
هو مجرد تحريمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف واشار الى انه لو كان يومي مضطجعا ثم قدر على القعود ولم
يقدر على الركوع والسجود فانه يستانف وهو المختار لان حالة القعود اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف
وللمتطوع ان يتكي على شي ان اعيي اي تعب لانه عذر اطلق في الشي فشمل العصا والحايط واشار الى ان له ان
يقعد ايضا عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله ان اعيي لان الاتكا
مكروه بغير عذر لانه اساة في الادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر وعدم كراهة القعود من غير عذر
عنده ولو صلى في فلك قاعدا بلا عذر صح يعني صلى فرضا قاعدا بلا عذر صح عند ابي حنيفة وقد اسا كذا
في البدايع وقالا لا يجزيه الا من علة لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الراس وهو كالمتحقق
الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة
والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط اما اذا كانت مربوطة في لجة البحر فالاصح
ان كان الريح يحركها شديدا فهي كالسايرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلوة
في المربوطة في الشط مطلقا الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قاعدا لا يجوز لانها اذا
استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلوة فيها لانها اذا لم تستقر
فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير واختاره في المحيط والبدايع الخلاصة واجمعوا انه لو
كان بحال يدور راسه لو قام تجوز الصلوة فيها قاعدا والمراد بالصلوة قاعدا ان تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالايما

لا تجوز

لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر واطلقها فشمل ما اذا كان منفردا او بجماعة فلو اقتدى بدرجل في سفينة اخرى فان كانت
السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشي واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما
بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتدا وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجد والسفينة واقفة فان
كان بينه وبينهم طريق او مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتدا
ومن وقف على اطلال السفينة يقتدي بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا ان يكون امام الامام لان السفينة
كالبيت واقتدا الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا
كذا في البدايع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا تجزيه في قولهم
جميعا فعليهم ان يستقبلوا بوجوههم القبلة كلما دارت السفينة تحولوا بوجوههم اليها كذا في الاسبيجابي
ومن جن او اغمي عليه خمس صلوات قضى ولو اكثر لا وهذا استحسان والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء
وقت صلوة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوايت فيحرج في الاداء فاذا قصرت
قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء على الصحيح تحرير الاصول
الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا ينقطعان يجعل كالنوم
من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب من قبل الاستعداد ولانه لا ينفي اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي
له حتى ورث وملك وكان اهلا للثواب كان نوى صوم الغد فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضي لو افاق بعده انتهى
قيد بالجنون والاغماء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام اكثر من يوم وليلة يقضي لان النوم مما لا يمتد
يوما وليلة غالبا فلا يتحرج في القضاء بخلاف الاغماء لانه مما يمتد عادة وقيد بدوام الاغماء لانه اذا كان يفيق
فيها فانه ينظر فان كان للافاقة وقت معلوم مثل ان يخف عنه المرض عند الصبح فيفيق قليلا ثم يعاوده
فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فتبطل ما قبلها من حكم الاغماء اذا كان اقل من يوم وليلة وان لم يكن
للافاقة وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة اطلق في الاغماء والجنون
فشمل ما اذا كان بسبب فزع من سبع او خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجماعا لان الخوف بسبب ضعف
قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عقله بالخمر او اغمي عليه بسبب شرب البنج او الدواء فانه لا يسقط عنه
القضاء في الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف والظاهر انه يسقط ايضا في الثاني
عند ابي حنيفة لان النص ورد في اغماء حصل بافة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد لان العذر اذا جاء
من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا كثر لانه انما حصل بما هو مباح كذا في المحيط وشمل
ما اذا كان الجنون اصليا كما اذا بلغ مجنونا او زال وهو قول محمد فالعارض والاصلي عنده سواء في سقوط القضاء اذا كثر
وعدمه اذا قل وقال ابو يوسف الاصلي كالصبا فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلوة لتشبيهه
الجنون بالاغماء لان بينهما فرقا في الصوم فانه اذا اغمي عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم افاق فانه
يلزمه قضاء شهر رمضان ولو جن قبل رمضان وافاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيا
بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثر وهو
قول محمد ورواية عن ابي حنيفة وهو الاصح وعند ابي يوسف وهو رواية ايضا العبرة للكثرة من حيث الساعات وفايدته
تظهر فيما اذا اغمي عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند ابي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا

[illegible]

كان رجيق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلوة المريض بعارض سماوي كالسهو
الحقها المناسبة به فتاخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل بسجود التلاوة
والسماع بيانا للسببين لان السماع سبب ايضا لما ان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على

السماع من وجه فاكتفى به وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها او تهجاها لا تجب عليه سجود ولا
تفسد الصلوة بالهجا لانه موجود في القران وشرايطها شرايط الصلوة الا التحريمة لانها لتوجه الافعال
المختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الركوع كما سياتي او الايما للمريض او كان
راكبا على الدابة في السفر فتلاها او سمعها والقياس ان لا تجزيه الايما على الراحلة لانها واجبة فلا تجوز
اداوها على الراحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة امر دايم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط
النزول حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا تجوز على الدابة فما وجب على الدابة تجوز
على الارض لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالايما ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فاداها
بالايما جاز ويفسدها ما يفسد الصلوة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو وجدت
في سجدة التلاوة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فاما عند ابي يوسف
فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي ان لا تفسدها   الخانية انها لا تفسد على ظاهر
الجواب اتفاقا الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا المحاذاة المراة لا تفسدها كما في صلوة الجنازة ولو نام فيها
لا تنتقض طهارته كالمصلية على الصحيح وسياتي بقية احكامه   تجب اربع عشرة اية اي تجب سجدة
التلاوة بسبب تلاوة اية من اربع عشرة اية في اربع عشرة سورة وهي الاعراف في اخرها والرعد والنحل وبني
اسرايل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا
كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي اربع في النصف الاول وعشر في النصف الاخير انما كانت واجبة لقوله عليه
السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها للالزام ولما رواه مسلم عن ابي هريرة في الايمان يرفعه اذا قرا ابن ادم السجدة اعتزل
الشيطان يبكي يقول يا ويله امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي النار والاصل ان
الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته وهذا ظاهر في الوجهين مع ان اي السجدة
تفيده ايضا لانها ثلاثة اقسام قسم فيه الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به وقسم
فيه حكاية فعل الانبيا السجود وكل من الامتثال والاقتدا ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معين على عدم
لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة
لا مطلقا فلزم كذلك شرعا وهي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دلايل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب
في جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب في اخر عمره كما في ساير الواجبات الموسعة
واما المتلوة في الصلوة فانها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من افعال الصلوة
وهو القراءة فالتحقت بافعالها وصارت جزءا من اجزايها ولهذا قلنا اذا تلا اية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت
القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا اذا نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه
واما بيان من تجب عليه فكل من كان اهلا لوجوب الصلوة عليه اما ادا او قضا فهو من اهل وجوب السجدة عليه
ومن لا فلا لان السجدة جزء من اجزا الصلوة فيشترط لوجوبها اهلية وجوب الصلوة من الاسلام والعقل والبلوغ
والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحايض ونفسا قروا او سمعوا وتجب على المحدث
والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هولاء الا المجنون لعدم اهليته لانعدام التمييز كالسماع من الصدى كذا في البدايع
والصدا ما يعارض الصوت في الاماكن الخالية   القنية ولا تجب على المختصر الايما بسجدة التلاوة وقيل تجب
ولا تجب نية التعيين في السجدات انتهى   التجنيس وهل يكره تاخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه
اذا قراها في الصلوة فتاخيرها مكروه وان قراها خارج الصلوة لا يكره تاخيرها وذكر الطحاوي ان تاخيرها مكروه
مطلقا وهو الاصح انتهى وهي كراهة تنزيه في غير الصلوتية لانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك
منها اي الحج وص ذكرها للاختلاف فيهما فعند الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال

ان الثانية

١٧٥

ان الثانية منها ايضا فهي عنده ايضا اربع عشرة اية وروي مالك السجود في المفصل وبيان الحج معلوم في المطولات والسنا لحن
بعد تحرير المذهب غالبا   التجنيس التالي والسامع يتخير كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج
ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة لان السامع ليس بتابع للتالي تحقيقا حتى يلزمه العمل برايه
لانه انحرفة بينهما انتهى ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسامون وهو مذهب عبد الله بن مسعود
ورواية عن مجاهد وابن عمر ورجحه ايمتنا الاول اخذا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة لو وجبت عند
قوله تعبدون فالتاخير الى قوله لا يسامون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسامون لكانت السجدة
المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصا في الصلوة لو كانت صلاتية ولا نقص فيما
قلنا اصلا وهذا هو امارة التبحر في الفقه كذا في البدايع   على من تلى ولو اماما او سمع ولو غير قاصد او مؤتما
لا بتلاوته بيان لسببها وهو احد ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الاصم والسماع بتلاوة غيره والاقتدا
بامام تلاها وان لم يسمع الماموم فيها لامامه بان قرا الامام سرا او لم يكن حاضرا عند القراءة واقتدى به قبل ان يسجد
لها ولذا قال ولو اي الماموم لا بتلاوته اي فلو ما يسجدون لا تجب عليه السجود لانه لم يقرا ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم
معطوفا على غير قاصد فافاد ان المؤتم يلزمه بسماعه وليس كذلك وانما يلزمه بالاقتداء به وان لم يسمع فلو قال المصنف
او اقتدى معطوفا على تلى لكان اولى بها لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها احد ثلاثة التلاوة والسماع والايتمام
وانما قال ولو اماما لما ان المنقول في البدايع انه يكره للامام ان يتلو اية السجدة في صلوة يخافت فيها بالقراءة لانه ينفك
عن مكروه من ترك السجدة ان لم يسجد او التلبيس على القوم ان سجد انتهى وكذا لا ينبغي ان يقراها في الجمعة والعيدين
لما ذكرنا كذا في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيا له وقد ذكرنا شرايط
الوجوب على التالي والسامع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحققه من
بعد ان شا الله تعالى واطلق في التلاوة والسماع فشمل ما اذا كانت التلاوة بالعربية او الفارسية وهو في التالي بالاتفاق
ق فهم او لم يفهم وفي السامع عند ابي حنيفة بعد ان اخبر انها اية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرا القران
فعليه السجدة والا فلا   البدايع وهذا غير سديد لانهما انما جعلا الفارسية قرانا لزوم الوجوب مطلقا كالعربية وان
لم يجعلاها قرانا لم يجب وانه فهم واطلق في السماع فشمل السماع ممن تجب عليه الصلوة او لا الا المجنون كما قدمناه
ن وكذا الطير على المختار وان سمعها من نايم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الخانية   شرح المجمع لو قراها السكران
تجب عليه وعلى من سمعها منه لان فعله اعتبر باختياره وارادته بقوله لا تبطل وقيد انه لا تجب على الماموم بتلاوته ولا على
السامع منه واطلقه فشمل عدم السجود في الصلوة وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد
تقرر والمانع بخلاف حالة الصلوة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام او التلاوة لو تابعه
المؤتم ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحايض
لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا تجب على الحايض بتلاوتها وكذا لا تجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة بخلاف
الجنب وشمل ايضا من سمعها من المؤتم وليس في الصلوة وهو قول البعض وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم
فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه لا نسلم ان هذا الشخص محجور عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على
السامع خارج الصلوة لانه قد ثبت من اصولنا ان تصرف المحجور لا حكم له انتهى وهو مردود لا يتصرف المحجور عليه قد يصح
كالصبي اذا حجر عليه يبطل في حقه لا في حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا اية السجدة في الركوع
او السجود او التشهد لا يلزمه السجود للحجر عن القراءة فيه قال الحلبي وعندي انها تجب وتتادى فيه انتهى وذكر
في المجتبى في الفرق بين الجنب والحايض وبين المقتدي ان العذر الذي يجب به السجدة مباح لهما على الاصح دون
المقتدي   ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلوة لتحقق سببها وهو السماع فيجب بتلاوته بعد الصلوة
لانه لا يسجدها فيها لانها ليست بصلوتية لان سماعه هذه السجدة ليس من افعال الصلوة فيكون ادخالها فيها منهيا

وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروي عن ابن مسعود

عنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مامورا باتمام ركن هو فيه او بالانتقال الى ركن اخر فيكون منهيا عن هذه
السجدة فان قيل يجب ان يسجد بعد الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو وجد في الصلوة قلنا نعم وجد فيها
لكنه جعل بناء على التلاوة والتلاوة جعلت خارج الصلوة فتؤدى خارجها ولو سجد فيها اعادها اي الصلوة
اي اعاد السجدة ولا يلزمه اعادة الصلوة لانها ناقصة للنهي فلا تتادى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة
موخر الى ما بعد الفراغ عن الصلوة فلا يصير سببا الا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو صلى في الاوقات
المكروهة حيث يجوز اداؤه فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب الكامل ومحل اعادتها ما لم يتغير المجلس السامع
غير المؤتم اما اذا قرأها وسجد لها فيها فانه لا اعادة عليه اما ان كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية اذاهر
لان التلاوة الاولى من افعال صلوته والثانية لا فحصلت الثانية تكرارا للاولى من حيث الاصل والاولى باقية
فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من الصلوة فيكتفي بسجدة واحدة وان سمعها اولا من اجنبي ثم تلاها المصلي
وسجد لها فيها ففيه روايتان وجزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم احدث فذهب
وتوضا ثم عاد الى مكانه وبنى على صلوته ثم قرا ذلك الاجنبي تلك الاية فعلى هذا المصلي ان يسجدها اذا فرغ
من صلوته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرا اية سجدة ثم سبقه
الحدث فذهب وتوضا ثم جاء وقراها مرة اخرى لا يلزمه سجدة وان قرا الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق ان في المسئلة
الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهر واما الحكم فلان السماع ليس من افعالها بخلاف الثانية
وتمامه في البدايع واما لو سجد العصلوة لان زيادة ما دون الركعة لا يفسدها وقيده في التجنيس والمجتبى والولوالجية بان
لا يتابع المصلي السامع القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها فسدت صلوته للمتابعة ولا تجزيه السجدة عما
سمع انتهى وقدمنا ان زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطلة لصلوته النوادر لو قرا الامام السجدة
فسجد فظن القوم انه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد سجدتين فمن ركع ولم يسجد رفض
ركوعه وسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلوته تامة وسجدته تجزيه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدتين فصلوته فاسدة
لانه انفرد بركعة تامة انتهى ذكره في الخلاصة في مسئلة الكتاب لا تفسد صلوته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة
ساهيا او سجدتين لا تفسد صلوته بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه تفسد عند محمد وذلك
ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط انتهى ولو سمع من امام فائتم قبل ان يسجد سجد معه وبعده لا اي لو ائتم
به قبل ان يسجدها الامام سجدها لانه في الاول تابع له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدركا لها بادراك
تلك الركعة كمن ادرك الامام في ركوع ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما ياتي به بعد فراغ الامام قيد بقوله سجد معه
لان الامام لو لم يسجد لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان سجدها في الصلوة وحده خالف امامه وهي صلاتية لا تقضى
خارجها واطلق في قوله وبعده لا فشمل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية وبه اخذ الفضلي وظاهر الهداية تقتضي ان
يسجدها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم يصر مدركا لها وليست صلوتية فتقضى خارجها وقيل هي صلوتية
فلا تقضى خارجها وان لم يقتد سجدها لتقرر السبب في حقه وعدم المانع ولم تقض الصلوتية خارجها
اي خارج الصلوة لان السجدة الصلوتية في الصلوة افضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلوة افضل منها في غيرها فلم
تجز ادائها خارج الصلوة لان الكامل لا يتادى بالناقص وهذا اذا لم تفسد الصلوة اما ان تلاها في الصلوة ولم يسجد
ثم فسدت الصلوة فعليه السجدة خارجها لانها لما فسدت بقي مجرد التلاوة فلم تكن صلوتية ولو اداها فيها ثم فسدت
لا يعيد السجدة لانا لا تفسد الا تفسد جميع اجزاء الصلوة وانما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى
من فسادها ما اذا فسدت بالحيض قال في الخلاصة المراة اذا قرات اية السجدة في صلوتها فلم تسجد حتى حاضت
تسقط عنها السجدة فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية برد الف واو وحذف التاء ان كانوا قد خذوا في نسبة
المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا فقالوا بصري لا بصرتي كيلا تجتمع تاآن في نسبة ~~المذكر~~ المؤنث فيقولون

بصرية

بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث انتهى العناية انه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر انتهى
ثم ينبغي على قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلوة حتى فرغ فانه ياثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا
وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقته تقرر الاثم على المكلف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب واياك ان تتوهم
من قولهم بسقوطها عدم الاثم فانه خطأ فاحش كما رايت بعضهم تقع فيه ثم رايت بعد ذلك التصريح به في البدائع
قال واذا لم يسجد لم يبق عليه الا الاثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلوته ولم يسجد صلبية اما ان ركع او سجد
صلبية فانه ينوب عنها اذا كان على الفور وهو ما ذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب اليه الاصوليون ان
الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحسانا لانه خلاف المامور به وقدم
القياس هنا على الاستحسان لقوة اثره الباطن وعكسه في المجتبى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزيه
قياسا لا استحسانا والاصح انه يجزئه استحسانا لا قياسا رواية قال علماؤنا انتهى ووجه الاصح ان القياس يقتضي
عدم جوازه لانه الامر الظاهر والركوع خلاف السجود لكن الحق الاول والتصريح بمحل به فانه قال في الكتاب فانه اراد
ان يركع بالسجدة نفسها هل يجزيه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلوة واما
في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس ناخذ انتهى وحاصله ما ذكره الفقهاء كما في البدايع ملخصا ان التلاوة
خارج الصلوة تؤدى على سجدات الصلوة والتلاوة في الصلوة الافضل ان يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره
له ان يركع كما رفع راسه سواء كان اية السجدة في وسط الصلوة او عند ختمها او بقي بعدها الى الختم قدر اثنين
او ثلاث فينبغي ان يقرا ثم يركع فينظر ان كانت الاية في الوسط فانه ينبغي ان يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم
فينبغي ان يقرا ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر اثنين او ثلاث كما في بني اسرائيل واذا
السماء انشقت ينبغي ان يقرا بقية السورة ثم يركع وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل ولو لم يسجد واراد ان يركع
ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزيه وبالقياس ناخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني
فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من
المعاني فمتى قوي الخفي اخذوا به ومتى قوي الظاهر اخذوا به وههنا قوي دليل القياس فاخذوا به لما روي عن
ابن مسعود وابن عمر انهما اجازا ان يركع عن السجود في الصلوة ولم يرو عن غيرهما خلافه فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل
القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلوة وقال بعضهم انه خارج الصلوة بان
تلاها في غير الصلوة فركع وهذا ليس بسديد بل لا يجزيه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلوة لم يجعل
قربة فلا ينوب مناب القربة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده
ما صرح به محمد في الكتاب كما اسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم تجز وان نواها عن السجدة وكذا السجدة الصلبية
لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينا بوجوبها مضيقا والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه
فلا تتادى به الدين واذا لم تطل القراءة لا تحتاج الركوع او السجدة الصلبية في اقامتهما عن سجود التلاوة الى النية
كالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال تحتاج الى النية وذكر الاسبيجابي انه لو لم توجد النية
منه عند الركوع لا تجزيه ولو نوى في الركوع ففيه قولان ولو نوى بعد رفع الراس منه لا تجوز بالاجماع واكثر المشايخ لم
يقدروا الطول القيام شيئا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى راي المجتهد وبعضهم قالوا ان قراءة اية او اثنتين لم تقطع
وان قرا ثلاثا قطعت وصارت محل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تقطع الفور انتهى واختار قاضي خان ان الركوع خارج
الصلوة ينوب عنها المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع
ثلاث ايات الا اذا كانت الايات الثلاث من اخر السورة كبني اسرائيل وانشقت انتهى واختلفوا فيما اذا ركع على
الفور للصلوة وسجد هل يجزيه عن سجدة التلاوة الركوع او السجود فقيل الركوع لانه اقرب وقيل السجود الا ان الركوع بدون
النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وثمرته تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين اية مثلا اخرها اية السجدة وركع

عقيبها ثم ركع او سجد وقرا عشر آيات مثلا ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع تجب عليه سجدة التلاوة وعليه اعادة اما اذا سجد
عقب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع او لم ينو انتهى القنية ولو نواها في الركوع
عقب التلاوة ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلوته انتهى
ثم قال السجود اولى من الركوع بها في صلوة الجهر دون المخافتة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو اخرها
من ركعة الى ركعة فانها تقضى ما دام في الصلوة لان الصلوة واحدة لكن لا يستلزم جواز التاخير بل المراد الاخير
لما في البدايع من انها واجبة على الفور وانه اذا اخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت
من افعال الصلوة ملحقة بنفس التلاوة ولذا افعلت فيها مع انها ليست من افعال الصلوة بل زايدة بخلاف غير الصلوتية
فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار انتهى   ولو تلا خارج الصلوة فسجد واعادها فيها اي اعاد تلك الاية في الصلوة
لان الصلوتية اقوى فلا يكون تبعا للاضعف   وان لم يسجد اولا كفته واحدة وهي الصلوتية عنها وعن الخارجية
لان المجلس متحد والصلوتية اقوى فصارت الاولى تبعا لها فلو لم يسجد في الصلوة سقطتا لان الخارجية اخذت حكم
الصلوتية فسقطت تبعا لها الا اذا اراد بالاكتفاء ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلوة
فلكل سجدة وانما افردها بالذكر مع دخولها تحت قوله ومن كررها في مجلس لا في مجلسين لمخالفتها لها في انه اذا سجد
للخارجية لا تكفي عن الصلوتية بخلاف ما اذا لم تكن صلوتية وسجد للاولى ثم اعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل
انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التدا
وكون الثانية قوية يمنع من جعل الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الاصول فوجب
التداخل على الوجه المذكور واشار الى انه لو تلاها المصلي بعد ما سمعها من غيره مرة او مرارا تكفيه سجدة واحدة وقيد
بكون الاولى تلاها خارج الصلوة لانه لو قرأها في الصلوة اولا ثم سلم فاعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلوة انه
يلزمه اخرى لان المتلوة في الصلوة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم
بخلاف ما اذا كانت الاولى خارجية فانها باقية بعد التلاوة حكما ذكر في النوادر انه لا يلزمه ووفق الصدر الشهيد
بينهما بحمل الاول على ما اذا اعادها بعد الكلام وحمل الثاني على ما اذا اعادها قبله لو لم يسجد في الصلوة حتى سجدها الآن
قال في الاصل اجزاه عنهما وهو محمول على ما اذا اعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلوة فكانه
كررها في الصلوة وسجد اما لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا اعادها بعد الكلام لان الصلوتية قد سقطت عنه بالكلام
كذا في البدايع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلوتية تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان يأتي بمناف
لحرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلوتية لا تقضى خارجها بهذا او ان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها   كمن كررها
في مجلس لا في مجلسين فانه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روي ان جبريل عليه السلام كان ينزل
بالوحي فيقرا اية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على اصحابه وكان لا يسجد
الا مرة واحدة وهو مروي عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا
للمعلمين والمتعلمين وهو منتف بالنص قيد بسجود التلاوة لان الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم اذا سمعه او ذكره في مجلس
واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها عليها وبعضهم منعه واوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد والتداخل فيها وهو
جعاله كما ورد في الحديث وقدمنا اثر سجد واما تشميت من عطس في مجلس واحد مرارا فاوجبه بعضهم لكل مرة والصحيح انه
اذا زاد على الثلاث لا يشمته لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم
المجتبى والخلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة واطلقه فشمل ما اذا تلاها مرارا ثم سجد وما اذا تلا وسجد
ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم ومعناه ان تجعل التلاوات المتعددة كتلاوة واحدة
تكون الواحدة منها سببا والباقي تبعا لها وهو الليق بالعبادات اذ السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا الحكم بوجوبها
في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل في الحكم اليق بالعقوبات لانها شرعت للزجر وهو ينزجر بواحدة فيحصل

المقصود

١٧٧

المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب تنوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي
التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنى فحد ثم زنى في المجلس ثانيا يحد ثانيا بخلاف حد القذف اذا اقيم مرة ثم
قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع بالاول والظاهر كذبه وقيد بكون الاية واحدة لانه لو قرأ القرآن كله
في مجلس واحد لزمه اربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجمع الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلمة واحدة كمن اقر
لانسان بالف درهم والف بمائة دينار ولعبده بالعتق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا الحرج منتف
واطلق في المجلس فشمل ما اذا طال فانه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية اخرى لا يجب عليه
الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة
واقفة او جارية وكذا لا يختلف بمجرد القيام والخطوة والخطوتين وكلمة او كلمتين واللقمة واللقمتين بخلاف ما اذا
كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا او ارضع ونحوه فانه يتبدل المجلس وكذا لو ارضعت صبيا ولم يعلم انه قطع المجلس
بخلاف التسبيح ونحوه فانه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الدرس وتسدية الثوب ورحى الطحن والانتقال من غصن الى
غصن والسبح في نهر او حوض يتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلوة
لان الصلوة جامعة للاماكن اذ الحكم بصحة الصلوة دليل اتحاد المكان قالوا اذا كان معه غلام يمشي وهو في الصلوة
الحلبي ولو كررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب وهذا اذا كان في ركعة واحدة واما اذا كررها في ركعتين فالقياس
ان تكفيه واحدة وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول ابي يوسف الاول
وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها ابو يوسف عن الاستحسان الى القياس احداها هذه
والثانية ان الرهن بالمهر لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان رهنا به وهو قوله
الاول وقول محمد والثالثة اذا جنى العبد جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه القياس
ان يخير المولى ثانيا وهو قوله الاخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الاول وقول محمد وعلى هذا الخلاف اذا صلى على
الارض وقرأ اية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدتان هو
الصحيح لانها ليست بصلوتية ولو سارت الدابة ثم قرأ فتلاها اخرى يلزمه اخرى كذا في المحيط   فتح القدير واعلم ان تكرار
الوجوب في التسدية بناء على العادة في بلادهم من انها ان تغرس الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا وجائيا
اما على ما في بلاد الاسكندرية وغيرها من ان يديره على دائرة عظيمة وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب انتهى
فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقة باختلاف المكان وحكما باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر
الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه
فيه وعلى ما صححه في الكافي من ان السبب في حقه التلاوة والسماع شرط تكرر الوجوب عليه لان الحكم يضاف الى
السبب لا الشرط وانما تكرر الوجوب عليه في المسألة الاولى مع اتحاد مجلس السبب لان الشرع ابطل تعدد
التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه حقيقة فلا يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد
فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع اما بتبدل مجلسه او بتبدل مجلس التالي   القنية تلا اية السجدة ويريد ان
يكررها للتعليم في المجلس فالاولى ان يبادر فيسجد ثم يكرر انتهى وقد قال ان الاولى ان يكررها ثم يسجد اخر المكان بعضهم
قال ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للاولى ثم اعادها لزمته اخرى كحد الشرب والزنا فعليه
في المجتبى فالاحتياط على هذا التاخير كما لا يخفى   القنية ايضا ولو صليا على الدابة فقرأ احدهما اية السجدة في الصلوة
مرة والاخر في صلوته مرتين وسمع كل واحد من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة خارج الصلوة وعلى صاحبه
سجدتان انتهى وقال في الواجب على من تلاها مرتين سجدتان صلوتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيته [illegible]
في فتاوى قاضي خان ان على كل منهما سجدتين صلوتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه واطال الكلام في بيانه فراجعه
وكيفيته ان يسجد بشرائط الصلوة بين تكبيرتين بلا رفع وتشهد وتسليم اي وكيفية السجود وقدمنا انه

استثني من شرائط الصلوة التحريمة والمراد بالتكبير بين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صح في البدائع
لحديث ابي داود في السنن من فعله عليه السلام كذلك واما انه لا يرفع يديه عند التكبير لان هذا التكبير مفعول للحط
الانحطاط الا للتحريمة كما في سجدة الصلوة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلوة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود
من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي معدومة واختلفوا فيما يقوله في هذه السجدة
والاصح انه يقول سبحان ربي الاعلى ثلثا كسجدة الصلوة ولا ينقص منها وينبغي ان لا يكون ما صح على عمومه فان كانت
السجدة في الصلوة فان كانت فريضة قال سبحان ربي الاعلى او نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه الخ
وقوله اللهم اكتب لي عندك بها اجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود
وان كان خارج الصلوة قال كلما اثر من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب له ان يقوم فيسجد لان الخرور سقوط
من القيام والقران ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من
انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بلا خلاف في المذهب المضمرات يستحب ان يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الراس من
السجدة ولا يقعد انتهى والثاني غريب واما في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة واراد ان يسجد عاشر دفعة
ومن المستحب ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب ان لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة
لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم المجتبى معزيا الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقدم ولا
بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر ابو بكر ان المراة تصلح اماما للرجل فيها انتهى
السراج الوهاج ثم اذا اراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه اسجد لله سجدة التلاوة الله اكبر كما يقول اصلي
لله تعالى صلوة كذا وكره ان يقرا سورة ويدع اية السجدة لا عكسه لانه يشبه الاستنكاف عنها في الاول وفي
الثاني مبادرة اليها قال محمد واحب الي ان يقرا قبلها اية او ايتين وذكر قاضي خان ان قرا معها اية او ايتين فهو
احب وهذا اعم من الاول والبعد فيما اذا قرا بعدها اية او ايتين بخلاف الاول وعلله بقوله دفعا لوهم التفضيل
اي تفضيل اي السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على
ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قران الكافي قيل من قرا اي السجدة
كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما اهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك اية السجدة من سورة يقراها لان فيه
قطع نظم القران وتغيير تاليفه واتباع النظم والتاليف مامور به قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه اي تاليفه
فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك كذا في فتح القدير واقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع
بخلافه فقال ولو قرا اية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك لانها من القران وقراءة ما هو من القران طاعة
كقراءة سورة من بين السور وقيده قاضي خان بان يكون في غير الصلوة فظاهره انه لو كان في الصلوة كره فهو
مقيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدائع ولو قرا اية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متاهبين للسجدة
قراها جهرا وان كانوا غير متاهبين ينبغي ان يخفض قراءتها لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيئا ربما يتكاسلون
في ادائه فيقعون في المعصية انتهى وكذا الشارح ولو قرا اية السجدة الا الحرف الذي في اخرها لا يسجد ولو قرا
الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا ان يقرا اكثر اية السجدة مع حرف السجدة مختصر البحر او قرا
واسجد وسكت ولم يقل واقترب يلزمه السجدة انتهى فتاوى قاضي خان رجل سمع اية السجدة من قوم من

اي باب صلوة المسافر لان الكلام في ابواب الصلوة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة
عارض هو عبادة في نفسه الا تعارض بخلاف السفر الا تعارض فلذا اخر هذا الباب عن ذاك والسفر لغة قطع
المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا احل اصحابنا رحمهم الله قوله صلى الله عليه وسلم على الفقير
والمسافر اضحية على الخروج من بلده او قريته حتى سقطت الاضحية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية

البنا

البنا والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تتغير بالسفر الشرعي سقوط الاضحية وجعله كالقصر وظاهره انها
لا تسقط الا بالسفر الشرعي وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلوة المسافر من اضافة الشي
الى شرطه والفعل الى فاعله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلثة ايام في بر او بحر او جبل
قصر الفرض الرباعي بيان للموضع الذي يبتدا فيه القصر وشرط القصر وحكمه اما الاول فهو مجاوزة بيوت
المصر لما صح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وعن علي انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم
قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين والخص بالخاء المعجمة والصاد المهملة بيت من قصب كذا ضبطه
في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن فانه في حكم المصر
ربض ايضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر
المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي يفيده كلام اصحاب المتون كالهداية ايضا وجزم في فتح القدير بالاشتراط
واعترض به على الهداية وصحح قاضي خان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف
القرية المتصلة بفناء المصر فانه يعتبر مجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر اكثرهم مجاوزة الفناء للاختلاف
وفصل قاضي خان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة
الفناء ايضا وان كانت بينهما مزرعة او كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر
انتهى واطلق في المجاوزة فانصرفت الى الجانب الذي خرج منه والا تعتبر مجاوزة محلة بحذائه من الجانب
الاخر فان كان في الجانب الذي خرج محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر
الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر الغلوة ثلثمائة ذراع الى اربعمائة وهو
الاصح المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصره لم يتم حتى يدخل العمران واما الثاني فهو ان يقصد مسيرة
ثلثة ايام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلثة ايام لا يترخص وعلى هذا قالوا امير خرج
مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم اين يدركهم فانهم يصلون صلوة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة
وكذا المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصروا وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي
ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلثة ايام ففي اثنائها بلغ الصبي واسلم الكافر فيقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي
بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين انشا السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية اقل
من ثلثة ايام وسياتي ايضا وانما اكتفى بالنية في الاقامة واشترط الفعل معها في السفر لان في السفر الحاجة الى
الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب او مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا ما لم
يفطر وفي الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة واختار
المصنف الى ان النية لا بد ان تكون قبل الصلوة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلوة في السفينة حال اقامته
في طرف البحر فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلوة المقيم عند ابي يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع في هذه
الصلوة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجحنا ما يوجب الاربع احتياطا انتهى وفيه ايضا ومن حمل غيره ليذهب معه
والمحمول لا يدري اين يذهب معه فانه يتم الصلوة حتى يسير ثلثا لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلثا فحينئذ
يقصر لانه وجب عليه القصر من حين حمل ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلثة ايام فان صلوته
تجزيه وان سار به اقل من مسيرة ثلثة ايام اعاد تلك الصلوة صلاها ركعتين لانه تبين انه صلى صلوة المسافرين
وهو مقيم وفي الوجه الاول تبين انه مسافر انتهى وفي هذه المسئلة يكون مسافرا بغير قصد وهو غير مشكل
لما سياتي ان الاعتبار لنية المتبوع لا التابع واما التقدير بثلثة ايام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة قوله
صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير
وتمام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلثة ايام من اقصر

ايام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال
ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافرا لان المسافر لا بد له من النزول للاستراحة
نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الغدو الى الرواح الغدو الى الليل لان الادمي لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت
مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان اقل اليوم
اذا كان ملحقا بالاكثر للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور
في الحديث واشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلثة ايام
اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلثة
النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا المجتبى فتوى ائمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا انتهى
وانا اتعجب من فتوى ائمة هذا واتباعه مما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح فتاوى قاضي
خان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان احدهما مسيرة ثلثة ايام ولياليها والاخر دونها فسلك الطريق
الابعد كان مسافرا عندنا انتهى وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب وتفقه الملاحين يجوز زمان من الجانبه
الى مدائن اثني عشر فرسخا في البر وفي البحر اكثر من عشرين فرسخا لمجاز لركاب السفينة والملاحين القصر والافطار
فيه صاعدا ومنحدرا كذا في المجتبى وذكر الاسبيجابي المقيم اذا قصد مصرا من الامصار وهو ما دون مسيرة
ثلثة ايام لا يكون مسافرا ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر اخر وهو ايضا اقل من ثلثة ايام
فانه لا يكون مسافرا وان طاف افاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا انتهى السراج الوهاج اذا كانت
المسافة ثلثة ايام بالسير المعتاد فسار اليها على البريد سيرا مسرعا وعلى الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين
قصر انتهى والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد واما
السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان تكون مسافة ثلثة ايام فيه اذا كانت الريح معتدلة وان كانت
تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلثة ايام وان
كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من اي طريق اخذ فيه [illegible] رحمه الله
وخرج بسير الوسط سير العجلة ونحوه لانه ابطأ السير كما ان اسرعه سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا
البدائع ثم المعتبر في كل سير السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه
واما الثالث اعني حكم السفر وهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلوة والمراد وجوب قصرها
حتى لو اتم فانه اثم عاص لان الفرض عندنا ركعتان والاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب
المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على اصلنا خطأ لان
الركعتين في حقه ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والاكمال ليس رخصة في حقه بل
اساءة ومخالفة للسنة لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي لعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى
التغيير في حق المسافر راسا اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتان
في حق المقيم كما روته عائشة رضي الله عنها فانعدم معنى التغيير في حقه اصلا اذ في حق المقيم وجد التغيير
لكن الى الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم ايضا والتسمية بها بطريق مجاز الوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغيير انتهى فعلى هذا قوله في جواب الشرط
صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان اولى وقيد بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن واختلفوا في ترك السنن في السفر
فقيل الافضل هو الترك ترخصا وقيل الفعل تقربا وقال الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل
يصلي سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب ايضا التجنيس والمختار انه ان كان حال امن وقرار ياتي بها لانها
شرعت مكملات والمسافر اليه محتاج وان كان حال خوف لا ياتي بها لانه ترك بعذر انتهى وقيد بالرباعي لانه

لا قصر

لا قصر في الفرض الثنائي والثلاثي والركعات المفروضة حال الاقامة سبع عشرة وحال السفر احد عشر
هذه الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنسائه من لم يدر منكن كم ركعة فرض يوم وليلة فهي طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق واحدة
منهن اما سبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت خمسة عشر
فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشرة ففرض المسافر انتهى اطلق الاداة فشملت الاداة الكافر فان في الخلاصة
صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلثة ايام ولياليها فلما سارا يومين اسلم النصراني وبلغ الصبي فالنصراني
يقصر الصلوة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلوة بناء على ان نية الكافر معتبرة هو المختار والامام الجليل
الفضلي سوى بينهما يعني كل منهما يتم الصلوة انتهى فلو اتم وقعد في الثانية صح والا لا اي وان
لم يقعد على راس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد فقد تم فرضه وصارت الاخريان له نفلا كالفجر وصار
اثما لتاخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل بالفرض قبل كماله واشار الى انه لا بد ان يقرأ في الاوليين فلو
ترك فيهما او في احدهما وقرأ في الاخريين لم يصح فرضه وبعد الكل اذا لم ينو الاقامة فان نواها قال الاسبيجابي
لو صلى المسافر ركعتين وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم او بعد ما قام الى الثالثة قبل ان يقيدها
بسجدة فانه يتحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قيدها بسجدة ثم نوى لا يتحول فرضه ويضيف اليها اخرى ثم فسدت لاتني عليه
ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه اربعا اتفاقا فان لم يقيد صلبه عاد الى التشهد
وان اقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض ويعيد القيام
والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تاكد الفساد فيضيف اخرى فتكون الاربع تطوعا على قولهما خلافا لمحمد فعنده
لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة في الاوليين بالتشهد ثم نوى الاقامة قبل ان يسلم او قام الى الثالثة
ثم نوى الاقامة قبل ان يقيدها بالسجدة فانه يتحول الى الاربع ويقرأ في الاخريين قضاء عن الاوليين ولو قيد
الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة لتكون له تطوعا عندهما انتهى حتى يدخل
مصره او ينوي اقامة نصف شهر ببلد او قرية متعلق بقوله قصر اي قصر الى غاية دخول المصر او
نية الاقامة في موضع صالح لها المدة المذكورة فلا يقصر اطلق في دخول مصره فشمل ما اذا نوى الاقامة به
او لا وشمل ما اذا كان في الصلوة كما اذا سبقه الحدث وليس عنده ماء فدخله لكن الا اللاحق اذا احدث
ودخل مصره لتبرعه فالا يلزمه الاتمام والا يقصر فيها بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمل ما اذا كان يسار
ثلثة ايام او اقل لكن المذكور في الشروح انه بنية اذا سار اقل يجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه
نقض للسفر قبل الاستحكام اذ هو محتمل النقض قال في فتح القدير وفيما سمعه ان لا يحل فطره في رمضان اذا
كان بينه وبين بلده يومان المجتبي لا يبطل السفر الا بنية الاقامة او دخول الوطن او الرجوع قبل الثلاثة
انتهى والمذكور في الخانية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لحاجة نسيها ثم تذكرها فان كان له وطن اصلي
يصير مقيما بمجرد العزم الى الرجوع وان لم يكن له وطن اصلي يقصر انتهى والذي يظهر انه لا بد من دخول
المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلثة ايام لا استكمال سفر ثلثة ايام بدليل ثبوت
حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فثبت حكمه ما لم تثبت علة حكم الاقامة وفي البخاري
تعليقا وخرج علي فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى
ركعتين والغرفة بمرأى منه فقيل له الى اخره وقيد بنية الاقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو ان يقيم فيها خمسة
عشر يوما وانما يقول غدا اخرج او بعد غد اخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر المجتبي والنية انما تؤثر
بخمس شرائط احدها ترك السير حتى لو نوى الاقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو اقام

في بحر او جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأي انتهى واطلق النية فشمل الحكمية كما لو وصل
الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان لا يخرج الا معهم لا يقصر لانه كناوي
الاقامة كذا في المحيط وشمل ما اذا نواها في خلال الصلوة في الوقت فانه يتم سواء كان في اولها او وسطها او
في آخرها وسواء كان منفردا او مقتديا او مدركا او مسبوقا اما اللاحق اذا ادرك اول الصلوة والامام مسافر
فاحدث او نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الاقامة لم يتم لان اللاحق في الحكم كانه خلف الامام وقد فرغ
الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم
خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع ولو خرج الوقت وهو في الصلوة فنوى الاقامة فانه لا يتحول
فرضه الى الاربع في حق تلك الصلوة كذا في الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية اقامة ما دونها لا توجب
الاتمام لما روي عن ابن عباس وابن عمر انهما قدراها بذلك والاثر في المقدرات كالخبر واقام صلى الله عليه وسلم
بمكة مع اصحابه سبعة ايام وهو يقصر وقيد بالبلد والقرية لان نية الاقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة
ولا جزيرة ولا بحر ولا سفينة كذا في الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الاقامة لا تصح الا في موضع الاقامة ممن
تمكن من الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية والوبر انتهى   لا الخيام او الاخبية صح
وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة ايام فصاعدا اما اذا لم يسر ثلاثة ايام فلا يشترط
ان تكون الاقامة في بلد او قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره
اولى من قول صاحب المجمع الى ان يدخل وطنه بان الوطن مكان الانسان ومحله كما في المغرب وليس الاتمام متوقفا
على دخوله بل على دخول مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصرا للانسان بكونه ولد فيه واختلفوا فيما اذا
دخل المسافر مصرا او تزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عثمان رضي الله عنه ولقوله عليه السلام من تزوج
في بلدة فهو منها والمسافر يصير مقيما بنفس التزوج عندهم كذا في القنية   لا بمكة ومنى اي لو نوى
الاقامة خمسة عشر يوما بمكة ومنى فانه لا يتم الصلوة لان الاقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين
لجازت في اماكن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان اقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما واكثر
الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء تضاف الى مبيته يقال اين تسكن
يسكن في حارة كذا وان كان بالنهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك
ان الحاج اذا دخل مكة في ايام العشر ونوى الاقامة نصف شهر لا تصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا
تتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن ابان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث
قال فدخلت مكة في اول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت اتم الصلوة
فلقيني بعض اصحاب ابي حنيفة فقال اخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبي ان
يخرج وعزمت على ان اصاحبه وجعلت اقصر الصلوة فقال لي صاحب ابي حنيفة اخطأت فانك مقيم بمكة
فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت اخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه
قال في البدائع وانما اوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطلبة على طلبه قيد بالمصرين ومراده موضعان
صالحان للاقامة لا فرق بين المصرين او القريتين او المصر والقرية للاحتراز عن نية الاقامة في موضعين من مصر واحد
او قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما الا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر   وقصر
ان نوى اقل منه او لم ينو وبقي سنين اي اقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره   او نوى عسكر
ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصرا او حاصروا اهل البغي في دارنا في غيره معطوف على قوله نوى اقل منه
اي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين ان يكون العسكر مشغولين بالقتال او المحاصرة
ولا فرق في المحاصرة بين ان تكون للمدينة او للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين ان تكون العسكر في ارض

الحرب

الحرب او ارض الاسلام مع اهل البغي وغير المصر لان نية الاقامة في دار الحرب او البغي لا تصح لان حالهم مخالف لعزيمتهم
للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال اصحابنا في تاجر دخل مدينة لحاجة ونوى ان يقيم خمسة عشر يوما لقضاء
تلك الحاجة لا يصير مقيما لانه متردد بين ان تقضى حاجته فيرجع وبين ان لا تقضى فيقيم فلا تكون له نية
مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفعل حجة على من يقول من اراد الخروج الى مكان وهو يريد ان
يترخص ترخص السفر ينوي مكانا ابعد منه وهذا غلط كذا ذكره التمرتاشي انتهى كذا في معراج الدراية وعلى
هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا حلف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فنوى مسيرة ثلاثة ايام
ويقصد مكانا قريبا فهذا يخلصه لتعارض نيته والاولى ليست بنية اصلا واطلق في العسكر فشمل
ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم اتفاقا لان اهل
الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية واشار الى ان الاسير لو انفلت من ايدي الكفار وتوطن
في غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لم يصر مقيما كما لو علم اهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة
ايام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة   فتاوي قاضي خان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته
والرجل الذي يبعث اليه الوالي والخليفة ليؤتى به اليه فهو بمنزلة الاسير   التجنيس عسكر المسلمين اذا
دخلوا دار الحرب وغلبوا على مدينة ان اتخذوها دارا يتمون الصلوة وان لم يتخذوها دارا ولكن ارادوا
الاقامة بها شهرا او اكثر فانهم يقصرون لانهم في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه
الاول لا انتهى   بخلاف اهل الاخبية حيث تصح منهم نية الاقامة في الاصح وان كانوا في المفازة لان
الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع
اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة ايام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البدائع ان اهل
الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل المفازة لهم كالامصار والقرى لاهلها وان الاقامة
للرجل اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى انتهى والاخبية
جمع خباء البيت من صوف او وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء الحلوم   المغرب الخباء الخيمة من الصوف
انتهى والمراد هنا الاعم كما في البدائع من الشعرية بين من يسكن في بيت صوف او بيت شعر وقيد باهل الاخبية
لان غيرهم من المسافرين لو نووا الاقامة معهم فعن ابي يوسف روايتان وعند ابي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح
كذا في البدائع   المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن   اخبيته ايضا ليست بوطن   ولو اقتدى مسافر
بمقيم في الوقت صح واتم   لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب
وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الاقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو
افسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي اربعا اذا افسده لانه
التزم اداء صلوة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة
الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار
مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفته والمسافر كان نائبه لان الامام يأخذ الخليفة صفة الاول
حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوة الكل ثم اقتدى المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد
في الركعتين عامدا او ساهيا وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلوة الكل وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج
والفتوى على عدم الفساد لان صلوته صارت اربعا بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في القنية واشار المصنف الى ان
الامام المسافر لو نوى الاقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو المتابعة فلو ام المسافر مسافرين ومقيمين
فلما صلى ركعتين وتشهد قبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه
يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلوة من تكلم تامة فلو تكلم بعد نية الامام الاقامة

الا عند الحسن وفي رواية

المأموم

فسدت صلوته ولزمه صلوة المسافر ركعتين ذكره الاسبيجابي وبعده لا اي بعد خروج الوقت لا يصح اقتدا
المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لانقضا السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتدا المفترض بالمتنفل
في حق القعدة او القراءة او التحريمة كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة او القراءة ولم ار من
ذكر التحريمة غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم او الصلوة فان القعدة تقع
فرضا في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عباراتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه
الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرا في الشفع الاول فالقراءة
في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتدى
به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدايع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقا ومقتضى التعليل في هذه
المسئلة الصحة لانه ليس اقتدا المفترض بالمتنفل لا في حق القعدة ولا القراءة واما التحريمة فهي لا تكون الا
فرضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمة الامام اشتملت على الفرض لا غير واجاب في المحيط عما اذا لم يقرا
في الاوليين وقرا في الاخريين بان القراءة في الاخريين قضاء عن الاوليين والقضا يلتحق بمحله فلا يبقى للاخريين قراءة
انتهى يعني فلا يصح مطلقا وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتدا بعد الوقت بقيدين الاول ان تكون
فاية في حق الامام والمأموم الثاني ان الصلوة رباعية اما اذا كانت ثنائية او ثلاثية او كانت فائتة في حق
الامام مودات في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول ابي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي
فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فانه صحيح انتهى وهو تقييد حسن لكن الاولى ان تكون
الشرط كونها فائتة في حق المأموم فقط سوا كانت فائتة في حق الامام او لا فان صلى ركعة من الظهر مثلا او
ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم والقيد الاول منفهم
من قوله صح واتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية التي يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه اصلا لان
السفر مؤثر في الرباعي فقط وقيد بكون الاقتدا بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت
قبل الفراغ من الصلوة لا تفسد صلوته ولا يبطل اقتداوه به لانه لما صح اقتداوه به وصار تبعا له صار حكمه حكم
المقيمين واتمامها تأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه
اتمها اربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت او قبل خروجه يصلي ركعتين عنده كذا في البدايع وبعكسه صح
فيهما وهو اقتدا المقيم بالمسافر فانه يصح في الوقت وبعده لان صلوة المسافر في الحالين واحدة والقعدة
فرض في حقه غير فرض في حق المقتدي وبنا الضعيف على القوي جايز وقد اتم النبي صلى الله عليه وسلم على مكة
وقال اتموا صلوتكم فانا قوم سفر بفتح السين جمع مسافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول ذلك بعد السلام كل مسافر
صلى بقوم لاحتمال ان يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلوة
نفسه بنا على ظن اقامة الامام ثم افساده بصلوته على راس ركعتين وبهذا يحمل ما في الكتاب اذا اقتدى بامام
لا يدري ايظهر مسافر ام مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة انتهى لانه شرط في الابتدا لما في المبسوط
رجل صلى الظهر بالقوم في قرية او مصر ركعتين وهم لا يدرون امسافر هو ام مقيم فصلوتهم فاسدة سوا كانوا مقيمين
او مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبنا على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان
سالوه فاخبرهم انه مسافر جازت صلوتهم انتهى القنية وان كان خارج المصر لا تفسد ويجوز الاخذ بالظاهر
في مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانهم لم يتعين معرفة صحة صلوتهم لكم فانه ينبغي ان يتموا ثم يسالوا فيحمل
العرفه واختلفوا في قوله بعد التسليمة الاولى او بعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج ولو قام المقتدي
المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه
ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلوة الامام قبل سلام الامام ولو بعدما قيدها بالسجدة فعلى الامام بواسطة التغير وجب عليه

الاقتدا فيها فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع
فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير الخانية والخلاصة مسافر ام قوما مقيمين
فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلوة المقيمين لا يصير مقيما ولا ينقلب فرضه اربعا
انتهى العمدة مسافر سبقه الحدث فقدم مقيما ثم صلوة الامام ويتاخر ويقدم مسافرا يسلم بهم ثم يتم المقيم
صلوته الخلاصة مسافر ام مسافرين فاحدث فقدم مسافرا اخر فنوى الثاني الاقامة لا يجب على القوم
ان يصلوا اربعا انتهى البداية واذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم واتم المقيمون صلوتهم لان المقتدي التزم
الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرا في الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار
مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتاد الفرض فكان الاتيان اولى انتهى
الخانية لا قراءة عليهم فيها ويعقوب ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدي احدهم بالاخر انتهى فلو اقتدى احدهم
بالاخر فسدت صلوة المقتدي لانه اقتدا في موضع يجب عليهم الانفراد وصلوة الامام تامة كذا في البدايع
القنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت فالقعدة فرض في حقه وقيل لا تفسد وهي نفل
في حق المقتدي انتهى ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي
لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلا له روي ان عثمان رضي الله عنه كان حاجا يصلي
بعرفات اربعا فاتبعوه فاعتذر وقال اني تاهلت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تاهل ببلدة فهو منها
والوطن الاصلي هو وطن الانسان في بلدته او بلدة اخرى اتخذها دارا او توطن بها مع اهله وولده الوطن يبطل بمثله لا غير
وهو ان يتوطن في بلدة اخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من ان يكون وطنا اصليا حتى لو دخله مسافرا
لا يتم قيد بقوله انتقل عن الاول باهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث اهلا في بلدة اخرى فان الاول لم يبطل
ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد ان يتوطن بلدة اخرى ثم بدا له ان لا يتوطن
ما قصده اولا ويتوطن بلدة غيرها فمر ببلده الاول فانه يصلي اربعا لانه لم يتوطن غيره المحيط ولو كان له
اهل بالكوفة واهل بالبصرة فمات اهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنا له
لانها انما كانت وطنا بالاهل لا بالعقار الا ترى انه لو تاهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطنا له وقيل تبقى وطنا
له لانها كانت وطنا له بالاهل والدار جميعا فبزوال احدهما لا يرتفع الوطن كوطن الاقامة يبقى ببقاء الثقل
وان اقام بموضع اخر انتهى المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل اهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذا
جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة
منها يصيفون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهما وطنان له لا يبطل احدهما بالاخر وقوله لا السفر
اي لا يبطل الاصلي بالسفر حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الاقامة وكذا لا يبطل بوطن الاقامة واما
وطن الاقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الاقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من
ثلاثة بالاصلي لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده اطلقه فافاد ان تقدم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلي
ووطن الاقامة فالاصلي بالاجماع ووطن الاقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي اخرى عن محمد انما
يصير الوطن وطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى
لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة فيها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن
اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية
مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن
اقامة مثاله فاهري خرج الى بلبيس فنوى الاقامة بها نصف شهر ثم خرج منها الى ان قصد مسيرة ثلاثة ايام
وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية فان نوى الاقامة

بلبيس

بها نصف شهر اتم بها وبطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافرا لا يتم وان لم ينو الاقامة بها لم يبطل وطنه
حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة اخرى لا يتم اذا لم ينو الاقامة
ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن السكنى وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه اقل من خمسة عشر يوما تبعا
للمحققين قالوا لانه لا فائدة فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان ما منهم
على انه يفيد في رجل خرج من مصره الى قرية لحاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يتم فيها اقل من خمسة عشر يوما
فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له ان يسافر قبل ان يدخل مصره وقبل ان يقيم ليلة
في موضع اخر فسافر فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها اتم لانه لم يوجد ما يبطله مما هو فوقه او مثله انتهى
وصح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها اتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد
ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على تقدير اعتباره لان السفر يبطل وطن الاقامة فكيف لا يبطل وطن
السكنى فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع وفائتة السفر والحضر تقضى ركعتين واربعا لف ونشر
مرتب اي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة الحضر تقضى اربعا لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته
في المرض وحالة لا يقدر على الركوع والسجود حيث يقضيها في الصحة كاملا وساجدا او فاتته في الصحة حيث يقضيها
في المرض بالايماء لان الواجب عليه الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالعجز فاذا قدر اتى بهما بخلاف ما نحن فيه
فان الواجب على المسافر ركعتان كصلوة الفجر وعلى المقيم اربع فلا يتغير بعد الاستقرار والمعتبر فيه
اخر الوقت اي المعتبر في وجوب الاربع او الركعتين عند عدم الاداء في اول الوقت الجزء الاخير من الوقت وهو
قدر ما يسع التحريمة فان كان فيه مقيما وجب عليه اربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم
الاداء في اول الوقت اذ لو ادى في اول الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته
الى الجزء الاخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي او اسلم كافر او افاق مجنون او طهرت حائض او نفساء في اخر
الوقت بعد مضي الاكثر تجب عليهم الصلوة ولو كان الصبي قد صلاها في اوله وبعكسه لو جن او حاضت او نفست
فيه لم تجب عليهم لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند خلوه عن الاداء انه لا يجوز قضاء
عصر اليوم وقت التغير في اليوم الثاني ولو كان السبب هو الجزء الاخير لجاز وتمام تحقيقه في ما بيناه في شرح المسمى بلب
الاصول مختصر تحرير الاصول وسياتي في الجمعة ان المعتبر اول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله في السببية
الجزء الذي يليه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدايع لان الوقت جعل سببا ليؤدي فيه فاذا تاخر
عن اول الوقت يتعين قدر ما يسع الركعتين يجعل سببا فيتغير فرضه وان لم يبق منه قدر ذلك كان السبب
اول الوقت وهو كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا نام المسافر في اخر جزء من الوقت فان عليه اربع
ركعات اتفاقا كذا في المصفى فيحتاج زفر الى الفرق فيدانا بعدم الاداء في الوقت لانه لو صلى صلوة المسافر اول الوقت
ثم اقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الخانية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج
الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر
انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه ان يصلي الظهر ركعتين والعصر اربعا ولو صلى الظهر والعصر
وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلي الظهر اربعا والعصر ركعتين انتهى قوله فقيد
بالصلوة لان المعتبر في الصوم اول جزء من اليوم حتى لو اسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه
معيارا والعاصي كغيره اي في الترخص برخص المسافر لاطلاق النصوص ولان السفر الموجب
للرخص ليس بمعصية انما هي فيما جاوره كخروجه عاقا لوالديه او عاصيا على الامام او ابقا من مولاه او خرجت
المراة بلا محرم او في العدة او قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للحج او للجهاد ثم قطع الطريق والقبح
المجاور لا يعدم المشروعية اصلا كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا للرخصة

قوله وتعتبر

وتعتبر نية الاقامة والسفر من الاصل دون التبع اي المراة والعبد والجندي تفسير للتبع لان الاصل
هو المتمكن من الاقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الاتمام الا بعد علمه بنية المتبوع كما في توجه خطاب
الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل الحكمي وهو احوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة
والاول اصح لان في لزوم الحكم قبل العلم حرجا وضررا وهو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجئ الى البيع
فان له ان لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على عدم العلم وخفه ضرر كان الضرر ناشيا
من جهته من وجه ومن جهة الوكيل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مامور فقصر صلوته منهي
عن اتمامها فكان مضطرا الى ذلك فرضه اربعا بالاقامة الاصل وهو لا يشعر به لخفه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه
منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا ما في الخلاصة من ان العبد اذا ام مولاه في السفر فنوى المولى
الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين كان عليهما اعادة تلك الصلوة وكذا العبد اذا كان مع
مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلوة تنقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على راس الركعتين كان
عليه اعادة تلك الصلوة انتهى مفيد على غير الصحيح اذ فرض عدم علم العبد وعلى الكل ان تعلم اطلق في تبعية
المراة والجندي وقيدوه بان تستوفي المراة مهرها المعجل والا فلا تكون تبعا فالعبرة لنيتها لان لها ان تحبس
نفسها عن الزوج للمعجل دون المؤجل والا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندي يرتزق من بيت المال فان كان
رزقه في ماله فالعبرة لنيته لان له ان يذهب حيث شاء لطلب الرزق واطلق في العبد فشمل القن والمدبر وام الولد
واما المكاتب فينبغي ان لا يكون تبعا الا انه السفر بغير اذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر
التبع على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لاخر ويلزمه طاعته فدخل الاجير مع مستاجره والمجوس مع حامله
والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفلسا فان كان ما ملكا لنيته اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيتيسر في اي موضع
شاء واما الاعمى مع قائده فان كان القائد اجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قيادته تعتبر نيته والعبد بين
شريكين اذا سافر معهما ثم نوى احدهما الاقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فبقي مسافرا
وقيل يصير مقيما ترجيحا لنية الاقامة احتياطا لامر العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما مهاياة فان كان
بينهما مهاياة في الخدمة فان العبد يصلي صلوة الاقامة وان خدم المولى الذي لم ينو الاقامة يصلي صلوة السفر وفي
فتاوى القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم مسير المولى فانه يساله ان اخبره ان مسيره مدة السفر
صلى صلوة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلوة الاقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلوة
الاقامة وان كان مسافرا قبله صلى صلوة المسافرين كذا في الخلاصة القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصح
ان العبد يصلي صلوة المقيم ودخل تحت الجندي الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحاج اذا
وصلوا بغداد في شهر رمضان ولم ينووا الاقامة صلوا صلوة المقيم انتهى وظاهره ان الحاج تبع لامير القافلة
وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما
نزل ذلك منزلة نيتهم الاقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس المحيط مسلم اسره العدو ان كان مسير العدو
ثلاثة ايام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسال كما مر في العبد ولو دخل مسافر مصرا فاخذه غريمه وحبسه
فان كان معسرا يقصر لانه لم ينو الاقامة ولا بحل للطالب حبسه وان كان موسرا ان عزم ان يقضي دينه او لم يعزم

مناسبته مع ما قبله تنصف الصلوة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلوة وهو الظهر وفيما قبله
في كل رباعية فتقديم العام هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء تسميته
التنصيف منظور فيه فرضيتها محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها وقد اطال المحقق في فتح القدير في بيان
دلايلها ثم قال وانما اكثرنا فيه نوعا من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم

[illegible] انه [illegible] ان لا [illegible] اعلم

اعتقادهم ومنشأ غلطهم ما سيأتي من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلوته
وإنما أراد حرم عليه وصحت الظهر بالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكره وقد صرح أصحابنا بأنها فرض آكد
من الظهر وبإكفار جاحدها انتهى أقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلوة الأربع
بعد الجمعة بنية الظهر وإنما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر
واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعني اختيار صلوة الأربع بعدها مرويا عن أبي حنيفة وصاحبيه
حتى وقع لي أني أفتيت مرارا بعدم صلوتها خوفا على اعتقاد الجهلة بأنها الفرض وأن الجمعة ليست بفرض وسنوضحه
من بعد إن شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالأول ستة كما ذكره المصنف المصر
والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والإذن العام والثاني ستة أيضا كما سيأتي وهو بضم الميم وإسكانها
وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدي من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف إليها اليوم والصلوة ثم كثر الاستعمال
حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى
عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماه يوم الجمعة كعب بن لؤي ولما قدم رسول
الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس
مسجدهم ثم خرج من عندهم فأدركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي
وادي رانونا فكانت أول جمعة صلاها عليه السلام بالمدينة شرط أداؤها المصر أي شرط صحتها أن تؤدى
في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلوة فطر ولا أضحى إلا في مصر
جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن حزم وكفى بقوله قدوة وإماما وإذا لم يصح في غير المصر
فلا تجب على غير أهله الخلاصة القروي إذا دخل المصر يوم الجمعة إن نوى أن يمكث ثمة يوم الجمعة لزمته
الجمعة وإن نوى الخروج من مصره من يومه ذلك قبل دخول وقت الصلوة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة
تلزمه قال الفقيه إن نوى الخروج من يومه ذلك وإن كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصري إذا أراد أن
يسافر يوم الجمعة لا بأس به إذا خرج من العمران قبل دخول وقت الظهر لأن الجمعة إنما تجب في آخر الوقت وهو مسافر
في آخر الوقت والمسافر إذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الإقامة
خمسة عشر يوما انتهى وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود أي حد المصر
المذكور هو ظاهر المذهب كما ذكره الإمام السرخسي وزاد في الخلاصة ويشترط المفتي إذا لم يكن القاضي أو
الوالي مفتيا وأسقط في الظهيرية الأمير فقال المصر في ظاهر الرواية أن يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود
وينفذ الأحكام وبلغت أبنيته أبنية منى انتهى واحترز المصنف بقوله ويقيم الحدود عن المحكم والمرأة إذا كانت
قاضية فإنهما لا يقيمان الحدود وإن نفذا الأحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن من يملك إقامتها يملكه
كذا في فتح القدير وظاهره أن البلدة إذا كان قاضيها أو أميرها امرأة لا تكون مصرا فلا تصح إقامة الجمعة فيها
والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما إقامة الجمعة لأنهما لا يصلحان للإمامة
في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى إلا أن المرأة إذا كانت سلطانا فأمرت رجلا صالحا للإمامة حتى يصلي بهم الجمعة
جاز لأن المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجملة فتصح الإنابة انتهى وفي حد المصر أقوال كثيرة اختاروا منها
قولين أحدهما ما في المختصر وثانيهما ما عزوه لأبي حنيفة أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق وفيها
وال يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمته وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في الحوادث قال في البدائع
وهو الأصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر المجتبى عن أبي يوسف أنه ما إذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم
للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه الولوالجية وهو صحيح
الخلاصة الخليفة إذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولايته يجمع بهم وهو مسافر

جاز

جاز وفي مصلاه أي مصلى المصر لأنه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع
أفنية المصر لأنها بمنزلة المصر في حوائج أهله والفناء في اللغة سعة أمام البيت وقيل ما امتد من جوانبه
كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختار في الخلاصة والخانية
أنه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين
المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع ومراع كالقلع ببخارى
لا جمعة على أهل ذلك الموضع وإن سمعوا النداء والغلوة والميل والأميال ليس بشيء انتهى واختار في البدائع
ما قاله بعضهم إنه إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا قال وهذا أحسن
انتهى واختار في المحيط اعتبار الميلين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الإمام عن المصر مع أهله لحاجة
مقدار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز أن يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لأن فناء المصر بمنزلته فيما هو من حوائج
أهله وأداء الجمعة منها انتهى وذكر الولوالجي في فتاواه أن المختار للفتوى قدر الفرسخ لأنه أسهل على العامة وهو
ثلاثة أميال انتهى وذكر في المضمرات وقال الشيخ الإمام الأجل حسام الدين تجب على أهل المواضع القريبة إلى
البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الأذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح انتهى وما ذكرناه
فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الأحوط ما في البدائع فكان أولى وقد ذكر في غاية البيان أن فناء المصر
ملحق به في وجوب الجمعة لا في تمام الصلوة بدليل أنه يقصر الصلوة فيه ذهابا وإيابا المضمرات معزيا إلى فتاوى
الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى
الأمصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة للشرائط انتهى وفيه نظر لأنها
فرض على من هو من توابع الأمصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فإن أراد الصلوة بها فغير صحيحة على المذهب
وإن أراد تكلفهم بالذهاب إلى المصر فممكن بعيد وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى
ويعمل بقول علي رضي الله عنه إياك وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره فليس كل سامع
نكرا يطيق أن تسمعه عذرا انتهى فإن المذهب عدم صحتها في القرى فيفعلها من لا يراها التجنيس ولا تجب
الجمعة على أهل القرى وإن كانوا قريبا من المصر لأن الجمعة إنما تجب على أهل الأمصار انتهى فتح القدير وقد
وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو
قاض يولي الكورة بأسرها فيأتي القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف وأما الكلام
على أنها مصر نظرا إلى أن لها واليا وقاضيا أو النظر إلى عدمهما والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وإلا لم تكن
قرية أصلا إذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجوا
إلى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصلي
أربعا بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت
كانت نفلا انتهى القنية يصلي الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلوة الإمام ويصلي الظهر وأيهما
قدمها جاز انتهى وبمنى لا بعرفات تجوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات أما الأول فهو قولهما وقال محمد
لا تجوز بمنى كعرفات واختلفوا في بناء الخلاف فقيل مبني على أنها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد
لأن بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع المصرية غير صحيح والصحيح أنه مبني على أنها تتمصر في أيام الموسم عندهما
لأن لها بناء وينقل إليها الأسواق ويحضرها وال وقاض بخلاف عرفات فإنها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس
وحضرة السلطان وأطلق المصنف فشمل ما إذا كان المصلي بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق
أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقال في الهداية إنه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج
لا غير فإنه لا يجوز له إقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا إلا إذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة

وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل التجميع بها في غير ايام الموسم
المحيط قيل انما يجوز الجمعة عندهما بمنى في ايام الموسم لا في غيرها وقيل يجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة
انتهى وقد علمت فساده لان فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تتمصر في تلك الايام
وتصير قرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الا ان حضر المتولي بان اذا
حضر صحت واذا مضى امتنعت انتهى التجنيس ولو كان الخليفة او والي العراق في المنازل التي في طريق
مكة كالثعلبية ونحوها جمع ان كانت قرى تتمصر علمان الحج فصارت كمنى واطلق في عرفات فتشمل ما اذا كان الخليفة حاضرا
بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلوة العيد بمنى اتفاقا للتخفيف لا لكونها ليست مصرا وتؤدى
في مصر في مواضع اي يصح اداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول ابي حنيفة ومحمد وهو الاصح لان في ا
في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب الاجتماع
ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه ناخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فقط
وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه
تطويل المسافة على الاكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرنا اندفع ما في البدائع
من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا تجوز في اكثر من ذلك وعليه الاعتماد انتهى فان المذهب الجواز مطلقا
واذا علمت ذلك فما في القنية وما ابتلي اهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء في جوازهما فعلى قول ابي
يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والا فجمعة المسبوقين باطلة امر ائمتهم باداء الاربع
بعد الجمعة حتما احتياطا ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوي اخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت اخر
ظهر ادركت وقته ولم اصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه باخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة
فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاوليين كالظهر وهو اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها
رايه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الاربع بعد الجمعة بمرو والعصر حسب اختلافهم في نيته
واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمعا في مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول اصح
انتهى مبني كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لان العمل باقوى الدليلين وقد علمت ان
مقتضى الدليل هو الاطلاق واما ما استدل به مع التعدد من انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي
جامعة لها فلا يفيده لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن جرباش في النجعة ان القول بالاجتماع
المطلق قولا بالاحتياط وهو متعين في شكله لتخرج به المكلف عن عهدة ما كلف به بيقين لان الاجتماع اخص من مطلق
الاجتماع ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين ولم يوجد دليل
عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج انتهى ملخصا مع ما يلزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة
ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلوة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون
عن اداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها ممن لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان يكون في بيته
خفية خوفا من مفسدة فعلها والسلطان او نائبه معطوف على المصر والسلطان هو الوالي الذي
لا والي فوقه وانما كان شرطا للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره
فلا بد منه ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز الانكحة
والاقضية ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي ان يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به
ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم انتهى وفيها والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى
مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت او صاحب الشرط او القاضي اجزاهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل

لو يامره

لو يامره القاضي والخليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض والخليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم
رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاة واشر على اشياء من امور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع
انتهى واطلق في السلطان فشمل العادل والجائر والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي
لا عهد له اي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز
الجمعة بحضرته انتهى والعبرة لاهلية النائب وقت الصلوة لا وقت الاستنابة حتى لو قلد الصبي او الذمي
وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي واسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره
في الخلاصة فيما يليه النصراني اذا امر على مصر ثم اسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام
وكذا الصبي اذا امر ثم ادرك وكذا لو استقضي صبي او نصراني ثم ادرك الصبي واسلم النصراني لم يجز
حكمهما انتهى لانه في الاول فوض اليه امر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الخلاصة ان الفرق انما
هو قول بعض المتاخرين وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر اهليته وقت
الاستنابة والحاصل ان من فوض اليه امر العامة في مصر فان له ان يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان
صريحا كما في الخلاصة من ان من فوض اليه امر العامة واصحاب السلطان فان له اقامتها والا فلا الا ان الاستنابة
كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه في ان الخطيب المقرر
من جهة الحاكم هل له ان يستنيب لغير ضرورة فصرح منلا خسرو في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستنابة
الا ان يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا
حتى اخرج خطيبا من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن التجمعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش
احد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان او نائبه انما هو شرط لاقامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط
الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيبا في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن مستصحب لكل من خطب
وعبارته والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامته بنفسه في كل
الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق في هذه النيابة في كل بلد الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي
ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة العتابية عن ابن المبارك الشرطي اولى من القاضي الخانية الامام
اذا احدث بعدما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لم يستقدمهم احد لا يجزيهم ان يصلوا خلفه وان قدمه
واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه امر العامة يجوز واذ قد عرفت هذا فينبغي عليه ما يقع في زماننا هذا
من استئذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان اذنه باقامتها في ذلك الموضع اذن منه لكل من يقرره
رب الجامع لمن يقيم خطيبا والاذن في ذلك الخطيب ومن عساه ان يستنيبه ولا يكون ذلك اذنا مجهولا لينفع ما عداه
على ما توهمه البعض لانه لا بد ان يسال السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه او لغيره فيرد الاذن
يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان ذكره يقع
اذا كان المسؤل عنه وهو معلوم عند السائل معينا لديه بل للامام ايضا لان السائل حين ذكره عنده بما يصح السؤال
له وهو كاف في صحة الاذن فكان مثل ذلك كافيا في تولية القضاة والولاة الاترى انه لو وصف شخصا غائبا عن الامام او
قريبا غائبا عن حضرته لو وصف له باوصاف حميدة فولاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفته بشخصه في صحة
توليته له فيما يلي ذلك فكذلك فيه واذ صح الاذن اعطي لمن اذن له حكم الوالي والقاضي في صحة الاقامة منه ولمن
من ياذن له لان المصحح لصحتها من غير الامام من الامراء والشرطيين والقضاة انما هو اقامة الامام
لهم واذنه لهم لحصول الدفع للفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل
بما ذكرنا فلا يلتفت لما تعنت والله سبحانه اعلم انتهى كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل
عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه الامام اذا خطب فامر من لم يشهد الخطبة ان يجمع

يجزيهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لأن الذي لم يشهد الخطبة أهل للصلاة فصح التفويض إليه
لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فملك التفويض إلى الغير ولو جمع هو ولم يأمر غيره
لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فإنه يجوز وكذلك إن تكلم هذا
هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لأنه إنما يؤدي الصلاة بالتحريمة الأولى انتهى ووجه الدلالة أن الإمام إن كان المراد
به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في إقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز
لنائبه أن يستنيب مع أنه لم يفوض إليه ذلك صريحا وإن كان المراد بالإمام الوالي فقد جوز لنائبه أن يستنيب
وكل منهما يدل على الاستنابة للخطيب من غير إذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضي أن يستخلف على
القضاء إلا أن يفوض إليه ذلك بخلاف المأمور بإقامة الجمعة حيث يستخلف لأنه على شرف الفوات لتوقته فكان
الأمر به إذنا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء انتهى فقد جوز للمأمور بإقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر
فدل على جوازها مطلقا وأما تقييد الشارح الزيلعي الاستخلاف بأن يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر
من عبارتهم الإطلاق وذكر في البدائع أن كل من يملك إقامة صلاة الجمعة فإنه يملك إقامة غيره مقامه انتهى
وهو صريح في جواز الاستنابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا الحدث قبل الصلاة من الضروريات
لإمكان أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلي وقد اتفقت كلمتهم على أن له الاستخلاف بشرط أن يكون النائب
شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوه بإذن الحاكم فدل على ما قلنا. فتاوى الولوالجي
إذا أحدث الإمام فقال لواحد اخطب فيهم والتصلي بهم فذهب ولم يجئ أجزأه أن يخطب ويصلي بهم لأنه ولاه عن
الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم فإذا لم يأت كان هذا تفويض الصلاة إليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا
بالقاهرة أنه كان يرى بأنه لا يصح تقريره في وظيفة الخطابة وأنها تغير فيها الحاكم وهو المسمى بالباشاه ولعله
استند في ذلك إلى ما قدمناه عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها إلا بإذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل
ما في الخلاصة عن أبي يوسف أنه قال أما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لأن الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا بالناس
قيل أراد بهذا قاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاة الشرق والغرب كأبي يوسف في وقته أما في زماننا فالقاضي
وصاحب الشرط لا يولون ذلك انتهى فالحاصل أن السلطان إذا ولى إنسانا قاضي القضاة بمصر فإن له أن يولي
الخطباء ولا يتوقف على إذن كما أن له أن يستخلف للقضاء وإن لم يؤذن له مع أن القاضي ليس له الاستخلاف إلا بإذن
السلطان لأن توليته قاضي القضاة إذن بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس أن
في إقامة الجمعة للقاضي روايتين ورواية المنع يفتى في ديارنا إذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف رحمه الله
إلى أن الإمام إذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما أن له أن يمصر موضعا كان له أن ينهاهم قال الفقيه أبو جعفر
هذا إذا نهاهم مجتهدا بسبب من الأسباب وأراد أن يخرج ذلك المصر من أن يكون مصرا أما إذا نهاهم
متعنتا وإضرارا بهم فلهم أن يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة ولو أن إماما مصر مصرا ثم نفر الناس عنه
لخوف عدو وما أشبه ذلك ثم عادوا إليه فإنهم لا يجمعون إلا بإذن مستأنف من الإمام كذا في الخلاصة
ودل كلامه أن النائب إذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له أن يقيمها لأنه لم يبق نائبا لكن شرطوا أن يأتيه
الكتاب بعزله أو يقدم عليه الأمير الثاني فإن وجد أحدهما فصلاته باطلة وإن صلى صاحب شرط جاز لأن
عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم أن الباشاه بمصر إذا عزل فالخطباء على حالهم ولا يحتاجون إلى
إذن جديد من الثاني إلا إذا عزلهم وقيد بكونه العزل قبل الشروع لأنه لو شرع ثم حضر الآخر فإنه يمضي
في صلاته ولو أمره الإمام أن يصلي بالناس جمعة ثم حجر عليه وهو في الصلاة لا يعمل حجره لأن شروعه صح وإن
حجر عليه قبل الشروع عمل حجره (ووقت الظهر) أي شرط صحتها أن تؤدى في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا
بعده لأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي

ورد الشرع بها فما لم يثبت دليل على عدم اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه
فثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما إذا دل الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما
جلسة إلى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (فتبطل بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج
وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها فلا يبني الظهر عليها لاختلاف الصلاتين قدرا وحالا وإنما
أطلقه فشمل كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الإمام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت
صلاته لأنه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لأنه صار مؤديا
الجمعة في وقتها انتهى. تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا
عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا انتهى والأحوط مخالفة أبي يوسف أصله هنا فإنه موافق للإمام في أنه
إذا بطل الوصف لا يبطل الأصل. السراج الوهاج معزيا إلى النوادر إمام صلى بالناس الجمعة فدخل رجل
معه في الصلاة فزحمه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الإمام ودخل وقت العصر فإنه يتم الجمعة بغير
قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسألة بحالها لو طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي
أن ما في النوادر ضعيفا لأن ما في المحيط مخالفه ولا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزحمة
(والخطبة قبلها) أي شرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون
الخطبة ونقل في فتح القدير الإجماع على اشتراط نفس الخطبة وإلا أنها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت
الظهر لكان أولى لأنه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح ولم يشترط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد
بهم الجمعة وإن كانوا صما أو نياما وظاهره أنه يكتفي لوقوعها الشرط حضور واحد. الخلاصة فيه ما يخالفه فإنه
قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز في الأصل قال فيه روايتان لو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى
بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز إن كن وحدهن انتهى. فتح القدير المعتمد أنه لو خطب وحده
فإنه يجزئ أخذا من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة أن يقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزئ
عن الواجب انتهى وفيه نظر لأنه لا يدل على ما ذكره بشيء من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصحح في الظهيرية أنه
لو خطب وحده فإنه لا يجوز. المعراج معزيا إلى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ فمنهم
من قال تقوم ولهذا لا تجوز إلا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الأصح لأنه لا يشترط لها سائر شرائط
الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى. البدائع شرعت وإن كانت قائمة مقام ركعتين شرط
وليست بركن لأن صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها انتهى. فتح القدير واعلم أن الخطبة شرط
الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى
الخطبة لأنها من النسبيات نعم على هذا قالوا لو أحدث الإمام فقدم من لم يشهدها جاز أن يصلي بهم الجمعة لأنه
بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة فالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط لا الاقتداء أي صحتها
من المقتدي الذي لم يشهد الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة أن لا يجوز أن يستقبل بهم
الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لأنه لما قام مقام الأول التحق به حكما فلو أفسد الأول استقبل بهم
فكذا الثاني فلو كان الأول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز انتهى ولم يشترط المصنف أن يصلي
عقب الخطبة بلا تراخ ففيه إشارة إلى أنه ليس بشرط فلذا قالوا إن الخطبة تعاد على وجه الأولوية لو تذكر الإمام
فائتة في صلاة الجمعة ولو فائتة الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فأعادها
أي أعادها أو اشتغل بالتطوع بعد الخطبة وإن لم يعد الخطبة أجزأه وكذا إذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفرق
بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا أو جنبا ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز
ولو خطب ثم رجع إلى بيته فتغدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبل الخطبة وكذا في المحيط معللا بأن الأول لما

الصلوة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والاولى فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم
الاستئناف وبطلان الخطبة وبعد اعوام الظاهر انه اذا طال الفصل لم تبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا لم يكن وقد علم
من تقاريرهم انه لا يشترط في الامام ان يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة منه بانه لو خطب صبي باذن
الامام وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز وسن خطبتان بجلسة بينهما بطهارة قائما كما روي عن ابي حنيفة
انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة اخرى يحمد الله ويثني عليه ويتشهد ويصلي على
النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا
قال في التجنيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى
والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في اربعة مواضع في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة اما الخطبة
فتشتمل على فرض وسنة فالفرض شيئان الوقت وذكر الله تعالى واما سننها فخمسة عشر احدها الطهارة حتى
كرهت للمحدث والجنب وقال ابو يوسف لا تجوز وثانيها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال ابو يوسف
في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها ان يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع اجزأه وسادسها ما روى
الحسن عن ابي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة احدها البداءة بحمد الله وثانيها الثناء عليه بما
هو اهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها
قراءة القرآن وتاركها مسيء وروي انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة اخرى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة واخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد
والثناء والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وتاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف
الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل واما الخطيب فيشترط فيه ان يتاهل للامامة في الجمعة
والسنة في حقه الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلوة
وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم لقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا
صلوة ولا كلام ينافي ذلك واما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد
السلام ولا يشمت ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال يصلي السامع في نفسه واختلف في جواز قراءة القرآن وذكر
الفقه والنظر لمن لا يسمع الخطبة على خلاف المشايخ ويكره للمستمع الخطبة ما يكره في الصلوة كالاكل والشرب
والعبث والالتفات واما التخطي فمكروه عند ابي حنيفة وقالا لا باس به قبل خروج الامام وقال الترازي انما يجوز
قبله اذا لم يؤذ احدا فاما تخطي ... في جميع الاحوال بالاجماع واما شهود الخطبة فتشترط في حق الامام دون
المأموم انتهى ما في المجتبى واطلق المصنف في الخطبة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار
ما يمس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره
في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر واقبل على الناس ان يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده انتهى
ومن المستحب ان يرفع الخطيب صوته كما في السراج وسنة ان يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي
التجنيس وينبغي ان تكون الخطبة الثانية الحمد لله نحمده ونستعينه الى آخره لان هذا هو الثابتة التي كان
يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين انتهى
ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال
في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية الصفوف
بعد فراغه لكثرة الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان في يمين الامام
او عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسماع ومن السنة ان يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول

الله

الله صلى الله عليه وسلم ... المضمرات معزيا الى روضة العلماء الحكمة في ان الخطيب يتقلد سيفا ما قد سمعت الفقيه ابا الحسن
الرستغفني يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف
فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك السيف باق في ايدي المسلمين يقاتلكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها
طوعا يخطبون فيها بلا سيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بلا سيف وتكون تلك
البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف انتهى وبعد افادة لكونه يتقلد بالسيف لا انه
يمسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة انه يكره عند ذلك فانه قال ويكره ان يخطب متكئا على قوس
او عصا لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه انتهى وهو
صريح فيه الا ان يفرق بين السيف وغيره ... المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي فتحت بالسيف
السراج الوهاج واما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روي ان عطا سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما
كانت الخطبة تذكيرا ... الخلاصة وغيرها الدنو من الامام افضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد
حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب ما دام في حمد الله والمواعظ فعليهم الاستماع
فاذا اخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا باس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية والخانية عن ابراهيم النخعي
وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في داري
ثم رحت الى الجمعة تقية ولذلك تأويلان احدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي
الجمعة لانه كان لا يرى الجائر سلطانا والسلطان يومئذ كان جائرا فانما كانوا لا يصلون الجمعة من اجل ذلك وكان
فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يصلون الظهر في دارهم
ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة اي نافلة انتهى وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا الكتاب
الاول ويعد ذلك ناسيا لان ما عليه مجتهد ... واما المقلد لابي حنيفة فحرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر
سلطان كما قدمناه ... وفي التجنيس معزيا الى الفقيه ابي الليث ينبغي ان يكون في مجلس الوعظ الخوف والرجا
ولا يجعل كله خوفا ولا كله رجاء لانه ورد النهي عن ذلك وان الاول يفضي الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال الامام
ابو بكر الرستغفني يجب ان يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه السلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولان من
رجع الى الباب بالكرامة يكون اثبت انتهى ... القنية قال ابو يوسف في الجوامع ينبغي للخطيب ان صعد المنبر ان
يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة انتهى ... منيا الحلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الخاء
وخطب المرأة خطبة بكسر الخاء قال الله تعالى من خطبة النساء وفي الحديث الخطبتين احداهما على خطبة اخيه انتهى
الحاوي القدسي والسنة ان يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن فجهته او ناحيته ويكره صلاته
في المحراب قبل الخطبة ويلبس السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الاعصار والامصار انتهى ولم ار فيما عندي من
كتب ائمتنا حكم الرقي الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما هو المعهود وعلى هذا يستنون اولا ... العلائي وغيره
للخطيب ان يتكلم في حال خطبته الا اذا كان امرا بمعروف فلا يكره لكونه منها ... خزانة الفقه لابي الليث الخطب
ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول ابي يوسف ومحمد
وثلاث خطب في الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل يوم التروية بيوم والثانية بعرفات قبل الظهر يجلس فيها
جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر بيوم في منى خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب منها بالتحميد
وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج
الا ان الخطبة التي بمكة وعرفات يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالخطبة انتهى ... وقعت تحميدة او تهليلة او
تسبيحة اي وكفى في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله تعالى على وجه القصد عند ابي حنيفة لاطلاق الآية الشريفة
وقالا الشرط ان ياتي بكلام يسمى خطبة في العرف والله قدر التشهد اي عبده ورسوله تقييد له بالمتعارف كما قالا في القراءة

وابو حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافتراض مطلق الذكر للآية وبسنية الخطبة المتعارفة لفعله عليه السلام
تنزيلا للمشروعات على حسب دلائلها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب الفقه وهي انه لما خطب في اول جمعة
ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وانتم الى امام فعال
احوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه احد منهم
فكان اجماعا وارتج بالتخفيف على الاصح اي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد
عثمان بقوله انكم الى امام الخ ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعال
فانا وان لم اكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا
في النهاية وقيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد ان يأتي بما قدمناه وقيدنا بالقصد لانه
لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند ابي حنيفة ايضا كما في التسمية على الذبيحة
وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يجزيه والفرق على هذه الرواية وهو ان المأمور به في الخطبة الذكر مطلقا لقوله
تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب الذبيحة المأمور الذكر عليه وذلك بان يقصده [illegible] كذا
في التجنيس **قوله** والجماعة وهم ثلاثة اي شرط صحتها ان يصلي مع الامام ثلاثة فاكثر اجماع العلماء على انه لا بد
فيها من الجماعة كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها في ذكره المصنف قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اثنان
سوى الامام لانهما مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق
شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواه فيحصل بعد الشرط
ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد
منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع واطلق الثلاثة فشمل العبيد
والمسافرين والمرضى والاميين والخرس لصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما لكل احد او لمن هو مثل حالهم في الامي والاخرس
فصلحا ان يقتديا بمن هو فوقهما كذا في المحيط واورد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم
صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتاء في ثلاثة اي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل
كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب
بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة اجزاهم **قوله** فان نفروا قبل
سجوده بطلت بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة عند ابي حنيفة وعندهما شرط
انعقاد التحريمة وفائدته انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة تفسد الجمعة ويستقبل الظهر عنده
وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة
اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو ادركه انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول ابي يوسف الا ان محمدا
تركه هنا لما سيأتي ولابي حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى الحرج لان تحريمته
حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها ولا يتحصل الا ان تقع تكبيرتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه
مما يتعذر مراعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضورا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلوة
وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد
الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل اداء للصلوة وفعل الصلوة هو القيام والقراءة والركوع
والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فما لم يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعقد فشرط دوام
مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان والا بما دون الثلاث من الرجال لان
الجمعة لا تنعقد بهم قوله فان نفروا واحد منهم لكان اولى قيد بقوله قبل سجوده اي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده
فانها لا تبطل عندنا خلافا لزفر بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة الى آخر الصلوة كالطهارة وستر العورة وعندنا

ليست

ليست بشرط للبقاء كما عرف في البدائع ومن فروع المسألة ما لو احرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ وركع فاحرموا بعد
ما ركع فان ادركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق
فانه تبع للامام فيكتفى بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا على صلوته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا
قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلو نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة فيها واذا
كبر الامام ومعه قوم ثم نفروا بعد ما كبر ومعه حتى احد ثم اتى ثم جاء آخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو
كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير انتهى **قوله** والاذن العام اي شرط صحتها الاداء على سبيل
الاشتهار حتى ان اميرا لو اغلق وصلى بها باهله وعسكره صلوة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة الخط فان فتح باب
قصره واذن للناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلم الاول بانها من شعائر الاسلام وخصائص
الدين فتجب اقامتها على سبيل الاشتهار كذا في المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة في دينه ودنياه احتياج
العامة اليه فلو امر اناسا ان يجمعوا بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم
الناس بذلك انتهى ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية
النوادر كما في البدائع **قوله** وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين
فلا تجب على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى ولا مقعد لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض
والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر وليس حكم الاعمى
اذا كان مقيما بالجامع الذي يصلي فيه الجمعة واتمت وهو حاضر فيما يجب عليه لعدم الحرج [illegible]
يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شروط لكل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة واما الشيخ الكبير
الذي ضعف فلحق بالمريض فلا تجب عليه تتمة المطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم
مسقط لها فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي
وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان اشمل واشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب
والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة وانه يحل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضريبة
لفقد الشرط لكن له ان يصليها بغير اذن المولى كما في التجنيس واذا اراد العبد ان يخرج الى الجمعة او الى
العيدين بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يحل له الخروج بغير اذنه لان الحق
له في ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة مولاه الى
الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلي الجمعة لانه لم يوجد الرضى باداء الجمعة والاصح انه له ذلك اذا كان لا يخل
بحق المولى في امساك دابته انتهى وفي السراج الوهاج فان اذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم
يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض والاخير فانه [illegible] في العبد الذي اذن له مولاه
لها بالتخيير وهو الحق بالقواعد واشار باشتراط سلامة العينين الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا اما اذا لم يجد
قائدا فمجمع عليه وان وجده اما بطريق التبرع او الاجارة او معه مال يستأجر به فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما
تجب عليه واشار باقتصاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير الخلاصة والمستأجر منع الاجير
من حضور الجمعة وهذا قول الامام ابي حفص وقال الامام ابو علي الدقاق ليس له ان يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة
بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار حط
عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عني الربع بقدر اشتغالي بالصلوة لم يكن له ذلك انتهى وظاهر المتون يشهد
للدقاق والحاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع في كثير من الكتب مع ان
ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضي ان احدهما تشترط فانه لا تجب عليه صلوة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس
باعمى ولا مقعد فلو قال ووجود البصر والقدرة على المشي لكان اولى الا ان يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثنى

ابطلت معنى التثنية كالجمع فصار بمنزلة المفرد والحق بالمريض الممرض السراج الوهاج الاصح انه ان نوى المريض
فما بعاجز وجد لم تجب عليه التجنيس الرجل اذا اراد السفر يوم الجمعة لا باس به اذا خرج من العمران قبل خروج
وقت الظهر لان الوجوب باخر الوقت واخر الوقت هو مسافر فلم تجب عليه صلوة الجمعة قال رضي الله عنه
وحكي عن شمس الائمة الحلواني انه كان يقول في هذه المسئلة اشكال وهو ان اعتبار اخر الوقت انما يكون
فيما ينفرد باداءه وهو سائر الصلوات فاما الجمعة لا ينفرد هو باداءها وانما يؤديها مع الامام والناس فينبغي
ان يعتبر وقت اداءهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل اداء الناس ينبغي ان يلزمه شهود الجمعة انتهى
ومن لا جمعة عليه اذا اداها جاز عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصار كالمسافر اذا صام واشار بقوله اجاز
عن الفرض الى انهم اهل للتكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وان دخلا تحت قوله ومن لا جمعة عليه
ولهذا فصّل في البدايع لمن لا جمعة عليه فقال ان كان صبيا عاقلا فانها تطوع له وان كان مجنونا فلا صلوة له
اصلا واما من كان اهلا للوجوب كالمريض والمسافر والمراة والعبد تجزيهم ويسقط عنهم الظهر فقيد
بالجمعة لان من لا حج عليه اذا ادى الحج فان كان لفقره فان الحج يسقط عنه حتى لو ايسر بعده فانه لا حج عليه
لما ذكرناه وان كان لعدم الاهلية كالعبد اذا ادى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يواخذ بحجة
الاسلام بعد حريته والفرق ان المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لانه لو لم يجز
وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وهذا
ليس بحجة فتبين في الاخرة ان النظر في الحكم بالجواز فصار ماذونا دلالة كالعبد المحجور عليه اذا اجر نفسه انه
لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين ان النظر
للمولى في الحكم بالجواز لانه لا يواخذ بحجة اخرى اذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا
تتعطل على المولى منافعه كذا في البدايع ولم ار [illegible] الا افضل لمن لا جمعة عليه صلوة الجمعة او صلوة
الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان ان الافضل لهم صلوة الجمعة لانهم ذكروا ان صلوة الظهر لهم
يوم الجمعة رخصة فدل ان العزيمة صلوة الجمعة وينبغي ان يستثنى منه المراة فان صلوتها في بيتها افضل والله
قوله وللمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها اي في الجمعة وقال زفر لا تجزيه لانه لا فرض عليه فاشبه الصبي
والمراة ولنا انه رخصة فاذا حضروا تقع فرضا على ما بينا اما الصبي فمسلوب الاهلية والمراة لا تصلح لامامة
الرجال قوله وتنعقد بهم اي الجمعة بالمسافر والعبد والمريض اشارة الى رد قول الشافعي ان هؤلاء تصح
امامتهم لكن لا تنعقد بهم في العدد الذي تنعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء
اولى كذا في العناية قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره اي حرم قطعا وانما ذكر الكراهة اتباعا للقدوري
مع انه مما لا ينبغي فانه اوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا ان من انكر فرضيتها
فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لابد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعي
باتفاقهم الذي هو اكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير ان الظهر تقع صحيحة انتهى والحاصل ان
فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على انه بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء فلو لم يكن
اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور باسقاطه والاتيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت
هو الجمعة وفائدة الاختلاف تظهر في ثلاث احدها هذه المسئلة فانها لو نوى فرض الوقت تصير شارعا
في الظهر عندنا وعنده في الجمعة والثاني لو تذكر فائتة عليه وكان لو اشتغل بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر
فانه يقضي ويصلي الظهر بعده عندنا وعنده يصلي الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها
اتفاقا كذا في اكثر الكتب المحيط ذكر الثالث ان اقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مامور باسقاطه
باداء الجمعة وعند محمد الفرض هو الجمعة وله ان يسقط بالظهر رخصة وروي عنه الفرض احدهما لا بعينه

ويتعين

ويتعين ذلك باداءه وعند الشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور انتهى وقد ظهر للمعتقد
صحة كلام القدوري واندفع من تبعه في التعبير بالكراهة لان صلوة الظهر قبل اداء الجمعة من الامام لم تبت متعلقة
الجمعة حتى تكون حراما انما المحرم عدم سعيه فان سعيه بعد صلوة الظهر اليها فرض كما يبين جوابه
فان لم يسع فقد فوتها فيحرم عليه ذلك واما الصلوة فانها مكروهة فقط باعتبار انها قد تكون سببا للتفويت
باعتبار اعتماده عليها وهم انما حكموا على صلوة الظهر بالكراهة ولم يقل احد ان ترك الجمعة لغير عذر مكروه
حتى يلزم ما ذكره من الايقاع اي جهالة تقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت انه لا يلزم من
صلوة الظهر ترك الفرض فقيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة جاز اتفاقا بلا
كراهة كذا في غاية البيان مع انه قد فوت الجمعة فنفس الصلوة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو
مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا قوله فان سعى
اليها بطل اي بطل الظهر المؤدى عند ابي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مامور بعد صلوة الظهر بنقضها بالذهاب
الى الجمعة فالذهاب اليها مشروع في طريق نقضها المامور به فتحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية وقالا لا يبطل
حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان
السعي الرافض له هو السعي اليها على الخصوص وشمل ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد
من السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبر به اتباعا للاية وقيد بكونه سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى
الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لحاجة او خرج وقد
فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا فالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام فيها او لم يكن شرع
واطلق فشمل ما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج او لم يكن شرع وهو قول البلخيين
قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة
في الركعة الثانية فتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح ايضا لما ذكرنا النهاية اذا توجه اليها
قبل ان يصلي الامام ثم ان الامام لم يصلها لعذر او لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انها لا تبطل وكذا لو
توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها لنائبة فالصحيح انه لا يبطل ظهره ثم اعلم ان الضمير
المستتر في قوله سعى يعود الى مصلي الظهر الذي لا عذر له ليكون افود واشمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره
في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور لا يشمله لان المعذور ليس بمامور
بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي ان لا يبطل الظهر بالسعي ان كان مشروعا في صلوة الجمعة لان الفرض قد سقط
عنه ولم يكن مامورا بنقضه فتكون الجمعة نفلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط ان ظهره انما يبطل بحضوره
الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو اخف اشكالا واسند المصنف البطلان الى الظهر ليفيد ان اصل الصلوة
لم يبطل فتنقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة الرستاقي اذا سعى يوم الجمعة الى المصر
يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائجه في المصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة
وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير او كان معظم مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة انتهى
وبهذا يعلم ان من شرك في عبادته فان العبرة للاغلب وقيد بسعي المصلي لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه
فانه لا يبطل ظهر المأموم وان بطل ظهر امامه لانه بطل في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما
صرح به في المحيط قوله وكره للمعذور والمسجون اداء الظهر بجماعة في المصر لان المعذور قد يقتدي به غيره
فيؤدي الى تركها وما علل به في الهداية اولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات مبني على عدم
جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المشهور رواية ودراية قيد بالمصر لان الجماعة غير مكروهة في حق
اهل السواد لانه لا جمعة عليهم واراد بالكراهة ان الصلوة صحيحة لاستجماع شرائطها فتاوى الولوالجي قوم

لا يجب عليهم ان يحضروا الجمعة لبعد الموضع يصلوا الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة انتهى فان
كانوا في السواد فظاهر وان كانوا في المصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور
والمسجون لكان اولى فان اداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا فان في الظهيرية جماعة فاتتهم الجمعة في
فانهم يصلون الظهر بغير اذان ولا اقامة ولا جماعة انتهى وذكر الولوالجي لا يصلي يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يؤدي لمصر
ولا يعتبر في سجن وغيره لصلوة الظهر ولو اداه منفردا قبل صلوة الامام لكان اولى لما في الخلاصة
ويستحب للمريض ان يؤخر الصلوة الى ان يفرغ الامام من صلوة الجمعة وان لم يؤخر يكره هو الصحيح انتهى و
الحيلة ان تقتدي به غيره فيؤدي الى تركها او يعاني فيحضر بها وقد اقتصر الحلبي على الثاني وانما صرح
بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف في اهل الحبس فان في السراج الوهاج ان المسجونين اذا كانوا
ظلمة قدروا على ارضاء الخصوم وان كانوا مظلومين امكنهم الاستغاثة وكان عليهم حضور الجمعة وقيد
بالجماعة لما في التتارخانية ان المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا يستحب الجماعة وقيد بالظهر لان
في غيرها لا بأس ان يصلوا جماعة واشار المصنف الى ان المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها
جماعة كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسئلة الكتاب تحريمية لان الجماعة مؤدية الى
الحرام وما ادى اليه فهو مكروه تحريما **قوله** ومن ادركها في التشهد او سجود السهو اتم جمعة يعني عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه
جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على راس الركعتين
اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي
ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الاخر ووجود الشرائط في حق الامام يجعل موجودا
في حق المسبوق واشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد ان ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى الظهر لم يصح اقتداؤه كذا
في المبسوط المضمرات انه يجمع عليه واشار ايضا الى ان الامام سجد للسهو في الجمعة والعيدين والمختار عند المتاخرين
ان لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام الى قضاء المسبوق فالى
قضائه كان مخيرا في القراءة ان شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج ايضا المجتبي ولو زحمه الناس فلم يستطع
السجود فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضي في صلوته بغير قراءة انتهى وقيد بالجمعة لان من ادرك الامام في صلوة
العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلوة العيد وذكر في السراج ان عند محمد لا يصير
مدركا للعيد الظهيرية معزيا الى المنتقى مسبوق ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد يصلي اربعا بالتكبير الذي
دخل به معه انتهى وهو مخصوص لان المتون متفق حملها على ما اذا كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما
اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا **قوله** واذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام لما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه
عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلوة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة
ولان الكلام يمنعه طبعا فمنع بالاستماع والصلوة قد تستلزمه ايضا وبه اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا
خرج قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر واجمعوا ان الخروج قاطع للصلوة العيني المراد اجابة المؤذن
اما غيره من الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في المضمرات
وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن في المسجد مقصورة
تخرج منها فحين يقوم للقراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة انتهى شرح المجمع عبارة الخروج واردة على عادة
العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشانه فيخرج منه حين اراد الصعود بعد الصعود كما في ديارهم
والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود انتهى فالحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها
وظهوره للناس والا فقيامه للصعود واطلق في الصلوة فشمل السنة وتحية المسجد ويرد عليه الخلاف اذا تلت

لصاحبه

لصاحبه يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر
بالمعروف وهو اعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء احدكم والامام
يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة وجوابهم بحمله على ما اذا
امسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلوته كما اجاب به في واقعة سليك الغطفاني فغير مناسب لمذهب الامام
لما علمت انه يمنع الصلوة بمجرد خروجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلوة فتح القدير ولو خرج وهو في السنة
يقطع على ركعتين انتهى وهو قول ضعيف وعزاه قاضي خان الى النوادر قال والصحيح خلافه كما في المحيط وقال الولوالجي في فتاواه اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة او الاربع قبل الظهر ثم اقيمت هل يقطع على راس الركعتين تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلوة واحدة
واجبة انتهى وكذا في المنتقى بالمعجمة والاثر وعليه فيعتبر ما ينبني لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها
لا تكره كما في السراج الا انه اطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب يعني الشرط واطلق في منع الكلام
فشمل الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان امرا بمعروف فلا يكره لما
روي ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له اية ساعة هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء
يا امير المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء ايضا وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالاغتسال
انتهى فما استفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروي انه يسلم كما في السراج الوهاج فشمل التسبيح والذكر
والقراءة النهاية اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة قال بعضهم انما يكره ما كان من كلام الناس اما التسبيح ونحوه فلا
وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح انتهى وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات انتهى ويجب ان
يكون محل الاختلاف قبل الشروع في الخطبة ويدل عليه قوله على قول ابي حنيفة واما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريما
ولو كان امرا بمعروف او تسبيحا او غيره كما صرح به الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلوة يحرم
في الخطبة من اكل وشرب وكلام وبعد اذا كان قريبا فان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان النائي كالقريب
وهو الاحوط المحيط وهو الاصح واما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن ابي يوسف
انه كان ينظر في كتابه ويصححه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن اشار بيده او بعينه حين راى منكرا الصحيح انه
لا بأس به وشمل تشميت العاطس ورد السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد
اذا عطس السامع والصحيح انه يرد في نفسه لكن ذكر الولوالجي والاصوب انه لا يجب فيهما لانه يخل الانصات
وانه مامور وعليه الفتوى وقد اختلفوا في الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه
يصلي في نفسه كما في فتح القدير ويرد على المصنف لو راى رجلا عند بئر يخاف وقوعه فيها او راى عقربا تدب الى
انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى
ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج المجتبي الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب
والاصح الاستماع الى الخطبة من اولها الى اخرها وان كان فيه ذكر الولاة انتهى ثم اعلم ان ما تعورف من ان المرقي
للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضا وللسلطان بالنصر الى
غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب ابي حنيفة رحمه الله واغرب منه ان المرقي ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى
الحديث الذي يقرؤه ثم يقول انصتوا رحمكم الله ولم اره في وضع هذا المرقي في كتب ائمتنا **قوله** ويجب السعي
وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع وانما اعتبر الاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا
القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه السلام
الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه

فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسندا الى السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام على المنبر على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فلما كان عثمن وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء قال البخاري
الزوراء موضع بالسوق بالمدينة فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم
انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا اكمله اخذ عليه السلام في الخطبة فمتى كانوا
يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من اجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه
عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا
من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا وكذا يجب في حق الصحابة لانهم ايضا يعلمون الزوال كالمؤذن
بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن انتهى والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل اخر
سوى البيع فهو مكروه ايضا كذا في السراج الوهاج واشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع او اشترى
حالة السعي فهو مكروه ايضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد ان
الاشتغال بعمل اخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع
ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا الحل
وبه اندفع ايضا ما ذكره القاضي الاسبيجابي من ان البيع وقت النداء مكروه كراهية ولو فعل كان جائزا والامر
بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب انتهى فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس
كذلك بل تحريمية اتفاقا ولهذا وجب فسخه لو وقع وايضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به
على فرضية صلوة الجمعة فعلم انه للوجوب وقول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود كما علمت
وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته على قول الاذان الاول والثاني والعبرة لدخول الوقت
المضمرات والذي يبيع ويشتري في المسجد او على باب المسجد اعظم اثما واثقل وزرا قوله فان جلس على
المنبر اذن بين يديه واقيم بعد تمام الخطبة بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائد الى الخطيب
الجالس الغرر بين يدي المنبر وهو مجاز اطلاقا لاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق
اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة او خروج وقت
المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا
ان وجده ويلبس احسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلوة فيه افضل ثم يكون في الصف الاول
قبالة خلف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول
في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل البدائع
وينبغي للامام ان يقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرا في صلوة الظهر ولو قرا في الاولى بسورة
الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين او في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل اتاك حديث
الغاشية فحسن تبركا بفعله عليه السلام ولكن لا يواظب على قرائتها بل يقرا غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى
هجر الباقي ولا يظنه العامة حتما الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطي سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى
قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسال الحافا ويسال
لامر لا بد له منه لا باس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملآن ان تخطى يؤذي الناس لم يتخط وان
كان لا يؤذي احدا بان كان لا يطأ ثوبا او جسدا فلا باس بان يتخطى ويدنو من الامام وعن اصحابنا انه لا باس بالتخطي

[illegible]

باب العيدين

اي صلوة العيدين والاضافة لوجه المناسبة وسمي به لان لله تعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده او لانه يعود ويتكرر
او لانه يعود بالفرح والسرور تفاؤلا بعوده على من ادركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بقفولها اي رجوعها وجمعه

اعياد

اعياد وان كان حقه اعوادا لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد وللفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على
عيدان وعود اللهو فانه يجمع على اعواد كما في العيني وكانت صلوة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه
ابو داود مسندا الى انس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما
فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد
ابدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر قوله تجب صلوة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها
سوى الخطبة تصريح بوجوبها وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية والمختار كما
في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل لا تصلى نافلة في جماعة
الا قيام رمضان وصلوة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته
صلى الله عليه وسلم عليها من غير ترك وفي رواية اخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان
في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية
البيان هذا اظهر ولم يعلله وهو كذلك لكن جوابه احدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه
وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر انه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة
بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح
انه يأثم بترك المؤكدة كالواجب المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وافاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط
للعيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب اصلا صح واساء لترك السنة ولو قدمها على الصلوة صحت
واساء ولا تعاد الصلوة وبه اندفع ما في السراج الوهاج من ان المملوك تجب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا
تجب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له الا ان منافعه لا تصير مملوكة له
بالاذن فحاله بعد الاذن كحاله قبله القنية صلوة العيد في الرساتيق تكره كراهة تحريم انتهى لانه اشتغال
بما لا يصح لان المصر شرط الصحة قوله وندب في الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس احسن ثيابه اقتداء
بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه السلام لا يغدو يوم الفطر حتى
ياكل تمرات ويأكلهن وترا واما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له اصل في السنة وظاهر
كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيدين وان لم يكن ابيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه
عليه السلام كان يلبس يوم العيد بردة حمراء فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط
حمر وخضر لا انه احمر بحت فليكن محمل البردة احدهما انتهى بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه ابو داود
والقول مقدم على الفعل والحاظر مقدم على المبيح لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالحمل المذكور وزاد في الحاوي
القدسي انه من المستحباب التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وزاد
في القنية استحباب التختم والتكبير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلى وصلوة الغداة
في مسجد حيه والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع في طريق اخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر المجتبى
فان قلت عد الغسل هنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال
السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة انتهى قوله ويؤدي صدقة الفطر
معطوف على يطعم فيقتضي ان يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلى فلصدقة الفطر
احوال احدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلوة
وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأثم بالتاخير الا انه يرتفع بالاداء كمن اخر الحج بعد القدرة فانه يأثم
ثم يزول بالاداء كما سياتي وانما استحب الاداء قبلها لحديث من اداها قبل الصلوة فهي زكوة مقبولة ومن اداها بعد
الصلوة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه السلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب ان ياكل قبل

البيان

قبل الخروج الى المصلى فيقدم للتغيير لما كان قبلها فتفرغ قلبه للصلوة **قوله** ثم يتوجه الى المصلى ضبطه في غاية
بالرفع قال لانه التعقيب والترتيب وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا اتى باسلوب اخر
وهو العطف بثم السراج الوهاج المستحب ان يتوجه ماشيا ولا يركب لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ركب في عيد
ولا جنازة ولا باس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قربة التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلوة
العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح انتهى المغرب الجبانة المصلى العام
في الصحراء وعلى هذا فيجوز ان يكون منصوبا عطفا على يطعم لانه التوجه الى المصلى مندوب كما افاده في البحر
وان كانت صلوة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلى فقد ترك السنة وانما اتى بثم لافادة
ان التوجه متراخ عن جميع الافعال السابقة الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ
في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن
ابي حنيفة انه لا باس به انتهى **قوله** غير مكبر ومتنفل قبلها اي قبل صلوة العيد اما الاول فظاهر كلامه انه لا يكبر
يوم الفطر قبل صلوة العيد لا جهرا ولا سرا وانه لا فرق بين التكبير في البيت او في الطريق او في المصلى قبل الصلوة
لكن افاد بعد ذلك ان احكام الاضحى كالفطر الا انه يكبر في الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق
جهرا غاية البيان المراد من نفي التكبير التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع الخلاف في جوازه بصفة
الاخفاء انتهى الخلاصة ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن ابي
حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر انتهى فافاد ان الخلاف في اصله لا في صفته وان الاتفاق على
عدم الجهر به ورده في فتح القدير بانه ليس بشيء اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات بل من
ايقاعه على وجه البدعة فقال ابو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك
في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى
واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام انتهى وهو مردود لان
صاحب الخلاصة اعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت او بشيء
دون شيء لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف المشروع ولا يسلم انما هو فيما اذا خص يوم
الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان في باب الهدي عند ذكر المتعة قوله ولا يكبر في طريق المصلى عند ابي حنيفة
اي جهرا كالعيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب انتهى قال الحاكم ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت
الا في المواضع المستثناة وصرح قاضي خان في فتاواه بكراهة الذكر جهرا وتبعه على ذلك صاحب المغني
الفتاوى العلامية ومنع الصوفية من رفع الصوت والصعق وصرح بحرمته العيني في شرح التحفة وشنع على
من يفعله مدعيا انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الائمة في زماننا قال امام يعتاد كل
غداة مع جماعة قراءة اية الكرسي واخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا باس به والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهرا
في غير ايام التشريق لا يسن الا بازاء العدو واللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ثم رقم برقم اخر
قاضي وعنده جمع كثير يرفعون اصواتهم بالتسبيح والتهليل جملة لا باس به والاخفاء افضل ولو اجتمعوا في ذكر
الله والتسبيح والتهليل يخفون والاخفاء افضل عند الفزع في السفينة او ملاعبتهم بالسيوف وكذا الصلوة
على النبي صلى الله عليه وسلم انتهى واما التكبير خفية فان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه ايضا والاظهر
مستحب ولو كان بين التكبير واما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه اطلقه فشمل ما اذا كان في المصلى او في البيت
والخلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة وهو الاصح كما في غاية البيان
وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى فمكروه عند العامة وان كان في البيت فلا ودليل
الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى يوم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي

بعدها

بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لحديث ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع
الى منزله صلى ركعتين انتهى قال في فتاوى قاضي خان والخلاصة والافضل ان يصلي اربع ركعات بعدها واطلقه فعم
فشمل صلوة الضحى وشمل من يصلي صلوة العيد اماما كان او غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة
النساء اذا اردن ان يصلين صلوة الضحى يوم العيد يصلين بعد ما يصلي الامام في الجبانة انتهى وعلله بانه وقت
حال الاشتغال واما العوام فلا يمنعون من تكبير ولا تنفل قال ابو جعفر لا ينبغي ان تمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات
انتهى وكذا في التنفل وعليه ما في التجنيس سئل شمس الائمة الحلواني ان كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس
افنزجرهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها اصلا واداؤها مع تجويز اهل الحديث لها اولى من تركها
اصلا انتهى **قوله** ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها اما الابتداء فلانه عليه السلام كان يصلي العيد
والشمس على قيد رمح او رمحين وهو بكسر القاف بمعنى قدر واما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى
الله عليه وسلم يشهدون انهم راوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا يغدوا الى مصلاهم ولو جازت لما بعد
الزوال لم يؤخر الى الغد معنى فاستفيد منه ان ما يفعل قبل ارتفاع الشمس يعني لا تكون صلوة عيد بل نفلا محرما ولو
زالت الشمس وهو في اثنائها فسدت كما في الجمعة صرح به في السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية
ما لها كالجمعة وقد اغفلوها عند ذكرها ويستحب تعجيل صلوة الاضحى وتعجيل الاضاحي المجتبى ويستحب ان يكون خروجه بعد ارتفاع
قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم
عجل الاضحى واخر الفطر قيل ليؤدي الفطرة ويعجل التضحية **قوله** ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد اما كونها
ركعتين فمتفق عليه واما كون الثناء قبل التكبير فلانه شرع في الصلوة فيتقدم عليها في ظاهر الرواية كما تقدم على
سائر الافعال والاذكار **قوله** وهي ثلث في كل ركعة اي الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
وبه اخذ ائمتنا ابو حنيفة وصاحباه واما في الخلاصة وعن ابي يوسف كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الاولى
وخمس في الثانية واربع على اختلاف الرواية والائمة في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم
ذلك انتهى فليس مذهبا لابي يوسف وانما فعله امتثالا لامرهما دون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية
الى بني العباس امروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وعلى هذا ما روي عن
ابي يوسف انه قدم بغداد فصلى بالناس صلوة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبير ابن مسعود رضي الله عنه لان
التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ فيه بالاقل اولى انتهى وهذا هو مروي عن محمد قال في الظهيرية
انما فعل ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهبا واعتقادا وذكر في المجتبى ثم ياخذ باي هذه التكبيرات شاء وفي
رواية عن ابي يوسف ومحمد قال في الموطا بعد ذكر الروايات فما اخذت به فحسن الا انه لو كان فيها ناسخ ومنسوخ لكان محمد
ابن الحسن اولى بمعرفته لتقدمه في علم الحديث والفقه وقيل الاخر ناسخ للاول والصحيح ما قلنا والاخذ بتكبيرات ابن مسعود
اولى انتهى وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية المحيط ولو كبر الامام اكثر من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر اكثر
مما جاءت به الاثار لانه مولى عليه فيلزمه العمل براي الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعته لانه مخطئ
بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين ياتي بالكل احتياطا وان كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا ينوي بكل تكبيرة
الافتتاح لاحتمال التقدم على الامام في كل تكبيرة انتهى قال الحلبي ان المنفرد يتبع راي نفسه في التكبيرات والمقتدي
يتبع راي امامه ومن ادرك الامام راكعا في صلوة العيد فخشي ان يرفع راسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لابي
يوسف ولو ادركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل ان يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع
ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاته اول الصلوة مع الامام يكبر في الحال ويكبر براي نفسه
ويوالي بين القراتين اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها من اعلام الشريعة ولذلك وجب
الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والاعلام هذا اذا كان في الركعة الاولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة

الركوع توجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح اولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر ان المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة كما تقدم من ان الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به احد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول علي فكان اولى كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم ان المسبوق يقضي اول صلاته في حق الاذكار وتكبير المسبوق على رأي نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأي امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الوهاج المجتبي الاصل ان من قدم المؤخر او اخر المقدم ساهيا او اجتهادا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود انتهى المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سهوا ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر واعاد القراءة لزوما لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة كبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعد ما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة **قوله** ويرفع يديه في الزوائد توضيح لما ابهمه سابقا بقوله ولا ترفع الايدي الا في فقعس صمعج فان العين الاولى للاشارة الى العيدين تبين هنا انه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيرتي الركوع ما الحقتا بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو بتركهما ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انهما الحقتا بها في الرفع ايضا فنص على انه خاص بالزوائد وعن ابي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسبيجابي وقيل يرفع يديه واشار المصنف الى انه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره بعضهم بثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقا في فصل القراءة ويجهر فيهما كما يجهر في الجمعة الظهيرية لو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الامام في الترك انتهى **قوله** ويخطب بعدها خطبتين اقتداء بفعله عليه السلام بخلاف الجمعة فانه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط متقدم او مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها اصلا المجتبي ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب ان يستفتح الاولى بتسع تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكبر قبل ان ينزل من المنبر اربع عشرة انتهى ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطب الموسم كذا في المجتبي **قوله** يعلمون فيها احكام صدقة الفطر لانها شرعت لاجله قال في السراج الوهاج واحكامها خمسة على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب ومم تجب اما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب واما لمن تجب فللفقراء والمساكين واما متى تجب فبطلوع الفجر واما كم تجب فنصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير او زبيب واما مم تجب فمن اربعة اشياء المذكورة واما ما سواها فباعتبار القيمة **قوله** ولم تقض ان فاتت مع الامام لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد فمراده نفي صلاتها وحده والا فاذا فاتت مع امام وامكنه ان يذهب الى امام آخر فانه يذهب اليه لانه يجوز تعددها في مصر واحد في موضعين واكثر اتفاقا وانما الخلاف في الجمعة واطلقه فشمل ما اذا كان في الوقت او خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام اصلا او دخل معه وافسدها فلا قضاء عليه اصلا وقال ابو يوسف اذا افسدها بعد الشروع تقضى لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحيط والخلاف انه اذا لم يلزمه القضاء فلا اثم عليه لترك الواجب من غير عذر كسجدة التلاوة اذا لم يسجدها حتى فرغ من صلاته البدائع واما حكمها اذا فسدت او فاتت فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود قدر التشهد وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بخروج عمل يستقبلها وان فسدت بخروج

الوقت

الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلي اربعا مثل صلاة الضحى ان شاء لانها اذا فاتته ولا عذر لا يمكنه تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحى لينال الثواب كان حسنا وهو مروي عن ابن مسعود **قوله** وتؤخر بعذر الى الغد فقط لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتاخيرها الى الغد للعذر فبقي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدم ان اول وقتها زوال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتبرة اختلافا في هذا وذكر في المجتبي عن الطحاوي في شرح الآثار ان هذا قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض قال ابو يوسف حدثنا انس قال اخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال خفي على الناس آخر ليلة من شهر رمضان فاصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رأوا الهلال الليلة الماضية فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد ولابي حنيفة ان الاصل ان لا تقضى لكن تركناه في الاضحى لتعلق بعض العيد به وهو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جرينا على الاصل قال الطحاوي وفي حديث انس ان النبي خرج للعيد من الغد وليس فيه انه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل ان يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين وارهابا للعدو انتهى **قوله** وهي احكام الاضحى اي الاحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الاضحى سنة وشرطا وتركا ومندوبا ولا استواء بينهما دليلا واستثنى رحمه الله من ذلك [illegible] للاتباع وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلهذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة واطلقه فشمل من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التاخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيده في غاية البيان بان هذا في حق المصري اما القروي فانه يذوق من حين اصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضحية تذبح في القرى من الصباح **قوله** ويكبر في الطريق جهرا للاتباع ايضا وظاهره انه ليس يستحب في البيت وفي المصلى المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا وليس الجهر بالتكبير اظهارا للشعار انتهى وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على الرواية الثانية **قوله** ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة لانها شرعت لتعليم احكام الوقت وهذا اذ ذكر [illegible] ان تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فانه ابتداؤه فينبغي للخطيب ان يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحى كما انه ينبغي له ان يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولو [illegible] والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم ان الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي ان يعلمهم فيها احكام الصلاة كما لا يخفى **قوله** وتؤخر بعذر الى ثلثة ايام لانها موقتة بوقت الاضحية فتجوز ما دام وقتها باقيا ولا تجوز بعد خروجه لانها لا تقضى وقيد بالعذر لان تاخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكروه بخلاف تاخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا تصلى بعده فالتقييد بالعذر هنا لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للصحة كذا في اكثر الكتب المعتمدة المجتبي واما قيده بالعذر لانه لو تركها في اليوم الاول لغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الحلواني وهو من جملة غرائبه رحمه الله **قوله** والتعريف ليس بشيء وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف في معنى هذه اللفظة في فتح القدير فظاهره انه مطلق الاجتناب فيكون مكروها النهاية ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة غاية البيان اي ليس بشيء في حكم الوقوف فنفي الحكم [illegible] دم السمك ليس له حكم الدماء وهذا لانه شيء حقيقة لكونه موجودا الا انه لما لم يكن معتبرا نفي عنه اسم الشيء وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف انما عرف عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره الا ترى انه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة انتهى وظاهره ان الكراهة تحريمية [illegible] الكبير

من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك او بالدجاج في ايام الاضحية ممن لا اضحية عليه لعسرته بطريق التشبيه
بالمضحين مكروه لان هذا من رسوم المجوس
ومعسر ومكتوبة وجماعة مستحبة بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان ورشتق بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله اكبر الى آخره بشرط اقامة
التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شي من الايام المخصوصة وهو حينئذ تشريق على قول الكل
وبهذا اندفع ما في غاية البيان ان هذه الاضافة وقعت على قولهما لانه لا تكبير في ايام التشريق عند ابي حنيفة انتهى وان
التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فانه صار علما عليه خرج عن افادته معناه الاصلي من تشريق اللحم مع انه
ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول احد الائمة اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس لحم موجود فيه
وما في الحقائق من انه انما اضيف الى التشريق مع انه يؤتى به في غيرها لان اكثره في ايام التشريق اللائق به
الكل يقول الى انه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا فما في الخلاصة والبدائع من ان ايام النحر ثلاثة وايام التشريق
ثلاثة ويمضي ذلك كله في اربعة ايام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما
بينهما للنحر والتشريق جميعا انتهى فبيان للواقع من افعال الناس من انهم يشرقون اللحم في ايام مخصوصة لا بيان لتكبير
التشريق لاتفاقهم على ان اليوم الاول من ايام النحر يكبر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق
على القاء لحوم الاضاحي بالمشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدل ابو حنيفة
على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقول علي لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع فحينئذ ظاهر
ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعا للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في غاية البيان
للامر في قوله تعالى واذكروا اسم الله في ايام معدودات ولقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على القول بان كلا مع
ايام التشريق وقيل المعدودات ايام التشريق والمعلومات ايام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده
والمعدودات ايام التشريق لانه امر في المعدودات بالذكر مطلقا وفي المعلومات الذكر على ما رزقهم من
بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة
المرضية او السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته كذا في البدائع والخفي انه مجاز عرفي فيحتاج الى قرينة الا ان يعرف
الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء تجب على المرأة والمسافر فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا انه
واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية بعيد الافتراض لانه قطعي ولا بد له من صارف عنه الى الوجوب محققه
الى الوجوب والحق ما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا اشار يصححون في النسي بانه
سنة ويصححون في بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه ويتبين وقته فافاد انه اوله عقب فجر يوم
عرفة فالمراد بعده عقب في عبارته والخلاف فيه وافاد آخره بقوله الى ثمان اي مع ثمان صلوات فلذا الحرف ثانية وهي
من الغايات التي تدخل في الغيا لذا في المصفى وهذا عند ابي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي بالتكبير عقب
العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من اخر ايام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلوة وهو قول عمر وعلي
ورجحاه لانه الاكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح ابو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاقل
اولى احتياطا وقد ذكروا في مسائل السجدات انه ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطا وما تردد بين بدعة وسنة
يترك احتياطا كما في المحيط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاسبيجابي وغيره ان الفتوى على قولهما الخلاصة
وعليه عمل الناس اليوم المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا
اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل
مسئلة مروي عنه ايضا كما ذكره في الحاوي ايضا والا فكيف يفتى بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره
في فتح القدير من ترجيح قوله مختارا دليله ان الشايخ لم يرجحا الا ان يريد ان الواجب المذكور في باب السجدات الفرض
وليس في ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحي فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى ان ما نقله

عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثا وقوله الله اكبر الى آخره بيان للفاظه وهو الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله
الحمد وقد ذكر الفقهاء انه ماثور عن الخليل عليه السلام واصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم
فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال الله اكبر ولله الحمد
كذا في غاية البيان وتبعه ثبت عند الحنفية كما في فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين
السلف والخلف فطائفة قالوا وطائفة قالوا بانه اسحق والحنفية يميلون الى الاول ورجحه الامام ابو الليث السمرقندي
بانه اشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبح وبشرناه باسحق
الآية واما الخبر فما روي عنه عليه السلام انا ابن الذبيحين يعني اباه عبد الله واسمعيل اتفقت الامة انه كان من
ولد اسمعيل وقال اهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فيها امنا به انتهى واما محل ادائه
فدبر الصلاة فورا عن غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو قهقه او احدث متعمدا او تكلم عامدا
او ساهيا او خرج من المسجد او جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به
الا عقب الصلاة فيراعى لاتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد
ولم يجاوز الصفوف وسبقه الحدث فان شاء ذهب فتوضأ ورجع وكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدى
في حرمة الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان
التكبير لما لا يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعا لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر في الحال
جميع ما في البدائع وشرطه الاقامة احترازا عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الاصح
كما في البدائع وقيد بالمصر احترازا عن اهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازا عن الواجب كصلاة الوتر والعيد وعن النافلة
فلا تكبير عقبها المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد لانها تؤدى بجماعة فاشبه الجمعة انتهى
ابو الليث ولو كبر على اثر صلاة العيد لا بأس به لان المسلمين توارثوا هذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين انتهى
الظهيرية عن الفقيه ابي جعفر قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر انتهى
المجتبى لا يمنع العامة منه لقلة رغبتهم في الخير وقد دخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط وارادوا بالمكتوبة الصلاة المفروضة من
الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد وقيد بكونها مستحبة
احترازا عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرية لانه ليس بشرط على الاصح حتى لو ام العبد قوما وجب عليه
وعليهم التكبير وذكر الشارح ان الحاصل ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الصحيح
انتهى وليس بصحيح اذ ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند ابي حنيفة اخذا من قول علي لا جمعة ولا تشريق
ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع فان المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لا تشريق اللحم لانه لا يختص بمكان دون مكان و
عندهما هو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرة
والفتوى على قولهما في هذا ايضا فالحاصل ان الفتوى على قولهما في آخر وقته وفي من يجب عليه واطلق المصنف في التكبير
عقب هذه الصلوات فشمل الاداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الاولى فاسته في غير ايام التشريق فقضاها
فيها الثانية فاسته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام الثالثة فاسته في هذه الايام فقضاها في العام القابل في هذه
الايام ولا تكبير في الاوليين اتفاقا وفي الثالثة خلاف ابي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي
ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالاضحية ثم انه يؤدي عقب الصلاة ثلاثة
اشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدى في تحريمة الصلاة حتى صح الاقتداء بالساهي بعد سلامه
والتكبير يؤدى في حرمتها لا في تحريمتها حتى لو صح الاقتداء بالامام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدى في شي
منهما ولذا قالوا في الخلاصة وبدأ الامام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما [illegible] فتاوى الولوالجي ولو بدأ
بالتلبية سقط السجود والتكبير وما لم يكن مؤدى في تحريمتها لو تركه الامام فعلى القوم ان يأتوا به كسامع السجدة مع

قالوا بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر
فكبر بهم ابو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة اشيا منها هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ في اطاعته فيما
يظنه طاعة لان ابا يوسف تقدم بامر ابي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ اذا تفرس في بعض اصحابه الخير ان يقدمه ويعظمه
عند الناس حتى يعظموه ومنها ان التلميذ لا ينبغي ان ينسى حرمة استاذه وان قدمه استاذه وعظمه الا ترى ان ابا يوسف
شغله ذلك عن التكبير حتى سها قوله ويأتي المقتدي به على المرأة والمسافر اي يأتي بها من يجب عليه يجب عليهما
بطريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق لانه مقتد تحريمة لكن لا يكبر مع الامام
ويكبر بعد ما قضى ما فاته وفي الاصل ولو كبر بعد لا تفسد صلاته وفي التلبية تفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه اعلم

باب الكسوف

مناسبته للعيد ان كلا منهما يؤدى بالجماعة نهارا بغير اذان ولا اقامة واخره عن العيد لان صلاة العيد واجبة على الاصح
يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير يرثي عمر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكاسفة ... تبكي عليك نجوم الليل والقمرا

اي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك ولاجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله
نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتمامه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل
الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد من الناس
ولكنهما ايتان من ايات الله فاذا رأيتموها فصلوا وفي رواية فادعوا قوله يصلي ركعتين كالنفل امام الجمعة بيان لمقدارها
وصفة ادائها اما مقدارها فذكر انها ركعتان وهو بيان لاقلها ولذا قال في المجتبى ان شاؤا صلوها ركعتين او اربعا واكثر
كل ركعتين بتسليمة او كل اربع واما صفة ادائها فهي صفة اداء النفل من ان كل ركعة بركوع واحد وسجدتين وبين انه لا اذان
له ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن
انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول
ابي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقييده بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسبيجابي ويستحب في كسوف الشمس
ثلاثة اشيا الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان او القاضي ومن له ولاية اقامة الجمعة والعيدين واما الوقت فهو
الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلى فيه صلوة العيد او المسجد الجامع ولو صلوا في موضع اخر اجزاهم والاول افضل
ولو صلوا وحدانا في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية انتهى وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى
انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة انتهى لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا يجوز الصلاة
في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل
على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناها من النافلة والمستثنى منه
فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قوله عليه الصلوة والسلام فصلوها يدل على الوجوب الا لصارف وربما قد يتوهم من
انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
قوله بلا جهر تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يجهر فيه والدليل على نفي الجهر ما في الحديث عن ابن عباس
صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ولو جهر لما احتيج الى الحزر وقد تركنا
الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روما للاختصار قال في المجتبى واما قدر القراءة
فيها فروي انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة ال عمران فان طول القراءة
خفف الدعاء وعلى العكس انتهى قوله وخطبة اي لا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام امر بها ولم يبين الخطبة وما ورد
من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد على من قال انها كسفت لموته لا لانها مشروعة له وكذا
خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء قوله ثم يدعو حتى تنجلي اي يدعو الامام

والناس

والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم اطلقه فافاد ان الداعي مخير ان شاء دعا جالسا مستقبل القبلة وان شاء
قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا احسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا او قوس كان ايضا حسنا وافاد
بكلمة ثم ان السنة تاخير الدعاء عن الصلوة لانه هو السنة في الادعية المحيط ولا يصعد الامام المنبر للدعاء ولا يخرج
قوله والا صلوها فرادى اي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة وحكى قاضيخان عن ... وروى
عن ابي حنيفة ان لكل امام مسجد ان يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان اداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقيمها الا من يقوم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاؤا
ركعتين وان شاؤا اربعا والاربع افضل ثم ان شاؤا طولوا القراءة وان شاؤا قصروا واشتغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس
كذا في البدائع قوله كالخسوف والظلمة والريح والفزع اي حيث يصلي فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه
السلام مرارا ولم ينقل انه جمع الناس ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل
بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك
كله من الايات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا الى طاعته التي فيها فوزهم وخلاصهم واقرب
احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلوة ثم ذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا

باب الاستسقاء

هو طلب السقي من الله تعالى بالثناء عليه والفزع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما
الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين اجهد قومه القحط والحدث فقلت استغفروا ربكم انه
كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا واما السنة فهي في الاثار الكثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا
وكذا الخلفاء بعده واما انه اجتمعت عليه خلفاء السلف من غير نكير قوله له صلاة لا بجماعة عند ابي حنيفة بيان
لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست مشروعة فيها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب
من انها جائزة وليست بسنة وقالا يصلي الامام ركعتين لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة
العيد قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية قوله ودعاء واستغفار اي للاستسقاء دعاء واستغفار
لما تلونا قوله لا تقلب رداء اي ليس فيه تقلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية والقوم من الامام وقال يقلب
الامام رداءه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجدب
الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل اعلاه اسفله وفي المدور يعتبر اليمين واليسار قوله وانما يخرجون
ثلاثة ايام يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة او مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى
ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتوصون بينهم
ويستشفعون بالضعفة والشيوخ المجتبى والاولى ان يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا جاز وان خرجوا
بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الامام والقوم قعود فان اخرجوا المنبر جاز حديث عائشة رضي الله عنها
انه اخرج المنبر للاستسقاء له صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة ايام لانه لم ينقل اكثر منها ولا يحضر اهل الذمة
الاستسقاء لنهي عمر رضي الله عنه ولانه للمقصود وهو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وقال قاضيخان
اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر ولم يرجح وذكر الولوالجي ان الفتوى على انه يجوز ان يقال يستجاب
دعاؤه استدراجا واطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد

باب الخوف

اي صلاته ووجه المناسبة شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض فيه انقطاع المطر وهو
سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر قوله اذا اشتد من عدو وسبع وقف الامام طائفة
بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه اي الطائفة الى العدو وجاءت تلك وصلى بهم ما بقي وسلم وذهبوا

اليوم رجعت الاولى واتموا بلا قراءة وسلموا ومضوا ثم الاخرى واتموا بقراءة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن
عمر وهناك كيفيات اخرى معلومة في المطولات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى العناية
ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا كما في التحفة سببه جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر
الخوف لا نحضرة العدو اقيمت مقام الخوف على ما عرف في اصلنا ان تعلق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان
السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف انتهى فتح القدير
واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام اما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي
باحدى الطائفتين تمام الصلوة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها انتهى وذكر الاسبيجابي ان من يعرف منهم
الى وجه العدو راكبا فانه لا تجوز صلاته سواء كان انصرف من القبلة الى العدو او عكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم
لاحقون وكذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبوقون وكذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم
ويدخل تحته انه لو خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق
ان ادرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية والخلف في الصلاة يشمل كل صلاة تؤدى بجماعة
كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد المجتبى ويصح للمسبوق صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد
اللاحق في آخر صلاته **قوله** ويصلي في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة لان الركعتين شطر في المغرب ولهذا شرع
القعود عقيبهما وركن الواحدة لا تتجزأ فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق واذا تحقق عند التعارض لزم اعتباره
وسابق خطأ الامام ركعة بعد تركها عامدا لا تستطيعها **قوله** ومن قاتل بطلت صلاته لانه عمل كثير مفسد للصلاة وعمل
مراده بالمقاتلة والاطلاق فانه عمل كثير كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث الشعبي ان
النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعد ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما اخر عن
وقتها انتهى واشار المصنف الى ان السابح في البحر اذا لم يمكنه ان يسبح ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا تصح وان
امكنه ذلك فانه يصلي بالايماء كذا في المجتبى **قوله** وان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى بالايماء الى اي جهة قدروا
لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة واراد بالاشتداد ان لا يدعهم العدو يتركون
عن الدابة كما في غاية البيان وقيد بقوله فرادى لانه لا تجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على
دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا وورد على المصنف ما اذا صلى راكبا في المصر فانه لا يجوز الا ان
يقال انه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصر راكبا فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا
في غير المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه المحيط والمراد ان كان طالبا لا يجوز صلاته على
الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس بان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما يضاف
اليه معنى لتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة
وهو مناف للصلاة انتهى **قوله** ولم تجز بلا حضور عدو لعدم الضرورة حتى لو رأوا سوادا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة
الخوف ثم بان انه ليس بعدو اعادوا وقيدنا بما قلنا الا اذا بان لهم قبل ان يتجاوزوا الصفوف فانهم يبنون استحسانا وتمامه في [illegible]

[margin: illegible note]

باب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان كذا في المغرب ومناسبته لما قبله ان الخوف والقتال
يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيان حال الموت وآخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب
الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا ومنفعتها الا فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع الملك تركها كالجهاد وسبب وجوبها الميت
المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا اضاف اليه فقال صلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات والقيام
لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه مغسولا كذا في المحيط ويزاد
على شرطها كونه امام المصلي حاضرا بجوابه وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة اثواب

اوشيابه

اوشيابه في الشهيد وهو شيا على كما في فتح القدير اذ لبس الكفن من سنن الصلاة **قوله** وولي المحتضر القبلة على يمينه اي
وجه وجه من حضره فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته ان يسترخي قدماه فلا ينتصبان ويعوج انفه وينخسف
صدغاه وتمتد جلدة الخصية لان الخصية تتعلق بالموت وتتدلى جلدتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت
الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة وهو اختيار مشايخنا ما وراء النهر والاستلقاء على ظهره وقدماه
الى القبلة لانه ايسر لخروج الروح وتعقبه في فتح القدير وغيره بانه لم يذكر فيه وجه ولا يعرف الا نقلا والله اعلم بالايسر
منهما ولكنه ايسر لتغميضه وشد لحييه وامنع من تقوس اعضائه ثم اذا القي على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه
الى القبلة دون السماء انتهى المبتغى بالمعجمة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والاماكن انتهى وعند الكل
اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكر في المحيط الاضجاع للمريض انواع اربعة احدها في حالة الصلاة
وهو ان يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت يضجع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة
على الميت يضجع على قفاه معترضا للقبلة والرابع في اللحد يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة عند التوارث السنة
انتهى معراج الدراية والمرجوم لا يوجه انتهى **قوله** ولقن الشهادة بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله
ولا يؤمر بها والحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين عند الموت فيفيد الاستحباب
وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فان حقيقة التلقين بعد الموت
وقد اختلف فيه وقوله انه مجاز تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه فورد لدليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق
في فتح القدير في رده المجتبى فاذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما حضر على ابن المبارك الوفاة
قال اذا قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم اتكلم لان الغرض من التلقين ان يكون آخر كلامه لا اله الا الله انتهى
القنية اشتد مرضه ودنا موته فالواجب على اخوانه واصدقائه ان يلقنوه الشهادة انتهى وينبغي ان يكون مستحبا
كما قدمناه لان الامر في الحديث لم يبق على حقيقته بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا
واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على انه في حال زوال عقله ولذا
اختار بعض المشايخ ان يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس
قراءة يس عند المحتضر وسيأتي **قوله** فان مات شد لحياه وغمض عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن
وتقدم في الوضوء ان اللحي بفتح اللام منبت اللحية من الانسان او العظم الذي عليه الاسنان وعن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه
وسلم دخل على ابي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فاغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لابي
سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له
فيه قال في المجتبى وينبغي ان يحفظه كل مسلم فيدعو به عند الحاجة الشفف ويصنع بالمحتضر عشرة اشياء يوجه الى القبلة
على قفاه او يمينه ويمد اعضاؤه ويغمض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده شيء من الطيب ويلقن لا اله الا الله ولا يحضر
ج من عنده الحائض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ ويقرأ عنده القرآن الى ان يرفع انتهى اي
الى ان ترفع روحه التبيين ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم يسر عليه
امره وسهل عليه ما بعده واسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه المحيط ويسرع في جهازه
لقوله عليه الصلاة والسلام عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار **قوله**
ووضع على سرير مجمر وترا لئلا يفسد بنداوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وكيفية التجمير تعظيمه وازالة الرائحة
جية الكريهة والوتر احب الى الله من غيره وكيفيته ان يدار بالمجمرة حول السرير مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزاد عليها كذا
في التبيين النهاية والكافي وفتح القدير سبعا ولا يزاد عليه الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض اصحابنا الوضع
طولا كما في حالة المرض اذا اراد الصلاة بايماء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما
تيسر انتهى وظاهر كلامه ان السرير يجمر قبل وضعه عليه وانما يوضع عليه كما مات والمراد اي وقت الغسل العناية

يفعل هذا عند ارادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري اذا ارادوا غسله وضعوه على سرير والاول اشبه لما
ذكرنا التبيين ويكره قراءة القرآن عنده اي ان يغسل المغرب جمر تجميرا واجمر بخره قوله وستر عورته
اي ستر عورته لان ستر العورة واجب والنظر اليها حرام كما في عورة الحي واطلق العورة فشملت الخفيفة والغليظة وصححه
في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتبى انها العورة الغليظة تيسيرا وابطالا للشهوة وجعله في الكافي
والظهيرية ظاهر الرواية المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد ان يلف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلة
بين يديه وبين العورة لان اللمس حرام كالنظر قوله وجرد اي من ثيابه ليمكنهم التنظيف وغسله عليه
الصلاة والسلام في قميصه خصوصية له والواجب دكاماته لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغير قوله
ووضئ بلا مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء منه متعذر فيتركان الظهيرية
ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في اصبعه يمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه ويدخل في منخريه ايضا انتهى المجتبى
وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية
لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه بخلاف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم
يذكر الاسبيجابي الاختلاف فيه فعندهما يستنجي وعند ابي يوسف لا واطلقه فشمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي ي
لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي قوله وصب عليه ماء مغلى بسدر او حرض مبالغة في التنظيف
لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وما نقل مانعا وهو كونه يخرج منه ما توجب
الخلال ما في البطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لان المقصود يتم ان يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام
النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين له فعندنا الماء الحار افضل على كل حال والحرض اشنان
غير مطحون والمغلى من الاغلاء لا من الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج قوله والا فالقراح اي ان لم يتيسر
ما ذكر فيصب عليه الماء الخالص لان المقصود وهو الطهارة يحصل به قوله وغسل رأسه ولحيته بالخطمي
لانه ابلغ في استخراج الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا كان في رأسه شعر اعتبارا بحالة
الحياة والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس كما في الصحاح وقال القاضي عياض في تنبيهاته الفتح اكثر والمراد د
به خطمي العراق قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك
لان السنة هي البداءة بالميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالخاء المعجمة لا بالحاء المهملة
لان بالحاء المهملة يوهم ان غسل ما يلي التحت تحت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالخاء المعجمة فيفهم الجنب
المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين قوله ثم اجلس مسندا اليه ومسح
بطنه رفيقا وما خرج منه غسله تنظيفا له ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على
يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اقعاده
ثم يضجعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل الحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكره بقوله
وصب عليه ماء مغلى فغير صحيح لانه لا يستفيد غسلة من الثلاث بدليل قوله بعده وغسل رأسه ولحيته بالخطمي فان
السنة ان يبدأ بغسلهما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجمالي لبيان كيفيته لما قال الحاصل ان السنة انه اذا فرغ
من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على
الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضجعه على الايسر فيصب الماء عليه وهذه ثالثة
لكن ذكر خواهرزاده ان المرة الاولى بالماء القراح والثانية بالماء المغلى فيه سدر او حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور
ولم يفصل صاحب الهداية في بيان الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم فتح القدير والاولى
ان يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كيفية الصبات المجتبى يصب الماء عليه عند كل اضجاع ثلاث
مرات وان زاد على الثلاث جاز قوله ولم يعد غسله لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا

الجنب

لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل او دبر او غيرهما ليس بحدث لان الموت حدث كالخارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء
وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج
الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كضرب الشرب قال والضابط انك اذا اضفت الى المغسول فتحت
واذا اضفته الى غير المغسول ضممت قوله وينشف بثوب كيلا تبتل اكفانه الولوالجية المنديل الذي يمسح
به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به الحي انتهى يعني انه طاهر قوله وجعل الحنوط على رأسه ولحيته
لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ولا بأس بسائر
الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهي عن التزعفر للرجال ولا يعلم جهل من يجعل
الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا قوله والكافور على مساجده زيادة في تكرمتها وصيانة
للميت عن سرعة الفساد وهي مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي انها
الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن
لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن ابي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه
وقال بعضهم في دبره ايضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة المشايخ قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص
ظفره وشعره لانها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية اما التزين بعد موتها
والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج … المجتبى ولا بأس بتقليب الميت
وذكر الجنين مع الشعور من باب عطف الخبر على الكل يعني ما ينبت … وليس هو من قبيل الظفر كما توهمه الشارح
الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ وروي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف انتهى ولم يذكر المصنف
صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده اما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه
وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع اهل بلدة على تركه قوتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل اعادوا الصلاة وكذا اذا ذكروا قبل
ان يهالوا التراب عليه ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان اهالوه لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي
منه عضو فذكروه بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فان بقي اصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل
وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسله صار الماء مستعملا
ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة
على الورثة انتهى الظهيرية والافضل ان يغسل مجانا فان ابتغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك
غيره يجوز اخذ الاجر والا فلا واختلفوا في استيجار الخياط لخياطة الكفن واجرة الحاملين والحفار والدفان من
رأس المال انتهى الخانية اذا جرى الماء على الميت او اصابه المطر عن ابي يوسف انه لا ينوب عن الغسل لانا امرنا بالغسل
وجريان الماء واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند ابي يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الاخراج
من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة انتهى فتح القدير الظاهر اشتراط
النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه انتهى فتاوى قاضي خان
ميت غسله اهله بغير نية اجزأهم ذلك انتهى واختاره في العناية والاسبيجابي الا ان غسل الحي لا يشترط له النية
فكذا غسل الميت واما الثاني فالموتى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ويصلى عليه ومن يغسل
لا للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ما سيأتي وكذا الكافر الحربي اذا
مات وله ولي مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى اهل البغي والحرب وقطاع الطريق ومن
لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون اكثر والا فلا ومن
لا يدرى امسلم او كافر ان كان عليه سيما المسلمين او في بقاع دار الاسلام يغسل والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت او النصف
مع الرأس غسل وصلي عليه والا فلا واما الغاسل فمن شرطه ان يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة

والمجبوب والخصي فاما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت المرأة في السفر بين
الرجال يممها ذو رحم محرم منها وان لم يكن لف الاجنبي على يديه خرقة ثم يممها وان كانت يممها الاجنبي بغير ثوب
وكذا اذا مات رجل بين النساء يممه ذات رحم محرم منه او زوجته او امته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي
الذي لا يشتهى والصبية كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل
بها او لا ويشترط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة او حرمت منه بردة او رضاع او
مصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى ام ولده وكذا مدبره ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن ابي حنيفة
الكافي المجتبى الواقعات رجل له امرأتان قال لاحدكما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل ان يبين
فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز ان كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة
ولو مات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر
منها لان الحل قائم فان اسلمت قبل ان تغتسل غسلته اعتبارا بحالة الحيوة وكذا لو مات عن امرأته واختها منه في عدته
لم تغسله فان انقضت عدتها قبل ان تغتسل غسلته لما قلنا انتهى الولوالجية اذا ارتدت المنكوحة بعد موته
او قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس **قوله** اذا كان مع النساء
رجل من اهل الذمة او مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتادى بغسله ولكن لا يهتدي الى السنة فيعلم
المحيط ولو ماتت عنها وهي حامل ثم وضعت لا تغسله لانقضاء عدتها المجتبى واما ما يستحب للغاسل فالاولى ان يكون
اقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فاهل الامانة والورع المحيط فان كان الغاسل جنبا او حائضا او كافرا
جاز واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه اقبح وليس على من غسل غسل ولا وضوء انتهى واما حكمه قبله
ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو بسبب وجوبه للنجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع البدن لعدم الحرج
وقيل تنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط لانه لو وقع في الماء القليل نجسه الغسل جسمه ولو حمله وهو حامل للميت لا يجزئ تطهيره
بالغسل شرعا كرامة له وشرفا انتهى وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روي
في حديث ابي هريرة سبحان الله المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انه للحدث انتهى واتفقوا ان حكمه
بعده اذا كان مسلما الطهارة وكذا يصلى عليه فما يتوهم من ان الحنفية انما منعوا الصلاة عليه لاجل نجاسته خطأ
واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة حامله بعده **قوله** وكفنه سنة ازار وقميص ولفافة
لحديث البخاري كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن فالازار واللفافة
من القرن الى القدم والقرن بفتحتين الشعر واللفافة هي الرداء طولا وفي بعض شروح المختار ان الازار من المنكب الى القدم
هذا ما ذكروه وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي ان يكون ازار الميت كازار الحي من السرة الى الركبة لانه عليه السلام
اعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه وهو في الاصل معقد الازار ثم سمي به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى
القدم بلا دخاريص لانها تفعل في قميص الحي ليتسع اسفله للمشي وبلا جيب ولا كمين ولا يكف اطرافه ولو كفن في قميص
قطع جيبه ولبنه كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر العناية التكفين في ثلاثة اثواب هو السنة
وذلك لا ينافي ان يكون اصل التكفين واجبا ولم يذكر العمامة لانها في المجتبى وتكره العمامة في الاصح فتح القدير واستحسنها
بعضهم لما روي عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه انتهى الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف
فقط واتساع الكفن الى انه لا يزاد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكراهتها واستثنى في روضة الزندويستي ما اذا
اوصى بان يكفن في اربعة او خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا اوصى ان يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة ولو اوصى ان يكفن بالف
درهم كفن كفنا وسطا انتهى ولم يبين لون الاكفان لجواز كل لون لكن احبها البياض ولم يبين جنسها لجواز كل ما يجوز
لبسه حال الحيوة كالحرير للنساء وقد قالوا في باب الشهيد انه ينزع عنه الفرو والحشو معللين بانه ليس من جنس
الكفن وظاهره انه لا يجوز التكفين به الا انه يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان الفرو ليس من الكفن سنة وهو مكروه

المجتبى والجديد والخلق سواء بعد ان يكون نظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك احب الي ان يكفن في ثيابه التي كان يصلي
فيها انتهى الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره ان ينظر الى ثيابه في حيوته لخروج الجمعة والعيدين فذلك
كفن مثله وتحسين الاكفان للحديث حسنوا اكفان الموتى فانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن اكفانهم انتهى
وكفاية ازار ولفافة لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في ثوبين واختلف فيه فقيل
فقيل قميص ولفافة وصحح ما في الكتاب ولم يبين وجهه وينبغي عدم التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية
معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما علله في البدائع قالوا ويكره ان يكفن في ثوب
واحد حالة الاختيار لان حالة حيوته تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة
كثرة فكفن الكفاية اولى وعلى كفن السنة اولى ومقتضاه انه لو كان عليه ثلاثة اثواب وليس له غيرها وعليه دين ان
يباع منها واحد للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين اولى مع انهم صرحوا كما
في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحيوة اذا افلس وله ثلاثة اثواب وهو لابسها لا ينزع عنه شيء
ليباع وضرورة ما وجد ثابت في اكثر النسخ وقد شرح عليه مسكين وباكير وغيرهما ولم تثبت في نسخة
الزيلعي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا نمرة فكانت اذا وضعت على رأسه
بدت رجلاه واذا وضعت على رجليه خرج رأسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان نغطي رأسه ونجعل على رجليه شيئا
من الاذخر وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين ولف من يساره ثم يمينه وكيفيته
ان تبسط اللفافة اولا ثم الازار فوقها ثم يوضع الميت عليهما مقمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار
ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر ثم اللفافة كذلك البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه
وسائر جسده فهو اولى وعقد ان خيف انتشاره صيانة عن الكشف وتزاد لها سنة درع وازار
ولفافة وخمار وخرقة تربط بها ثدياها لحديث ام عطية ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة
اثواب واختلف في اسمها ففي مسلم انها زينب وفي ابي داود انها ام كلثوم وقال بعضهم القميص هو الدرع ولم يذكر الدرع وهو
الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر وعن الحلواني ما جيبه الى
الصدر والقميص ما شقه الى المنكب ولم اجده انا في كتب اللغة انتهى واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين
الثدي الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن بالفخذ وقت المشي وكفاية ازار
ولفافة وخمار اعتبارا بلبسها حال حيوتها من غير كراهة ويكره اقل من ذلك الخلاصة الكفاية لها ثلاثة اثواب
قميص وازار ولفافة ولم يذكر الخمار فتح القدير وما في الكتاب من عد الخمار اولى لكن لم يعين في الهداية عد
الخمار بل قال ثوبان وخمار وفسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما في الكتاب والظاهر كما قدمناه
عدم التعيين بل القميص والازار او الازاران الا ان القميص ستر جميع البدن وهو جامع بالكل لكن جعلهما ازارين زيادة
في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى ولكن التبيين وبالعكس ثلاثة كفن الضرورة في حقها وتلبس الدرع
اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللفافة ثم يعطف الازار ثم اللفافة
كما ذكرنا ثم الخرقة فوق الاكفان الجوهرة توضع الخرقة تحت اللفافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر
وتجمر الاكفان اولا وترا لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته والمراد به التطييب قبل ان يدرج فيها
الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا
يجمر خلفه ولا في القبر المجتبى يحتمل ان يريد بالتجمير جعلها وترا قبل الغسل يقال اجمر ثوبه اذا اجمره ويحتمل ان يريد ان تطيب
بعود يحرق في مجمرة وصرح في البدائع بانه لا يزيد في تجميرها على خمس المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل والمرأة
وقد تقدما والثالث المراهق المشتهى كالبالغ والرابع المراهقة التي تشتهى وهي كالمرأة والخامس الصبي الذي لم
يراهق فيكفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد اجزأ والسادس الصبية التي لم تراهق فيكفن بثلاثة وعند

الكفن والسابع السقط فيلف ولا يكون كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كفن الجارية ويعس ويسجى
قبره والتاسع الشهيد وسياتي والعاشر المحرم فهو كالحلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطري فيكفن كالذي
لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفسخ فيكفن في ثوب واحد انتهى ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من
ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن
والمبيع قبل القبض والعبد الجاني فلو لم يترك الا عليه دين فانه لم يكن قبض الغريم بدئ بالكفن لانه بقي على ملك
الميت والكفن مقدم على الدين وان كان لو قبضه الابستر منه لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك
الوارث غير ملك المورث حكما ولهذا يرد ويرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما بقاء خلفه واستثنى ابو
يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب ابي يوسف في فتاوى قاضي خان
والخلاصة والظهيرية على قول ابي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت مالا وعليه الفتوى انتهى وكذا في المجتبى وزاد
والرواية فيها عن ابي حنيفة التجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند ابي
يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الاجانب وهو بيت وهو قد كان اولى بايجاب الكسوة عليه حال
حيوتها فرجح هو على سائر الاجانب وقال محمد يجب جاهز على بيت وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند ابي يوسف
فقط وعند محمد اذا كان لها مال فكفنها في مالها اتفاقا والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخانية لانه ككسوتها والكسوة
واجبة عليه غنية كانت او فقيرة وغنيا كان او فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات فان لم يكن له مال فكفنه
على من تجب عليه نفقته وكسوته في حيوته وكفن العبد على سيده والرهن على الراهن والمبيع في يد البائع عليه نفقته
فان لم يكن له من تجب عليه فكفنه في بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه فان لم يقدروا سألوا الناس ليكفنوه بخلاف
الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحي يقدر على السؤال بنفسه والميت عاجز
فان سألوا له وفضل من الكفن شيء رد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى
التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من اهل الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء
لم يكفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن بكله ان ياخذه ويكون احق به لان الميت لم يملكه
واحد فان كان للحي بكله لبسه ولا يكفن به الميت لانه يحتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت وان لبسه
لان الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم
كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا وله خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال
محمد على خالته الخانية من يجبر على النفقة في حيوته كالاولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن
زاد في الظهيرية وان كان وارثا البدائع ولا يجب على المراة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحيوة
القنية لو مات ولا شيء له واجب نفقته على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم بحصته فهو
ليس له الرجوع اذا انفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد او الزرع او النخل بين شريكين انفق احدهما
عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا انفق بغير اذن القاضي انتهى
حضر الان في التقدم عليه استحقاقا بولاية ... يعني ان السلطان احق بصلاته
في السلطان والاولى ... لما مات الحسن قدم الحسين بن علي سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك اطلق
ثم نائب المعتبر القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وبعدها ما نقله الفقيه ابو جعفر والامام
الفضلي انما نقل تقديم السلطان وهو الخليفة فتقديما لما من عداه فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال
في الظهيرية والخانية انه قياس قول ابي حنيفة واما ابو يوسف فانه قال لا يعلى هذا الكفن من السلطان في المختصر
هو الوالي الذي لا والي فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتجنيس والمجمع وشرحه التفصيل المتقدم عن ابي
جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو المذهب وقدم ابو يوسف الولي مطلقا وهو

رواية الحسن عن ابي حنيفة وما في الاصل من ان امام الحي اولى بها فيحمل على ما اذا لم يحضر السلطان ونحوه ممن تقدم تقدمه تقديما
بينهما لان السلطان ربما حضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه
في الصلاة عليه بالاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها واجبة فالمراد الافتراض وقد وعلى فرض كفايتها
صرح في التنبيه والفوائد التاجية بكفر من انكر فرضيتها لانه انكر الاجماع انتهى وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح
النذر بالتكفين والتشييع الجنازة لعدم القربة المقصودة والاشكال ان صلاة الجنازة قربة مقصودة
اسلام الميت وطهارته فلا تصح على الكافر للاية ولا نصل على احد منهم مات ابدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم وشرطها
الامام وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف
ما اذا لم يهل عليه بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولم يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى قيل
تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد المحيط والمؤلف في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن ويغسل
ثم يصلى عليه ولو بقي اصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه
فلعله اسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام بلا طهارة اعادوا
لانه الصحة لا بد من الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان
صلاة الامام صحت فلو اعادوا لتكررت الصلاة وانه لا يجوز وبه تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها انتهى وزاد في فتح القدير وغيره
شرطا ثانيا في الميت وهو وضعه امام المصلي فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة او غيرها ولا موضوع متقدم عليه
المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي واما صلاته على النجاشي فاما لانه رفع له عليه الصلاة والسلام
سريره حتى راه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء
واما ان يكون مخصوصا بالنجاشي وقد اثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير واجاب في البدائع بثالث وهو انها الدعاء لا الصلاة
المخصوصة وهذه الشرائط في الميت واما شرائطها بالنظر الى المصلي فشرائط الصلاة المطلقة من الطهارة الحقيقية والحكمية
واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقد قدمنا حكم ما اذا ظهر المصلي محدثا وقيد المصنف بطهارة الميت احترازا عن طهارة
مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لا شك انه يجوز وان كان بغير جنازة لا رواية لهذا ويتوهم ان يجوز لان طهارة
مكان الميت ليس بشرط لانه ليس بعوري ومنهم من علل بان كفنه يصير حائلا بينه وبين الارض لانه ايضا ليس بشرط كونه ملبوسا
فيكون حائلا انتهى القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة تشترط في حق الامام والميت جميعا
وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان لم يجز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت
وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى واما اركانها ففي
فتح القدير الذي يفهم من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعدا من غير عذر لم يجز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه
سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام انتهى وفيه نظر لان المصرح به خلافه قال في المحيط
واما ركنها فالتكبيرات والقيام واما سننها فالتحميد والثناء والدعاء فيها انتهى فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المشهور
يعني التكبير نسقا بغير دعاء يدل عليه والمسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع اركان قال في المحيط كبر على جنازة فجيء باخرى
اتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نوى بها للاخرى ايضا يصير مكبرا ثلاثا وانه لا يجوز وان زاد على الاربع لا يجوز
لان الزيادة على الاربع لا تتادى بتحريمة واحدة الغاية للسروجي فان نوت التكبيرة الاولى للاخرى وهي شرط وقد
تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائم مقام اربع
ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة انتهى واما ما يفسدها فما افسد الصلاة افسدها الا المحاذاة كذا في البدائع
وتكره في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو ام امراة فيها فحاذت الصلاة ولو احدث الامام فاستخلف غيره فيها جاز
هو الصحيح ثم ان ما قدر الحي اي الجماعة لانه رضيه في حال حيوته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه

واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقديمه يستحب لان
في التقدم عليه لا يلزم افساد امر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فكذا وجب تقديمه انتهى
شرح المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان افضل من الولي ذكره في الفتاوى انتهى وهو
حسن وكذا في المجتبى جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام الحي انتهى وهذا يدل على ان المراد بامام الحي
امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام المصلى المبنية لصلوة الاموات في الامصار فان الغالب يشرط لها
اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقفه فهل هو متقدم على الولي الحاقا له بامام الحي او لا مع القطع بانه ليس امام الحي لتعليلهم اياه
بان الميت رضي بالصلوة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام محلته والذي ظهر لي انه ان كان مقررا من جهة القاضي فهو كنائبه
وان كان المقرر له الناظر فهو كالاجنبي ثم الولي لانه اقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه
وانما تقدم السلطان عليه اذا حضر كيلا يكون ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع
ابو الميت وابنه كان الاب اولى بالاتفاق على الاصح لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر ترجيحا
في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي تقديم الابن كما
في سائر الصلوات الا ان يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلوة الجنازة لعدم احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فالاخوان
لاب وام اسنهما اولى فان اراد الاسن ان يقدم احدا كان للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا اخر فالذي قدمه
الاسن اولى وكذلك الابنان على هذا وكذلك ابنا العم فان كان الاخ الاصغر لاب وام والاكبر لاب فالاصغر اولى كما
في الميراث فان قدم الاصغر احدا فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وام غائبا وكتب الى انسان ليتقدم فللاخ
لاب ان يمنعه وحد الغيبة ان لا يقدر على ان يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصر
بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للابعد منعه ولو ماتت امرأة ولها اب وابن بالغ عاقل وزوج فالاب احق بها ثم الابن ان كان
من غير الزوج فان كان منه فالزوج احق من الولد ولو مات ابن وله اب فالولاية لابيه ولكن يقدم اباه
تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات ابنه او عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما ومولى العبد
احق بالصلاة عليه من ابيه الحر على المفتى به لبقاء ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفاء فان ترك وفاء فان ادي
كتابته او كان المال حاضرا لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن احق والا فالمولى وسائر القرابات اولى من الزوج
وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت المجتبى والجار احق من غيره
وله ان يأذن لغيره اي للولي الاذن في صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين احدهما الاذن في التقدم لانه
حقه فيملك ابطاله وقيدنا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولي غيره او كان وهو بعيد اما اذا كانا وليين مستويين فاذن
احدهما اجنبيا فللاخر ان يمنعه ثانيهما ان يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه ينبغي لهم ان
لا ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح معنى اخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاستحبابه اذ الان الميت يتبرك به وكره
بعضهم ان ينادى عليه في الازقة والاسواق لانه نعي اهل الجاهلية وهو مكروه والاصح انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة
من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعي
اهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع انتهى
وهي كراهة تحريم للحديث المتفق عليه ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال
عليه الصلاة والسلام لعن الله الحالقة والصالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس
بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي لان الحق له والمراد
من السلطان من له حق التقدم على الولي فان الكلام فيما اذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم فليس
للولي الاعادة اذا صلى القاضي او نائبه او امام الحي لما في الخلاصة والولوالجية والظهيرية والتجنيس والواقعات
لو صلى رجل والولي خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلي السلطان او

الامام الاعظم

الامام الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي على البلدة او امام حي ليس له ان يعيد لانهم اولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله
الاعادة انتهى واشار المصنف بان الموصى له بالتقدم ليس متقدما على الولي لان الوصية باطلة على المفتى به صرح
بذلك اصحاب الفتاوى قالوا ولو اعادها الولي ليس لمن صلى عليها ان يصلي مع الولي مرة اخرى وظاهر كلامهم ان الولي
اذا لم يعد فلا اثم على احد لما ان الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبي والاعادة انما هي لاجل حقه
لا لاسقاط الفرض وهذا اولى مما في غاية البيان من ان حكم الصلاة التي صليت بلا اذن الولي موقوف ان اعاده الولي تبين
ان الفرض ما صلى الولي وان لم يعد سقط الفرض بالاولى انتهى فانه يقتضي ان لمن صلى اولا ان يصلي مع الولي وليس
كذلك ومما ذكر الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما في غاية البيان من ان امام الحي اذا صلى بلا اذن الولي فان
للولي الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان لخوف الازدراء به وقد صرح في المجمع وشرحه بان امام الحي كالسلطان
في عدم اعادة الولي ولم يصل غيره بعده اي بعد ما صلى الولي لان الفرض قد تأدى بالاولى والتنفل بها
غير مشروع الا لمن له الحق وهو الولي عند تقدم الاجنبي ان قلنا ان اعادة الولي نفل والا فلا استثناء وقد اختلف
المشايخ في اعادة من هو مقدم على الولي اذا صلى الولي كالسلطان والقاضي فذهب صاحب النهاية والعناية الى ان
المراد بالغير من ليس مقدما على الولي اما من كان مقدما على الولي فله الاعادة بعد صلوة الولي لان الولي اذا كان
له الاعادة اذا صلى غيره مع انه ادنى فالسلطان والقاضي لهما الاعادة بالطريق الاولى وهو مصرح به في رواية
النوادر ويشهد له ما في الفتاوى السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز ان يصلي احد بعده يعني سلطانا
كان او غيره فقيده دلالة على تقديم حق الولي من حيث انه جوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذا صلى الولي فافهم
ذلك انتهى وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود
من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعديا وان الثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى
الولي ثم جاء المقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له الولاية والله سبحانه اعلم ثم رأيت بعد ذلك
في المجتبى ما يفيده قال فان صلى عليه الولي لم يجز ان يصلي عليه احد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان
اما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان انتهى فان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ لان النبي صلى
الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار اطلقه فشمل ما اذا كان مدفونا بعد الغسل او قبله كما قدمناه وهو
رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزيا الى القدوري وصاحب التحفة انه لا يصلى على قبره لان الصلاة
بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه امرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة انتهى وقيد بالدفن
لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد
التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت فاذا تفسخ لم يبق بدنه قائما ولم يقيد المصنف مدة لان الصحيح انه
جائز الى ان يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه اكبر الرأي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره
انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد انتهى وانما كان
هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف
الامكنة فيحكم فيه غالب الرأي فان قيل روي عنه عليه السلام انه صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين قلنا الجواب
انه معناه والله اعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل
انهم لم تتفرق اعضاؤهم فان معاوية لما اراد ان يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية
له كعدم الصلاة اصلا فيصلى على قبره ما لم يتمزق كذا في المجتبى وهي اربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي
بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة لما روي انه عليه السلام صلى على النجاشي فكبر اربع تكبيرات
وثبت عليها حتى توفي فنسخت ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه ارجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء
وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الاولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانها

لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحيط والتجنيس ولو قرأ الفاتحة بنية الدعاء لا بأس به وان قرأها بنية
القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة انتهى ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بامور الاخرة وان
دعا بالماثور فما احسنه وابلغه ومن الماثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة
فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه
من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله
الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان اكون انا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد
الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلي لا بأس به ومن احسن الدعاء قول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات
كذا في المجتبى ولم يبين المدعو له لانه يدعو لنفسه اولا لان دعاء المغفور اقرب الى الاجابة ثم يدعو للميت وللمؤمنين
والمؤمنات لانه المقصود منها وهو لا ينقضي ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رحمة للميت وان
لم يدع له واشار بقوله ويسلم بعد الرابعة الى انه لا شيء بعدها غير التسليم وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم اتنا
في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا تزغ قلوبنا الى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوي بالتسليمتين
للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم الظهيرية ولا ينوي الامام الميت في تسليمتي الجنازة
بل ينوي من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية انتهى وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام
عليه حتى ينوي به اذ ليس اهلا وقد تقدم في صفة الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو
ظاهر الرواية وكثير من ائمة بلخ اختاروا رفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع اخرى ولا يجهر بما يقرأ
عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخافتة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية
وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على
خلافه انتهى الفوائد التاجية اذا سلم على ظن انه اتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يبني لانه سلم في محله وهو القيام
فيكون معذورا الظهيرية وفي فتاوى رجل كبر على جنازة فجيء بجنازة اخرى ان كبر ينوي بها ونوى ان لا يكبر على الاولى فقد خرج
من الاولى الى صلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها عليهما لم يخرج وعن ابي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة
خارج عن التطوع انتهى

ولو كبر خمسا لم يتبع لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن ابي حنيفة روايتان
في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمكث حتى يسلم معه اذا سلم ليصير متابعا فيما تجب فيه المتابعة وبه
يفتى كذا في الواقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا انما الخطأ في المتابعة في الخامسة
وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزائد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وقيد حسن وهو
قياس ما ذكروه في تكبيرات العيدين انتهى وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز ان
تكبيرة الامام للافتتاح الآن واخطأ المنادي وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العيد لو زاد على ثلاث فانه يتبع الى
ان يجتهد فيه حتى لو جاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع ايضا كذا في شرح المجمع

ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون

ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا مشفعا كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولانه لا ذنب لهما والفرط بفتحتين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا اي اجرا يتقدمنا والفرط
الفارط وهو الذي يسبق الوراد الى الماء وفي الحديث انا فرطكم على الحوض اي اتقدمكم اليه كذا في ضياء الحلوم والاشبه
هو المعنى الثاني عند البلغاء لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا اجرا والذخر بضم الذال وسكون الخاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء
مقبول الشفاعة وذكر اليمني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل
بالمكملات يسمى اجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به
الثواب وبالعكس انتهى ولم ار من صرح بانه يدعى لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعى له فيها كما يدعى للميت

وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة اي ينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام

ليكبر

ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة
والمسبوق لا يبتدئ بما فاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست
الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا ان يكون على قول ابي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد
عندهما لكن ما اداه غير معتبر كذا في الخلاصة واشار المصنف الى انه لو ادرك الامام بعد ما كبر الرابعة فاتته
الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وافاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا
لابي يوسف ثم عندهما يقضي ما فاته بغير دعاء لانه لو قضى مع الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذا رفع قطع
التكبير لان الصلاة على الميت والميت لا يتصور الظهيرية ولو رفعت بالايدي ولم توضع على الاكتاف ذكر
في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك الا ترى انه لو كبر تكبيرة
الافتتاح بعد الامام نعم اذا اقتدى اطلقه فشمل ما اذا كبر الامام الثانية او لم يكبر فانه لم يكبر الامام الثانية كبر
الحاضر للاولى للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا في المجتبى وكذا ان
لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضي ما فاته للحال قال في المحيط ولو كبر الامام اربعا والرجل حاضر فانه
يكبر ما لم يسلم الامام ويقضي الثلاث وهذا قول ابي يوسف وعليه الفتوى وروى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته انتهى
فما في الحقائق من ان الفتوى على قول ابي يوسف انما هو في مسئلة الحاضر لا في مسئلة المسبوق وقد يقال ان الرجل
اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين او ثلاثا فلا شك انه مسبوق فيكون كما لو كان حاضرا وقد صلى الامام ركعة او
ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي ان يقول في المسئلة الاولى وان يكون الفرق بين
الحاضر وغيره انما هو في التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى الواقعات وانه لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر
الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل
فراغ الامام انتهى وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في الواقعات اولى وقيد بالمسبوق لان
اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبى وذكر في الواقعات لو كبر الامام التكبيرة الاولى ولم يكبر الثانية
والثالثة فكبر ثم كبر مع الامام ما بقي انتهى وبهذا يعلم معنى ما في المجتبى في اللاحق

ويقوم من الرجل والمرأة
بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا ظاهر الرواية
وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزأه كذا في الحاكم وما في الصحيح انه عليه الصلاة والسلام صلى على
امرأة ماتت في نفاسها فقام في وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه
ورأسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب
المحلين كذا في فتح القدير

ولم يصلوا ركبانا لان الصلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز ترك القيام من غير عذر
احتياطا وما في غاية البيان من انها ليست بالصلاة من القيام فاذا ترك القيام انعدمت اصلا فلم يجز تركه فيه نظر
لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح وقيد بانه يكون بغير عذر لانه لو تعذر النزول لطين ومطر جاز الركوب
فيها واشار الى انها لا تجوز قاعدا مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما
اجزأهم في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد تجزئ الامام ولا تجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد

ولا في مسجد لحديث ابي داود مرفوعا من صلى على ميت في المسجد فلا اجر له وفي رواية فلا شيء له اطلقه فشمل ما اذا
كان الميت والقوم في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم
الباقون في المسجد او الميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافا لما اورده النسفي كذا في الخلاصة
وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على ان المسجد انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس
العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق

لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير فما في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقي فيه لا كراهة
اتفاقا ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة اشيا ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفا للصلاة والميت وحينئذ
فللكراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا انتفى احدهما فلا كراهة الثاني ان يكون ظرفا
للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجه الثالث ان يكون ظرفا للميت فقط وحينئذ
حيث كان خارجه فلا كراهة وما اختاروه كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاث لانهم قالوا
بالكراهة اذا وجد احدهما في المسجد المصلي او الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد
او احدهما ولعل وجهه انه لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه فقالوا بالكراهة بوجود احدهما ايا كان وظاهر
كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطف على ما لا يجوز من الصلاة راكبا وهو احدى الروايتين مع ان فيه ايهاما
لان في المعطوف عليه لم تقع الصلاة اصلا وفي المعطوف تقع صحيحة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث
ليس نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب
لجواز الاباحة ثم قرر تقريرا حاصله انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على عدم الكراهة وانه لا نقول بالجواز في المسجد
لكن الافضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث انتهى لكن ترجح كراهة
التحريم بالرواية الاخرى التي رواها العيني كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له
ولم يقيد المصنف كصاحب المجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به
عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فانها لا تكره فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما اعد للصلاة حقيقة
لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجدا توسعة للامر عليهم
واختلفوا ايضا في مصلى العيد انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف
لانه اعد للصلاة حقيقة لا في حق دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث
وكلامهم انه لا اجر اصلا لمن صلى عليها في المسجد ويلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر
المصنف ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل
جنازة صلاة على حدة فان اراد الثاني قال فالافضل ان يقدم الافضل فالافضل وان لم يفعل فلا بأس به واما كيفية
وضعها فان كان الجنس متحدا فان شاؤوا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاؤوا
وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بحذاء الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني اولى من الاول
واذا وضعوا واحدا ينبغي ان يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان وضع رأس كل واحد بحذاء رأس صاحبه حسن وان وضع
رأس كل واحد بحذاء منكب الاول حسن وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى
ثم المرأة ثم الصبية والافضل ان يجعل الحر مما يلي الامام والمرأة خلفه فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم
على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم اكبرهم سنا وقرآنا وعلما كما فعل عليه
السلام في قتلى احد من المسلمين انتهى البدائع ولو كان رجل وامرأة قدم الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه
اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى
ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنائزهم عند الصلاة فكذا
في القبر انتهى وهو سهو في قوله وهكذا توضع جنائزهم لما ذكرنا انه على عكسه
استهلال الصبي في اللغة ان يرفع صوته بالبكاء عند الولادة وقوله ومن استهل صلي عليه والا لا
وضبطه في العناية بانه البكاء القائل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت او حركة عضو
ولو ان يطرف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وان يرث ويورث وان يسمى وان لم
يبق بعده حيا لا كرامة لانه من بني ادم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه الى ان يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد

المصنف

المصنف بوجود الحياة فيه الى ان يخرج اكثره والا فسنه لما في المحيط قال ابو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات
الولد فان كان خرج اكثره صلي عليه وان كان اقله لم يصل عليه انتهى اخي المبتغى بالمعجمة الولد اذا اخرج رأسه
وهو يصيح ثم مات قبل ان يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج اكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما خرج
رأسه فعليه الغرة وان قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية انتهى المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال
نص ابي حنيفة لا يقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الصياح والحركة يطلع عليها الرجال فلا يقبل
قول النساء فيه الا الام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة بجر المنفعة الى نفسها وانما قبل قول النساء عند
لان هذا المشهد لا يشهده الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم اي كالقابلة كما في البدائع
لكن قيد بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا كان عدلا انتهى ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا الحبلى
اذا ماتت وفي بطنها ولد يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وافاد بقوله والا لا
انه اذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه ان لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل
والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلهما الهداية انه المختار لانه نفس
من وجه شرح المجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطا تام الخلق قال ابو يوسف يغسل اكراما لبني آدم
وقالا لا يدرج في خرقة ولا يغسل والصحيح قول ابي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا انتهى وبهذا ظهر
ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من ان السقط الذي لم تتم خلقة اعضائه المختار انه يغسل انتهى لما سمعت من
الاجماع على عدم غسله ولعله سبقة نظر منهما الى الذي تم خلقه او سهو من الكاتب ثم اعلم ان قولهم فيما ان من ولد
ميتا لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث
اذا انفصل بنفسه فاما اذا انفصل بفعل رجل من جملة الورثة بان ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فهذا الجنين
من جملة الورثة لان النبي عليه السلام اوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت فاذا حكمنا
بحياته كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة المبتغى السقط الذي لم تتم اعضاؤه
هل يحشر قال اذا نفخ انتهى وهكذا في اخر المبسوط من ميراث الحمل فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض
خلقه يحشر انتهى الظهيرية الذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي
وابن سيرين انتهى كصبي سبي مع احد ابويه اي لا يصلى عليه لانه تبع لهما لحديث كل مولود يولد على
الفطرة فابواه يهودانه الى اخره وتقدم في غسل الجنابة معنى الفطرة وافاد بقوله الا ان يسلم احدهما انه يصلى
عليه لاسلامه تبعا للمسلم منهما لانه يتبع خير ابويه دينا وافاد بقوله او هو انه يصلى عليه اذا اسلم وابواه كافران اي
لصحة اسلامه عندنا والخلفة وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واحسن في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع
والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في
الحديث ان تؤمن بالله اي بوجوده وربوبيته لكل شيء وملائكته اي بوجود ملائكته وكتبه اي انزالها ورسله اي
ارسالهم اليهم عليهم السلام واليوم الاخر اي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل ان مجرد قول
لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية او تزوج امرأة فاستوصفها
صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام
كما يكون من بعض العوام لقصور في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث هل يوجد اولا
وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان او لا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فيؤول لك ثالث
لا اعرفه وقلما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا اعرف وهو من
التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة مكان بل وذكر ما يصلح استطرادا في اثناء احوالهم وتكلمهم على
التصريح ما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة

حقيقة
عالبيه خاصة فيحمل على الجواب بعل هذا فينبغي ان لا يبال العامي والمراة على هذا الوجه بان يقال بالايمان وانما يذكر
الايمان وما يجب الايمان به مختصرا كما تقرر يقال له هل انت مصدق بهذا اما ذا قال نعم كان ذلك كافيا وافاد بقوله او لم
يسب احد معه انه يصلى عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه احد ابويه تبعا للدار الاسلام التبيين
اي اذا لم يسب مع الصبي احد ابويه فحينئذ يصلى عليه تبعا للسابي او للدار انتهى فجعل كلام المصنف شاملا للتبعية
السابي والتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابي فان السابي في اللغة الاسر والسبي والاسرى
المحمولون من بلد الى بلد وفائدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي
في دار الحرب فانه يصلى عليه تبعا للسابي وظاهر ما في منية الحلوم انه لا بد من الحمل من دار الحرب الى دار الاسلام
حتى يسمى سبيا فتح القدير واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار المحيط عند عدم الابوين
يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله اولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة
في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد انتهى وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار
الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحا لما في المحيط من تقديم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات
الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيخان وجمع على تقديم الدار على اليد
وهو الاوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح فخر اصول الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا واخرجه الى دار الاسلام ومات
الصبي فانه يصلى عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده انتهى ولم يحك فيه خلافا
وهو واردة على ما في المحيط فان مقتضاه ان لا يصلى عليه تقديما لتبعية اليد على الدار الا ان يكون على الخلاف واطلق
المصنف في الصبي ولم يقيده بغير العاقل وقيده المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل
باسلامه فلا يرتد بردة من اسلم منهما انتهى وهو ظاهر كلام الزيلعي فانه علل بتبعية اليد بان الصغير الذي لا يعبر عن
نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات وظاهره انه لو سبي صبي عاقل مع احد ابويه الكافر فانه لا يكون كافرا
تبعا لابيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج الى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا
لابويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية اذا اعتقد دينا غير دين ابويه اذا عقل الاديان
فحينئذ صار مستقلا الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمراة حامل ثم وضعت المراة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه
وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث انتهى ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية في احكام الدنيا لا في العقبى فلا
يحكم بان اطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم اهل الجنة وقيل ان كان قالوا بلى يوم اخذ العهد عن
اعتقاد ففي الجنة والا ففي النار وعن محمد انه قال فيهم اني اعلم ان الله لا يعذب احدا بغير ذنب وهذا اتفق التفصيل وتوقف
فيه ابو حنيفة كذا في فتح القدير الغنية صبي سبي مع ابيه ثم مات ابوه في دار الاسلام ثم مات الصبي لا يصلى
عليه لتقرر التبعية بالموت انتهى وحكم المجنون البالغ في هذه الاحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلا ثه
في التبعية كما صرح به الاصوليون ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رضي الله عنه
ان يفعل بابيه حين مات فهذه عبارة معيبة غير محررة اما الاول فلان المسلم ليس بولي الكافر وما في العناية من
انه اراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به واطلقه فشمل ذوي الارحام
كالاخت والخال والخالة واما الثاني فلانه اطلق في الغسل والتكفين والدفن فينصرف الى ما تقدم في تجهيز المسلم
وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء ولا بداءة بالميامن ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان
وصلى لم تجز صلاته ويلف في خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه اطلق
في الكافر وهو مقيد بغير المرتد اما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلقى في حفيرة كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم
كما في فتح القدير ولانه اطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلي بينه وبينهم ويتبع
الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافر فان الكافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعله

المسلمون

المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه
المسلم من قول القدوري اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله تعلم النساء الكافر فاسد لانه غير محل النزاع لان الكلام
فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال احد مطلقا ويغسل ويكفن ويدفن المسلم
قريبه الكافر الاصلي عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لا ان اولى ويؤخذ سريره بقوائمه الاربع بذلك
وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة ويرفعونه اخذا باليد لا وضعا على العنق كما تحمل
الامتعة مختصر الكرخي ويكره حمله على الظهر والدابة وذكر الاسبيجابي ان الصبي الرضيع او الفطيم او فوق
ذلك قليلا اذا مات فلا باس بان يحمله رجل واحد على يديه ويتداوله الناس بالحمل على ايديهم ولا باس بان
يحملها على يديه وهو راكب وان كان كبيرا يحمل على الجنازة انتهى ويعجل به بلا خبب وهو مشي بقوة
وسرعة بين ضرب من العدو وقيل هو الرمل وحد التعجيل المسنون ان يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة
للحديث اسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها الى الخير وان كانت غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم والافضل
ان يعجل بتجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالخبب كره لانه ازدراء بالميت واضرار بالمتبعين الغنية ولو
جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تاخير الصلاة ودفنه ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت
الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن ويقدم صلاة العيد على صلاة الجنازة ويقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس
ان تقدم على صلاة العيد لكنه قدم صلاة العيد مخافة التشويش وكيلا يظنها من في اخريات الصفوف انها صلاة
العيد انتهى وجلوس قبل وضع اي يكره الجلوس لمتبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام
اليه منه امكن فكان الجلوس قبله مكروها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل وقيد بقوله
قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن اعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما في الخانية والعناية المحيط
خلافه قال والافضل ان يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوى
عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية بامر الميت وانه مستحب انتهى والاولى الاول لما في العناية فاما بعد الوضع
فلا باس بالجلوس لما روى عبادة بن الصامت ان النبي عليه الصلاة والسلام كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد
فكان قائما مع اصحابه على راس قبر فقال يهودي هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم
اي في القيام فلذا كره وقيد بمتبعها لان من لم يرد اتباعها واريد عليه فالمختار انه لا يقوم لها لما روي عن علي رضي
الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس هذا اللفظ
لاحمد وصحح في الظهيرية ان من في المصلى لا يقوم لها اذا راها قبل ان توضع ومشي قدامها اي والمشي
خلفها اولى من المشي امامها افضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على
الوجهين والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتاخرون
والشفيع المتقدم هو الذي يستصحب المشفوع لدى الشفاعة عنده وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفا عة
اعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا وجوز المشي امامها الا ان يتباعد عنها او يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن
يمينها وعن شمالها وذكر الاسبيجابي ولا باس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له التقدم امام الجنازة بخلاف الماشي
انتهى وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزيا الى ابي يوسف قال رايت ابا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب
ثم قعد حتى اتيته كذا في النوادر انتهى الظهيرية والمشي فيها افضل من الركوب كصلاة الجمعة الغاية اتباع الجنائز
اتباع الجنائز افضل من النافلة
افضل من النوافل اذا كان لجوار او قرابة او صلاح مشهور والا فالنوافل افضل وينبغي لمن تبع جنازة ان يطيل الصمت
ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القران وغيرهما في الجنازة والكراهة فيها كراهة تحريم في فتاوي العصر وعند مجد الائمة
الترجماني وعلاء الناصري يترك الاولى انتهى الظهيرية فان اراد ان يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب
المعتدين اي الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره ان يقول الرجل وهو يمشي معها استغفروا له غفر الله لكم البدا يع

ولا ينبغي ان يرجع من تبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء ان يخرجن
في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن مأزورات غير مأجورات ويكره النوح والصياح في الجنازة
وفي منزل الميت للنهي عنه فاما البكاء فلا بأس به وان كان مع الجنازة نائحة او صائحة زجرت فان لم تنزجر فلا بأس بان تتبع
الجنازة ولا يمتنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك ببدعة انتهى المجتبى قال البقالي اذا استمع الى باكية ليبكي فلا
بأس اذا امن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام الى بواكي حمزة والتبع بنات في مجمرة والشمع ولا بأس بمرثية
الميت شعرا كان او غيره والتعزية للمصاب سنة لحديث من عزى مصابا فله مثل اجره قال البقالي ولا بأس بالجلوس للعزاء
ثلاثة ايام في بيت او مسجد وقد جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه
والتعزية في اليوم الاول افضل والجلوس في المسجد ثلاثة ايام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة ايام للرجال
وتركه احسن ويكره للمعزي ان يعزي ثانيا انتهى وهي كما في التبيين ان يقول اعظم الله اجرك واحسن عزاءك وغفر لميتك
ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثا من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطعمة من اهل الميت لانها تتخذ عند السرور ولا
بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام انتهى الخانية وان اتخذ ولي الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان
في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة انتهى الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل اهل الجاهلية
وقد نهي عنه وما يصنع في بلاد العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من اقبح القبائح انتهى التجنيس
ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان اهل الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال
عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن ابيه ولا تكنوا انتهى الغنية عن شداد ويكره التعزية
عند القبر ذكره في المجرد انتهى الظهيرية ولا يعذب الميت ببكاء اهله عليه وقال بعضهم يعذب لقوله عليه السلام
ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وقالت عائشة رضي الله عنها لا يعذب لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وتأويل الحديث انهم م
في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك انتهى
ويضع مقدمها على يمينك
ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك بيان الاكمل السنة في حملها عند كثرة الحاملين ان يتناوبوا في حملها فقوله ثم مؤخرها
اي على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها اي على يسارك وعند النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء
وان احمل هكذا حصلت البداءة بيمين الحامل وانه يبدي بالايمن المقدم دون المؤخر لان المقدم اول الجنازة والبداءة
بالشيء انما يكون من اوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره احتاج الى المشي
امامها والمشي خلفها افضل ولانه لو فعل ذلك او وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما
يضع مقدمها الايسر على يساره انه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو افضل لذلك كان
كمال السنة كما وصفنا وينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت اربعين كبيرة
كذا في البدائع وذكر الاسبيجابي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس واذا انتهوا به الى المصلى يوضع عرضا للقبلة والمقدم
بفتح الدال المهملة وكسرها والكسر افصح كذا في الغاية وكذا المؤخر فينا الحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال المشددة نقيض
م المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية انتهى
ويحفر القبر ويلحد لحديث صاحب السنن مرفوعا اللحد
لنا والشق لغيرنا يقال لحدت الميت والحدت له لغتان واللحد بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو ان يحفر القبر تمام
ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق ان يحفر حفيرة
مه في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا
بأس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة ان يفترش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق ان يكون التابوت
من حجر او حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا الى السرخسي في الجامع الصغير انه لا يجوز ان يعمق القبر
في القبر وما روي عن عائشة فغير مشهور لا يؤخذ به انتهى واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل
الى الصدر وان زاد فهو افضل المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى في البحر انتهى

وهو مفيد لما اذا لم يكن قريبا كما في فتح القدير الواقعات لا ينبغي ان يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لان هذه
السنة كانت للانبياء ويدخل من قبل القبلة وهو ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت
منه فيوضع في اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ واختار الشافعي السل وهو ان توضع الجنازة على
يمين القبلة ويجعل رجلا الميت الى القبر طولا ثم يؤخذ برجليه ويدخل رجلاه في القبر ويذهب به الى ان تصير
رجلاه الى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الاول لان جانب
القبلة معظم فيستحب الادخال منه ويقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا ورد في الحديث قال
السرخسي اي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي
سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا دعاء للميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز ان يبدل عليه الحالة وان
مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الارض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا
جرت السنة ولا يضر وتر دخل القبر ام شفع واختار الشافعي الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجمار ولنا ان
النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن ادخله العباس والفضل بن العباس وعلي وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم
المحرم اولى بادخال المرأة القبر وكذا ذو الرحم غير المحرم اولى من الاجنبي فان لم يكن فلا بأس للاجانب وضعها ولا يحتاج
الى النساء للوضع ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الايمن كما قدمناه
الظهيرية واذا دفن الميت مستدبر القبلة واهالوا التراب عليه فانه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه
متاع لانسان فلا بأس بالنبش لاخراج المتاع وروي ان المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال للصحابة حتى رفع اللبن واخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك
ويقول انا احدثكم عهدا برسول الله صلى الله عليه وسلم وتحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار
ويسوى اللبن عليه والقصب لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبن وطن من قصب واللبن واحده
لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطن بضم الطاء الحزمة واختلف في المسوح من القصب وما ينسج من البردي
يكره في قولهم لانه للتزيين كذا في المجتبى لا الآجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ولان
بالآجر اثر النار فيكره تفاؤلا كذا في الهداية فعلى الاول يسوى بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية
واورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله فعلم ان اثر النار لا يغير
واجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان اثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة وفي الماء ليس بمشاهد واطلق المصنف
في منعهما وقيده الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على الاراضي النز والرخاوة فان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت
من حديد لهذا وقيده في شرح المجمع بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع انتهى المغرب
الآجر الطين المطبوخ ويسجى قبرها اي قبرها لانه مبني حالهن على الستر والرجال على الكشف الا ان يكون
لمطر او ثلج المغرب تسجى الميت بثوب ستره ويهال التراب ستراله ويكره ان يزاد على التراب الذي اخرج
من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب ان يحثى عليه التراب ولا بأس برش الماء على القبر لانه تسوية له وعن
ابي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين ويسنم القبر ولا يربع لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع
القبور ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام اخبر انه مسنم في المغرب قبر مسنم مرتفع غير مسطح ويسنم قدر
شبر وقيل قدر اربع اصابع وما ورد في الصحيح من حديث علي ان لا ادع قبرا مشرفا الا سويته فمحمول على ما زاد على
التسنيم وصرح في الظهيرية بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه ولا يجصص لحديث جابر نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يجصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه وان يكتب عليه وان يوطأ والتجصيص طلي
البناء بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب الخلاصة لا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا اراد به السفط
الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم اعتادوا السفط ولا بأس بالتطيين انتهى الظهيرية ولو

اي وان كان من قصب شاع عليه بالسعر
بعد نسجه بالبردي كذا في المجتبى

وضع عليه شيء من الاحجار او كتب عليه شيء فلا باس به عند البعض انتهى والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول
عليه لكن فتوى في المحيط فقال وان احتيج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتهن فلا باس به فاما الكتابة
من غير عذر فلا انتهى المجتبى ويكره ان يطأ القبر او يجلس او ينام عليه او يقضي عليه حاجة من بول او غائط او
يصلي عليه او اليه ثم المشي عليها يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشي على السقف انتهى الخلاصة ولو
وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق احدثوه لا يمشي في ذلك وان لم يقع ذلك في ضميره لا باس بان يمشي
فيه انتهى فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت اقاربه ثم
دفنت حواليهم خلق من وطئ تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه انتهى المحيط وغيره ولا يدفن اثنان
وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة فيوضع الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل
بين كل ميتين حاجزا من التراب ليصير في حكم قبرين هكذا امر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء احد وقال قدموا
اكثرهم قرآنا انتهى فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي انتهى وهو من وجوه الاول عدم اللحد
الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير حاجز كما هو الواقع
في كثير منها الرابع تجصيصها والبناء عليها البدائع قال ابو حنيفة رحمه الله ولا ينبغي ان يصلى على ميت بين
القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا اجزاهم انتهى ولا يخرج من القبر الا ان تكون
الارض مغصوبة اي بعد ما اهيل التراب عليه لا يجوز اخراجه لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمته
واشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الآدمي كما اذا سقط فيها متاعه او كفن بثوب مغصوب او دفن
في ملك الغير او دفن معه مال احتياطا لحق المحتاج قد اباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر ابي رغال العصا من ذهب
معه كذا في المجتبى قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما اذا اخذها الشفيع فانه ينبش ايضا لحقه كما في فتح القدير وذكر
في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء اخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة او غيرها وافاد كلام
المصنف انه لو وضع لغير القبلة او على شقه الايسر او جعل راسه في موضع رجليه او دفن بلا غسل واهيل عليه
التراب فانه لا ينبش قال في البدائع لان النبش حرام حقا لله تعالى فتح القدير واتفقت كلمة المشايخ في امرأة
دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز شواذ بعض المتاخرين لا يلتفت اليه
انتهى واطلق المصنف فشمل ما اذا بعدت المدة او قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت
من مكان الى آخر قبل دفنه قال في الواقعات والتجنيس القتيل او الميت يستحب له ان يدفن في المكان الذي على جواز نقل الميت
قتل او مات في مقابر اولئك القوم لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبر اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر رضي
وكان مات بالشام وحمل منها فقالت لو كان الامر فيك بيدي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت لكن مع
هذا اذا نقل ميلا او ميلين او نحو ذلك فلا باس وان نقله من بلد الى بلد فلا اثم فيه لانه روي ان يعقوب صلوات الله عليه
مات بمصر فحمل الى ارض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف بعد ما اتى عليه زمان الى ارض الشام
من مصر لتكون عظامه مع عظام آبائه وسعد بن ابي وقاص مات في ضيعة على اربعة فراسخ من المدينة فحمل
على اعناق الرجال انتهى التبيين ولو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه انتهى
الواقعات عظم اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذمي
لما حرم ايذاؤه في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته انتهى ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة
القبور ولا باس ببيانه تكميلا للفائدة قال في البدائع ولا باس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين
من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولعمل الامة من
لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا انتهى وصرح في المجتبى بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح
ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين

والمسلمين

والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع نسأل الله العافية ولا باس بقراءة القرآن عند
القبور وربما تكون افضل من غيره ويجوز ان يخفف الله عن القبور شيئا من عذاب القبر او يقطعه عند دعاء
القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها
حسنات انتهى فتح القدير ويكره عند القبر كل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعاء
عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع انتهى الخلاصة ويكره قطع الحطب والحشيش
من المقبرة الا اذا كان يابسا ولا تستحب قطع الحشيش انتهى ذكر في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست

انما بوب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان افراده كافراد جبريل من
الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا او لانه مشهود له بالجنة
او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر هو من قتله اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق او وجد في معركة
وبه اثر او قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية بيان لشرائطه فقيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف انفه
او تردى من موضع او احترق بالنار او مات تحت هدم او غرق لا يكون شهيدا اي في حكم الدنيا والا فقد شهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق والحريق والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا
في البدائع التجنيس رجل قصد العدو ليضربه فاخطأ فاصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف
الى العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو لا نفسه انتهى واطلق في قتله فشمل القتل مباشرة
او تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو اوطأوا دابتهم مسلما او نفروا دابة مسلم فرمته او رموه من السور او القوا
عليه حائطا او رموا بنار فاحرقوا سفينتهم او ما اشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو انفلتت دابة مشرك ليس
عليها احد فوطئت مسلما او رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار او نفر المسلمون
منهم فالجأوهم الى خندق او نار او نحوه او جعلوا حولهم الشوك فمشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا
لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان
ما قصد به القتل فهو تسبيب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل واراد بمن القتل مسلم فان الكافر ليس بشهيد
واراد بالاثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه او اذنه لا ما يسيل من انفه او ذكره او دبره فان
كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان نزل من الراس او كان جامدا فلا
البدائع ان اثر الخنق كاثر الجرح وقيد بكونه في المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا
قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه ليس قتيل العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد
لقائهم فانه قتيلهم ظاهرا كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله او قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البغي وقطاع الطريق
مع كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتيل اهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط ان يكون قتله بحديدة بل بكل آلة
سلاحا كان او غيره مباشرة او تسببا كقتيل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه لما كان القتال مع اهل البغي
وقطاع الطريق مأمورا به الحق بقتال اهل الحرب فعمت الآلة كما عمت هناك انتهى بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط
ان يكون بحديدة كما سنذكره وقيد بقوله ظلما لان من قتله ظلما حقا كالمقتول بحد او قصاص او على من قوم فقتلوه
فليس بشهيد وكذا لو مات في حد او تعزير وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ او عمدا ليس
بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتي وكذا لو وجد في محلة مقتولا ولم يعلم
قاتله فانه لا يدري اقتل ظلما او مظلوما عمدا او خطأ المجتبى واذا التقت سريتان من المسلمين وكل واحدة
ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من فريقين قال محمد لا دية على احد ولا كفارة لانهم دافعون عن انفسهم ولم يذكر
حكم الغسل ويجب ان يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم انتهى واحترز بقوله بقتله اي بسببه عما اذا وجبت لا لانه

بالصلح او بقتل الاب ابنه او شخصا اخر ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما
سقط للصلح او للشبهة وانما كان المال عوضا مانعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا مانعا لان القصاص للميت من
وجه وللوارث من وجه اخر وهي تشفي الصدور والمصلحة العامة وهو بمعنى ما في شرعيته من حيوة الانفس فلم يكن عوضا
مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للمصنف وذكر في المجتبى والبدايع ان الشرايط ست العقل
والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاث انتهى وانما لم يذكر المصنف
كما سيصرح به من مقتول ما لا يعني به من قتل مدافعا عن نفسه او عن ماله او عن المسلمين او عن اهل
الذمة من غير ان يكون القاتل واحدا من الثلاثة في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على
الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن دخوله تحت قوله او قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد باي آلة
قتل بحديدة او حجر او خشب كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه
ومن هنا يظهر ان عبارة المجمع لم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم بل ادخل الباغي وقاطع الطريق تحت المسلم
وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان اراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارته استيفا للشهيد ويرد على الكل
ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع قال والظاهرون في النصر ليلا بمنزلة
قطاع الطريق انتهى والتبع على عبارة المختصر بجر او وقطاع الطريق مرفوع فيكفن ويصلى عليه بلا غسل
بيان لحكمه اما عدم الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد
والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري بعدم الغسل بانهم كانوا جرحى يفتقد قال السرخسي
انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا واما الصلاة فلصلاته عليه السلام
على حمزة وغيره يوم احد وللحديث البخاري انه صلى على قتلى احد بعد ثمان سنين وما قيل من انهم احيا والحي لا يصلى
عليه فمدفوع بانه حكم اخروي لا دنيوي بدليل ثبوت احكام الموتى لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير
ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم فمنتقض بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح القدير من
انه لو اقتصر على النبي لكان اولى فان الدعا في الصلاة على الصبي للابوين فمدفوع من ان خلاصه في نفس الصلاة
لا في الدعا ولان الصبي ليس يستغني عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد للابوين دعا له لانه اذا
كان فرطا لابويه نفعه نفع حصما في الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لابويه ولهما ثواب التعليم
ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص بيان لحكم اخر له واشار الى انه يكره ان ينزع عنه
جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسبيجابي وقالوا ما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف
ويزيد ويتعاضد كلا ما واختلفوا في معنى قولهم يزاد وينقص في غاية البيان وغيرها يزاد ان كان ما عليه ناقصا عن
كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زايدا على كفن السنة معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز
الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه ويجعل الحنوط للشهيد كالميت ويغسل ان قتل جنبا او صبيا بيان
لشرطين اخرين للشهادة الاول الطهر من الجنابة الثاني التكليف اما الاول فهو قوله وقالا الجنب
شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة
وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفسا اذا طهرتا وكذا
قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم
غسل حنظلة لان الواجب تادى بدليل قصة ادم عليه السلام ولو تعدا واراده غسله هو الجواب عن قولهما
لو كان واجبا لوجب على بني ادم ولما وقع اذا الغسل فاما الغاسل حير كما كان في قصة ادم انتهى تنبيه ان هذا
الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا لا يغسل والفرق بين الحدثين عنده
هو ان سقوط غسل اعضاء الوضوء بمعنى ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه عن زوال

العقل

العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها
الجنابة وعلى هذا الجواب في النفسا حيث علل على الخلاف لان اقل النفاس لا حد له اما في الحايض فمصوره
فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة ايام ثم قتلت قبل الانقطاع او بعده اما لو رات يوما او يومين دما وقتلت
لا تغسل بالاجماع وذكره التمرتاشي لعدم كونها حايضا انتهى واما الثاني فعلى الخلاف ايضا لهما ان الصبي
احق بهذه الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهدا احد بوصف كونه مطهرة والذنب
للصبي فلم يكن في معناهم وعلى هذا الخلاف قد يقال ينبغي تخصيصه بمجنون بلغ مجنونا اما من بلغ عاقلا
ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اخذ توبته الماضية لا تسقط عنه بجنونه الا ان يقال انه يحتمل انه اذا استمر على
جنونه حتى مات لم يؤاخذ بما مضى لانه لا قدرة له على التوبة ولم ار نقلا في هذا الحكم
او ارتث بان اكل او شرب او نام او تداوى او مضى وقت صلاة وهو يعقل او نقل من المعركة او اوصى بيان
للشرط الثالث وهو عدم الارتثاث وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمي به مرتثا لانه قد
صار خلقا في حكم الشهادة وقيل ماخوذ من الترثيث وهو الجرح وفي مجمع اللغة ارتث فلان اي
حمل من المعركة رثيثا اي جريحا وحاصله في الشرع ان ينال بعض مرافق الحياة فيبطل شهادته
في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الاخرة فينال الثواب الموعود للشهيد وذكر في البدايع ان
المرتث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شي من احكامها او وصل اليه
شي من منافعها انتهى وهو اضبط مما تقدم واطلق في الاكل والشرب والنوم والتداوي فيشمل القليل والكثير
واطلق في مضي الوقت فيشمل ما اذا كان قادرا على الاداء او لا لضعف بدنه لا لزوال عقله وقيده
في التبيين بان يقدر على الاداء حتى يجب القضا قال في فتح القدير والله اعلم بصحته وفيه افادة انه اذا
لم يقدر على الاداء لا يجب القضا فان اراد لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضا
قول طايفة والمختار خلافه وقد ذكرنا ما فيه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبة العقل فالمغمى
عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة حتى يسقط القضا مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجرح انتهى
وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضا على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات
على حالته فلا اثم لعدم القدرة عليه بالايما وقيد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد
على يوم وليلة او نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلو اخذ وهو يعقل وجعل قيدا في الكل لكان اولى كما افاده
من استثنا ما نقل من المعركة خوفا من ان تطاه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيا من الراحة كما في الهداية وتعقبه
في غاية البيان بانا لا نسلم ان الحمل من المصرع ليس فيه راحة انتهى وصرح في البدايع بان النقل من المعركة يزيده ضعفا
ويوجب حدوث الم لم يحدث لولا النقل والموت يحصل عقيب ترادف الالام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثارة
الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقينا فلم يسقط الغسل بالشك انتهى قال الارتثاث فيه ليس للراحة بل لما ذكره
واطلق في النقل فيشمل ما اذا وصل الى بيته حيا او مات على الايدي كما في البدايع واشار الى انه لو نام من مكانه الى مكان
اخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدايع والى انه لو باع او ابتاع فهو مرتث واطلق في الوصية فشملت ما كان بامور
الدنيا وبامور الاخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر جواب ابي يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور
الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الاخرة لان الوصية بامور الدنيا من امور الحيا فعند اصحابه مرافق
الحياة فتنقص معنى الشهادة واما الوصية بامور الاخرة من امور الموتى وصنع ربيع بن انس فيمن يوصي بما يكفن به
ويخلص رقبته ويبرد جلدته من النار ويختم لنفسه ذخيرة الاخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الان طابت نفسي للموت اقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم
مني السلام واقرا الانصار مني السلام وقل لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط

وشمل الوصية بطلان تليل الرشير كما في غاية البيان استثنى في الخانية الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا
كان من تناول الاتلال ويمكن حمله على الكلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر ابوبكر الرازي انه لو اكثر من كلام
في الوصية فطال غسل لان الوصية تنبئ من امر الميت اذا طالت اشبهت امور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاث
ما اذا اوراه فسطاط او خيمة كذا في الهداية وهو في مكانه والانهى مسيلة ليقل منها المعركة التبيين هنا
وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا متنى ما ذكرنا انتهى او قتل في المصر
ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما اي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية فخف اثر الظلم فقيد بالمعلوم انه
لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا يجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به اثر الا كذا في معراج
الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقرب منه مصرا كان او قرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان
وجد مذبوحا بان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فكذلك لعدم وجوبه فقوله ظلما احتراز
عن التي تعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة بل كان فيه شيئان احدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة وثانيهما
عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما واما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فالكل يجوز
كلام المصنف محل التنبيه كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير الحديد وقد علم قاتله او لا فانه ليس بشهيد عند
ابي حنيفة اصلا سواء كان بالمثقل او بغيره لوجوب الدية وان قتل بالحديد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب
الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعليل اولى مما ذكره من ضم القسامة كما في الهداية لانه يرد عليه
المقتول في الجامع او الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تجب الدية
في بيت المال فقط فلو قيل او قتل في المصر بغير الحديد او مطلقا من اول الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير
الحديد لا يكون شهيدا لانه وجب القتل بحكم قطع الطريق لانه لو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل
بسلاح او غيره او قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح او غيره فهو شهيد لان القتل لم يخلف في هذه المواضع بدلا
هو مال انتهى وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم قاتله بعينه فانه شهيد لعدم وجوبهم فانه لا قسامة
ولا دية على احد انتهى الا انه لم يعلم القاتل بعينه فقد علم ان قاتله اللصوص ولم يشتمل عليهم الغرامة
فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون   او قتل لحد او قود اي لا يغسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام
غسل ماعزا ولانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهداء احد   لا لبغي وقطع طريق اي لا يغسل
من قتل للبغي او قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل عليهما لان عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم يغسلهم وكان
اجماعا وقطع الطريق مسئلتهم مطلقة فيشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب او اخذوا او قتلوا بعده كذا روي عن محمد وفرق الصدر
الشهيد بينهما فوافق الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن اخذ به الكبار من المشايخ
والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد او قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة بكسر شوكتهم فنزل منزلة القود ومنفعته
الى العامة وهذا التفصيل يشير اليه قوله لبغي فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبغي وانما قتل قصاصا والقاطع
الطرق المكابرون في المصر بالسلاح ليلا كذا في غاية البيان والخناق الذي خنق غير مرة كذا في الاسبيجابي وحكم
اهل العصبية كحكم البغاة ومن قتل احد ابويه لا يصلى عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل
نفسه عمدا للاختلاف فعندهما يصلى عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض فسادا وقال ابو يوسف لا يصلى عليه
وهو الاصح لانه باغ على نفسه كذا في غاية البيان معزيا الى القاضي علي السغدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن
تأيد قول ابي يوسف بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص
فلم يصل عليه انتهى وفي فتاوى قاضي خان قريبا من كتاب الوقف رجلان احدهما قتل نفسه والآخر قتل غيره كان قاتل
نفسه اعظم وزرا واثما انتهى وقيدنا بكونه قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصلى عليه اتفاقا

باب الصلاة في الكعبة

بعينه

لانه اذا لم يعلم قاتله

القتل

وان كان في المغان كان شهيدا

كذا في النهاية

والله اعلم بالصواب

ختم كتاب الصلاة بما تتبرك به حالا ومآلا اما اولا فلانها معد وابدي من سائر الصلوات لجواز جعل
الظهر فيها الى ظهر الامام   صح فرض ونفل فيها وفوقها لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح
ولان الصلاة قد اجتمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة
هي الهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على ابي قبيس جاز ولا بناء بين يديه لانه يكره
لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه   الغاية الكعبة هي البناء المرتفع ماخوذ من الارتفاع والتكعب ومنه
الكاعب فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبري
المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبني على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة
الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء   ومن جعل ظهره الى ظهر امامه
فيها صح لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسئلة التحري   لا الى وجهه اي لو
جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه   مالو جعل وجهه الى وجه الامام لانه صح كما في بناية لكن
مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعلى ما اذا جعل وجهه جانب الامام وهو جائز بلا كراهة فعلى اربعة
صح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا يصح في اخرى   وان تحلقوا حوله صح لمن هو اقرب اليها من امامه
ان لم يكن في جانبه لانه متأخر حكما لان التقدم والتأخر انما يظهر عند اتحاد الجهة فان كان وجهه الى الجهة التي توجه
الامام اليها وهو عن يمينه او يساره وتقدم عليه بان كان اقرب   من الامام فهو غير صحيح لتقدمه وهو في معنى من
جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانهما مقترنتان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية وهذا يدل على ان التعاقب في غاية
الوصلة والنهاية كما في المذهب البزازية وهي لغة الطهارة قال في ضياء الحلوم سميت زكوة المال لانه تزكي المال اي
تطهره قال تعالى خيرا منه زكوة وقيل سميت زكوة لان المال ينمو بها اي يضعف ويكثر وذكر في الفتح قال زكا
المال زيادة ونماء وزكاه ايضا اذا طهره ثم قال في باب النفل زكى المال اي نما وزكاه اخذ زكاته انتهى
الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة قال تعالى زكيت النفقة اي بورك فيها وبمعنى المدح
قال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجميل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المص   هي تمليك المال
من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى لقوله تعالى وآتوا الزكاة
والايتاء هو التمليك ومراده تمليك جزء من ماله وهو ربع العشر او ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين
وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ايتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود
كما في قوله اقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده انها موضوع الفقه كما قدمناه في اول الطهارة وفي الشرع هي المال المؤدى
لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الايتاء الا في العين واورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا اطعمت لان التمليك
الوصف المذكور موجود فيها ولو قال تمليك المال على وجه لا بدل له بعد ان نقض عنها لان الزكاة يجب فيها تمليك
المال انتهى وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج مخرج الشرط والاسلام ليس بشرط في اخذ الكفارة كما سياتي وايضا
ليس الجواز في الكفارة باعتبار انه الشرط انه التمكين الشامل للتمليك والاباحة والمال كما صرح به اهل الاصول
ما يتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تمليك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة
الزكاة لا تتادى الا بتمليك عين متقومة انتهى وهذا على احد القولين واما على الاخر من انه المنفعة
قال فهو عند الاطلاق ينصرف الى العين وقيد بالتمليك احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره انه لو
عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجزيه لوجود ركنه وهو التمليك واما الاطعام ان دفع
الطعام اليه بيده يجوز ايضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه ويأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التمليك ولم

كذا في العناية

يشترط قبض الفقير لان التمليك في التبرعات لا يحصل الا به واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه
عند العلم بحاله لم يجز كما سيأتي في المصرف ولم يشترط البلوغ والعقل الا انه كما سيأتي شرط الا ان تمليك الصبي صحيح لكن ان لم يكن
عاقلا فانه يقبض عنه وصيه او ابوه او من يعوله قريبا او اجنبيا او الملتقط كما في الولوالجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا
قبضه بنفسه والمراد ان يعقل القبض بان لا يرمي ولا يخدع عنه والدفع الى المعتوه يجزي كذا في فتح القدير وهكذا
المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصرف
واراد بقوله شرط ان الدفع الى اصوله وان علوا والى فروعه وان سفلوا والى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة
كما سيأتي مبينا واشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس بتمليك والا فهو جائز وهو مقيد كما في الولوالجية بمن لا يعول احدهما
اي اخاه او عمه فان له ان يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التمليك بصفة القربة تحقق من كل وجه
وان فرض عليه النفقة لزمانته ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لانه اداء الواجب عن واجب آخر
وقوله لله تعالى بيان لشرط اخر وهو النية وهو شرط بالاجماع في العبادات كلها القاعد وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام والحرية اي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة قطعية اجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما
في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول مردود في الغاية لان السنة لا يثبت بها الفرض الا ان تكون متواترة او
مشهورة والسنة الواردة اخبار احاد صحاح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية
وان اراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية انتهى وجوابه انهم في مسئلة مجملونه موكدا
للقرآن القطعي لا مثبتا وهو كثير في كلامهم ثانيا اطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة الاشتراك من لزوم
استحقاق العقاب صرح عدل عن الحقيقة وهو الفرض لما يبين ان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الاحاد
او حقيقة على ما قاله بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسم الحقيقة
وهو حقيقة في كل نوع وقيد بالعقل [illegible] او المتبادرة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما لحديث
المرفوع رفع القلم عن ثلاث واما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلانها من حقوق العباد لعدم التوقف على
النية واما ايجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلانها ليست عبادة محضة كما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض
الوضوء معنى العته في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان اصليا او مرتدا فلو
اسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات ايام ردته [illegible] خلافا للشافعي [illegible] بعد وجوبها سقطت
كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترازا عن العبد والمدبر وام الولد والمكاتب والمستسعى عند ابي حنيفة
لعدم الملك اصلا في غير المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية لاستغنى عنها بالملك اذ العبد
لا ملك له [illegible] قيد التمام وهو الملك رقبة ويدا فخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكن ان لم يحتج
الى تم وعندهما المستسعى حر مديون فان ملك بعد قضاء ما عليه ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا البدائع والعته
نوعان اصلي وعارض اما الاصلي فهو ان يبلغ مجنونا فلا خلاف بين اصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى
لا يجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء
الحول من وقت البلوغ واما العارض فان دام سنة كاملة فهو في حكم الاصلي وان كان في بعض السنة ثم افاق فعن
محمد وهو رواية ان افاق ساعة منه وان افاق اكثر السنة وجبت والا فلا وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها
والمغمى عليه كالصحيح كذا في المجتبى وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا
لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع ان قولهم ان سببها ملك مال
معد مرصد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره من ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا
منهما يضاف اليه الوجوب لا على وجه التأثير فخرج العلة وتميز السبب من الشرط باضافة الوجوب اليه ايضا دون

الشرط

الشرط كما عرف في الاصول واطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو مملوك رقبة ويدا فلا يجب على المشتري فيما اشتراه
للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا ابق لعدم اليد ولا المغصوب ولا المجحود اذا عاد
كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان نائبه كيده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب
اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في الغاية واما كسب العبد المأذون
فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على احد بالاتفاق وان لم يكن فعلى المولى زكوته اذا تم الحول نص عليه
في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن
عليه دين ففيه الزكاة ويزكي المولى متى اخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي ان يلزمه الاداء قبل الاخذ
لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والصحيح انه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال يخرج عن يد المولى لان يد العبد يد
اصالة في نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل انه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه
حقيقة وحكما فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالدين ولا كذلك الوديعة انتهى المحيط وفي الجامع رجل
له الف درهم لا مال له غيرها استاجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة درهم فدفع الالف ولم يسكنها حتى مضت
السنون والدار في يد الآجر يزكي الآجر في السنة الاولى عن تسعمائة وفي الثانية عن ثمانمائة الا زكوة السنة الاولى
ثم يسقط لكل سنة زكوة مائة اخرى وما وجب عليه للسنين الماضية لانه ملك الالف بالتعجيل [illegible] يسلم
الدار اليه سنة انتقضت الاجارة في العشر لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه وصار مصروفا
الى الدين وكذلك في كل حول تنتقص مائة ويصير مائة دينا عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند ابي حنيفة
يزكي في السنة الثانية سبعمائة وستين وعندهما سبعمائة وسبعة وسبعين ونصف لانه لا زكوة في الكسور عنده
وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستاجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى ولعدم تمام الحول
في الثانية ويزكي في الثالثة لثمانية لانه استفاد مائة اخرى ثم يزكي لكل سنة مائة اخرى وما استفاد قبلها الا انه
يرفع عنه زكاة السنين الماضية انتهى والمراد بكونه حوليا ان يتم الحول عليه قال في الغاية سمي حولا لان الاحوال
تحول فيه القنية العبرة في الزكاة للحول القمري الخانية رجل تزوج امرأة على الف ودفع اليها ولم يعلم
(margin) لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
فحال الحول عندها ثم انها كانت امة او وهبت نفسها بغير اذن المولى ورد الالف على الزوج وروي عن ابي يوسف انه
لا زكاة على واحد منهما وكذلك الرجل اذا حلق لحيته انسان فقضي عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال
الحول ثم نبتت لحيته ورد الدية لا زكوة على واحد منهما وكذلك رجل اقر لرجل بدين الف درهم ودفع
الالف اليه ثم تصادقا بعد الحول انه لم يكن عليه دين لا زكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل الفا
ودفع الالف اليه ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء او بغير قضاء واسترد الالف لا زكاة على واحد منهما
انتهى وظاهره عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه
فالظاهر ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولوالجية والا فيحتاج المتون
الى اصلاح كما لا يخفى الخانية ايضا رجل اشترى عبدا للتجارة يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض
الثمن ولم يقبض العبد حتى حال الحول فمات العبد عند البايع كان على البايع زكوة مائتين وكذلك على
(margin) البايع
المشتري اما على البايع فلانه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده واما على المشتري فلان العبد كان للتجارة
وموته عند البايع انفسخ البيع والمشتري اخذ عوض العبد مائتي درهم وان كانت قيمة العبد مائة كان على
البايع زكوة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع لم يعد بعد الحول فلا يسقط عنه
زكوة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه الى البايع فلم يملك المائتين حولا كاملا وبانفساخ
البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه الزكاة انتهى وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته
الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش ولان الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة

كالمكاتب ولان الدين وجب نقصان الملك وكذا اذا اخذه الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضا ولا رضا
اطلقه فشمل الحال والمؤجل ولو صداق زوجته المؤجل الى الطلاق او الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه
غير مطالب به عادة بخلاف المعجل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد دينا كذا في غاية
البيان ونفقة المراة اذا صارت دينا على الزوج اما بالصلح او بالقضا ونفقة الاقارب اذا صارت دينا عليه
اما بالصلح او بالقضا عليه تمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الاقارب في البدائع بقيد اخر وهو تطاول المدة
فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط وان لم يقض دينا وشمل كلامه كل دين الهداية والمراد دين له
مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به
النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما ولابي يوسف في الثاني لانه لا مطالب وهو الامام في السوائم
ونائبه في اموال التجارة فان الملاك نوابه انتهى وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية
معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق جهة الزكوة بطل النذر فيه بيانه له مائتا درهم نذر بان
يتصدق بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف
ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه
لغيره ولو نذر بمائة مطلقة لزمه لان محل المنذور به الذمة ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة ويقع
تمامها عن النذر انتهى فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني ولو كان
له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه ولو
كان له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة
فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد
لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استبدله قبل الحول بيوم بسائمة مثلها او من جنس اخر او بدراهم يريد
به الفرار من الصدقة او لا يريد لا تجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد او يكون له مال من جنسه البدل وهو الدراهم
وهذا بناء على استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير البدائع وفيها
دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر دينا في الذمة بان اتلف الطعام العشري
صاحبه فاما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمديون
نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السوائم فان
كان اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له اربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى
الغنم او الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة فان استويا خير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل
يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا اطلقوا وقيده في المبسوط بان يحضر المصدق اي الساعي
فان لم يحضره فالخيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وادى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف
الدين الى الدراهم وادى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء انتهى المحيط واما الدين المعترض
في خلال الحول فانه يمنع وجوب الزكوة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند ابي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه انتهى
وتقديم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا ابراه فعند محمد يستانف
حولا جديدا لا عند ابي يوسف كما في المحيط ايضا واما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة اتفاقا كذا في الحقائق
وغيرها وعلى هذا لو باع نصابا للزكاة فاستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق
كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصالة وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط ولو استقرض الفا
فكفل عنه عشرة ولكل الف في بيته وحال الحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان ياخذ من ايهم
شاء بخلاف ما اذا كان له الف وغصبها منه اخر الفا وحال الحول على مال الغاصبين ثم ابراهما فانه يزكي الغاصب

الاول

الاول الفا والغاصب الثاني لا لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه
فصار الدين عليه مانعا انتهى وظاهره انه لو لم يبرا لا يكون الحكم كذلك فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب
المذكور ما ملكه بسبب خبيث وكذا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة
وورث عنه على قول ابي حنيفة لان خلطه دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك اما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت
الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه الولوالجية وقوله ارفق
بالناس اذ قلما يخلو مال عن غصب انتهى هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان ملكه عند ابي حنيفة بالخلط
فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي ان لا تجب الزكاة فيه على قوله ايضا وكذا اشترط في المنتقى بالحجة ان
يبريه اصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين
لا يمنع وجوب العشر والخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الخانية واما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الاصح كذا
في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الولوالجية رجل التقط الف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها
وله الف درهم ثم تم الحول على الالف لا زكاة عليه فيها استحسانا لان الالف المتصدق بها لو تصير دينا عليه في الحال لجواز ان يجيز صاحبها
التصدق انتهى وشرط فراغه عن الحاجة الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح المجمع لابن
الملك بما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا او تقديرا فالثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى والات الحرب
والثياب المحتاج اليها لدفع الحر او البرد وكالات الحرفة واثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان
له دراهم مستحقة ليصرفها الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء المستحق بصرفه الى العطش كان كالمعدوم
وجاز عنده التيمم انتهى فقد صرح بان من معه دراهم وامسكها بنية صرفه الى حاجته الاصلية لا تجب الزكاة اذا حال
الحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقد كيف ما امسكه
للنماء او للنفقة انتهى وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن الات الحرفة الصابون والحرض للغسال لا للبقال بخلاف
العصفر والزعفران والدهن والعفص للدباغ فانها واجبة فيه لان الماخوذ فيه مقابلة العين وقوارير العطارين
ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا كذا
في فتح القدير وما في النهاية من ان التقييد بالاهل في الكتب ليفيد انه ان لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة
لا تجب فيها الزكاة وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل حتى يعطى الزكاة فاذا كانت كتب تساوي مائتي درهم
وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه واما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز
صرف الزكاة اليه انتهى غير مفيد لانه كلام في بيان ما هو من الحوائج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل
ليست منها فتقييد مفيد كما لا يخفى وشرط ان يكون النصاب ناميا والنماء في اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهمز
خطا يقال نما المال ينمي نماء وينمو نموا وانماه الله كذا في المغرب وفي الشرع نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي
الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات والتقديري تمكنه من الزيادة بكون المال في يده او يد نائبه فلا زكاة على من لم
يتمكن منها في ماله كمال الضمار وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار واصله الاضمار وهو
التغيب والخفاء ومنه اضمر في قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام اصل الملك كذا في البدائع
في فتح القدير من ان مهر المراة التي تبين انها امة ودية اللحية التي نبتت بعد حلقها والمال المفقود بعد وجوده
التي رجع فيها بعد الحول من جملة مال الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان متمكنا من
الانتفاع به فلم يكن ضمارا في حقه وكذا لم يكن في ملكه الا ملكا ظاهرا في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه
عن الولوالجية من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجحود والمغصوب اذا لم يكن عليهما
بينة وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الخانية وفيها
ايضا من باب المهر في الدين المجحود انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضي وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو

قبض منه اربعين درهما يلزمه اداء الزكاة انتهى وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضي
قد لا يعدل وقد لا يظفر بالخصم منه بين يديه لمانع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في البناية وصححه في الخانية
ايضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والابق والماخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحرا
المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا يزكيه من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو واما المدفون في حرز ولو دار
غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلف المشايخ في المدفون في ارض مملوكة او كرم فقيل بالوجوب لامكان
الوصول وقيل لا لانها غير حرز واما اذا اودعه ونسي المودع من الاجانب فهو ضمار وان كان من معارفه وجبت الزكاة
لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالجحود لانه لو كان مقرا مليا او معسرا تجب الزكاة لامكان الوصول اليه
ابتداء او بواسطة التحصيل ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند
محمد لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكاة رعاية
لجانب الفقراء كذا في الهداية فافاد انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك
في بعض انواع الدين ولتوضيح ذلك نقول قسم ابو حنيفة الدين على ثلاثة اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة
ومتوسط وهو بدل ما ليس بتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال
كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكاة اذا حال
الحول ويتراخى القضاء الى ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض
نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض
عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط وروي انه كالضعيف وعندهما الديون
كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا زكاه قل او كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية اخرج الدية
ايضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من
تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا ان يقبض الاصل ان المسببات تختلف بحسب الاسباب
ويؤخذ عنده اوداره نصاب ان لم تكن للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان حكمه للتجارة وكان حكمه
كالقوي لان اجرة مال التجارة في صحيح الرواية انتهى الولوالجية واما اذا اعتق احد الشريكين عبدا مشتركا واختار
المولى تضمين المعتق ان كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك ايضا
وان اختار استسعاء العبد فحكمه حكم الدين الضعيف انتهى ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة فحكم هذا
الدين حكم الدين القوي وقد صرح به في المحيط ونفيه ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائتي
درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض
اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه
زكاة المستفاد عنده لانه جعله مضموما الى الدين تبعا فيسقط بسقوطه وعندهما تجب لانه بالقبض صار كانه
في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين انتهى وقدمنا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاته على المشتري
وذكر في المحيط في بيان اقسام الدين ان المبيع قبل القبض لا يكون نصابا لان الملك فيه ناقص بافتقار اليد
والصحيح انه يكون نصابا لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد امكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده ثابتة
باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعا انتهى فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه واما بعد قبضه فتجب زكاته
فيما مضى كالدين القوي المحيط رجل رهن دينا له على رجل ولا بينة فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكاة
فالزكاة على الراهن لان قبض المرتهن له كقبض صاحب المال انتهى ثم اعلم ان بعد الكلام فيما اذا ابرا صاحب الدين
منه اما اذا ابرا المديون منه بعد الحول فانه لا زكاة عليه فيه سواء كان ثمن مبيع او قرضا او غير ذلك صرح به قاضي
خان في فتاواه لكن قيده في المحيط بكون المديون معسرا اما لو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب

حفظه

حفظه وذكر في القنية ان فيه روايتين ولو بين الحكم ما يكون محلا للنية التقديرية من الاموال وحاصله انها قسمان
خلقي وفعلي فالخلقي الذهب والفضة لانهما تصلحان للانتفاع باعيانهما في دفع الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد
من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعيين وهي متعينة للتجارة باصل الخلقة فتجب الزكاة فيهما نوى التجارة
او لم ينو اصلا ونوى النفقة والفعلي ما سواهما مما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا
في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لان كلا يصلح للدر والنسل ويصلح للحمل والركوب ثم نية الاسامة
والتجارة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح
ان ينوي عند عقد التجارة ان يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء او اجارة وسواء كان ذلك
الثمن من النقود او من العروض فلو نوى ان يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود وخرج ما ملكه
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ تجب الزكاة
كذا في شرح المجمع للمصنف الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوى او لم ينو وخرج ايضا
ما اذا دخل من ارضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى ان يمسكها او يبيعها فامسكها حولا لا تجب فيه
الزكاة كما في الميراث ولو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في ارض عشر استاجرها كان فيه العشر لا غير كما لو اشترى
ارض خراج او عشر للتجارة فانه لم يجب عليه زكاة التجارة انما عليه حق الارض من العشر او الخراج وخرج ما ملكه
بعقد ليس فيه مبادلة اصلا كالهبة والوصية والصدقة او ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر
وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال
ببدل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل اصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل
التجارة وقد صححه في البدائع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبد خطأ ودفع به فان
المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى ان تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها
تكون للتجارة واليه اشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة
بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبعها فيكون بدلها للتجارة لان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا
كان للتجارة فنوى ان يكون للبذلة خرج عن التجارة بالنية وان لم يستعمله لانه ترك العمل فيتم به قال الشارح
الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا
سائمة والعلوفة بمجرد النية ويكون مقيما وصائما وكافرا بالنية انتهى وقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية
وفتح القدير ان العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجردها وقد ظهر لي التوفيق بينهما
ان كلام الشارح محمول على ما اذا نوى ان تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى ان تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في النهاية
في تعريف السائمة فليراجع واما الدلالة فهي ان يشتري عينا من الاعيان بعروض التجارة او يواجر داره التي للتجارة
بعرض من العروض فتصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر في البدائع الاختلاف في بدل منافع
معدة للتجارة ففي كتاب الزكوة من الاصل انه للتجارة بلا نية وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية
فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد
ببدل منافعها المنفعة فيواجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد الا بالنية انتهى
ثم اعلم انه تشترط اشتراط نية التجارة للوجوب ما يشترط للمضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها
او نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيدا بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة
وتجب الزكوة في الكل لانه لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا
للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا وطعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع

ويدخل في نية التجارة ما اشتراه الصباغ بنية ان يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما يبقى اثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى اثره فيها كالصابون فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه ولم يذكر
المصنف من شرائط العلم به حقيقة او حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع انه شرط لكل عبادة وقد
قال انه ركن الشروط العامة نحو الاسلام والتكليف فينبغي ذكره ايضا   وشرط ادائها نية مقارنة
للاداء او لعزل ما وجب او تصدق بكله بيان لشرط الصحة فان شرائطها ثلثة انواع شرائط وجوب وهو
ما ذكره الا الحول فانه من شرط وجوب الاداء بدليل جواز التعجيل قبله بعد وجوب السبب واما النية فهي
شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد علمت من قوله ادا لله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها
بالاداء كساير العبادات الا ان الدفع يتفرق فيحرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفي بوجودها حالة العزل دفعا
للحرج وانما سقطت عنه بلا نية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى مستحقه
وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما ادى الكل زالت المزاحمة اطلق المقارنة فشمل المقارنة الحقيقية وهو
ظاهر وما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل ثم دفع
الوكيل بلا نية فانه يجزيه لان المعتبر نية الامر لانه المودي حقيقة ولو دفعها الى ذمي ليدفعها الى الفقرا
جاز لوجود النية من الامر ولو ادى زكاة غيره بغير امره فبلغه فاجاز لم يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق
لانها ملكه ولم يصر نائبا عن غيره فنفذت عليه ولو تصدق بامره جاز ويرجع بما دفع عند ابي يوسف وان
لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد لا رجوع له الا بالشرط وتمامه في الخانية ولو اعطاه دراهم
ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى نوى الامر ان تكون زكاته ثم تصدق بها اجزاه وكذا لو قال تصدق
بها عن كفارة يميني ثم نوى زكاة ماله   الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليودي
عنه فخلط ماليهما ثم تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل اوقاف مختلفة خلط اموال الاوقاف
وكذا البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان ماذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقرا ومحله ما اذا لم يوكلوه فان كان وكيلا من جانب الفقرا ايضا فلا ضمان عليه واذا ضمن في صورة الخلط
لا تسقط الزكاة عن اربابها واذا ادى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس والوجه خلط الجابي فانه يجوز
دفع من اعطى قبل ان يبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن اعطى بعد ما بلغت نصابا فان لم يكن الجابي وكيل الفقير جاز
مطلقا وان لم يعلم المعطي بلوغه جاز في قول ابي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية وللوكيل بدفع الزكاة ان يدفعها الى
ولده كبيرا كان او صغيرا والى امراته اذا كانوا محاويج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا انتهى الا اذا قال ضعها
حيث شيت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية واشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل ما وجب عن العهدة بل
لا بد من الادا الى الفقير لما في الخانية لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد
افرازها كانت الخمسة ميراثا عنه انتهى بخلاف ما اذا ضاعت في يد الساعي لان يده كيد الفقرا كذا في المحيط
التجنيس لو عزل الوكيل زكاة ماله ووضعه في ناحية من بيته فسرق منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد
ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه تقطع السارق غنيا كان او فقيرا انتهى بلفظه والى انه لو اخر الزكاة
ليس للفقير ان يطالبه ولا ان ياخذ ماله بغير علمه واذا اخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قايما ويضمنه
ان كان هالكا فان لم يكن في قرابته من عليه الزكاة ارى فيبلغه احوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان ياخذ ماله
واذا اخذ كان ضامنا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخانية والى انه لو مات
من عليه الزكاة لا توخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا اوصى بها فتعتبر من الثلث كساير التبرعات
والى انه لو امتنع من ادائها فالساعي لا ياخذ منه كرها ولو اخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس
ليودي بنفسه لان الاكراه لا ينافي الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط   مختصر الطحاوي

ومن امتنع

ومن امتنع من ادا زكاة ماله فاخذها الامام كرها فوضعها في اهلها اجزاه لان للامام ولاية اخذ الصدقات فقام
اخذه مقام دفع المالك انتهى   القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد منه انتهى ولا ياخذها من
سائمة امتنع ربها من ادائها بغير رضاه بل يامره ليوديها اختيارا انتهى والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال
الظاهرة فانه يسقط الفرض عن اربابها باخذ السلطان او نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان
موضعها لا يبطل اخذه عنه وان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية اخذ زكاة
الاموال الباطنة فلم يصح اخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق
ببعض النصاب بلا نية اتفقوا انه لا تسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطها
وقال ابو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائتين وستة وتسعين فحينئذ تسقط كذا في المجتبى [illegible]
واطلق في التصدق بالكل فشمل العين والدين فلو كان له على فقير دين فابراه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة
او لم ينو لما قدمناه ولو ابراه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا يسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الادا
عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير مؤديا الدين عن العين والاصل فيه ان اداء العين عن العين وعن الدين يجوز
واداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز واداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز
ان يعطي المديون الفقير خمسة زكاته ثم ياخذها قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو امر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه
عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير بقبض عينا فكان عينا عن عين كذا في الولوالجية وقيد بان يكون عليه الدين فقيرا
لانه لو كان غنيا فوهبه بعد الحول ففيه روايتان اصحهما الضمان كما في المحيط وقدمناه وشمل ما اذا لم ينو شيئا اصلا
او نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع اما اذا تصدق بكله ناويا النذر او واجبا آخر فانه يقع عما نوى
ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين   شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فادى خمسة ونوى ذلك
تطوعا سقطت عنه زكاة الخمسة وهي ثمن درهم ولا تسقط زكاة الباقي انتهى وينبغي ان يكون مفرعا على قول محمد
كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رحمه الله علم الاخذ بما ياخذ انه زكاة للاشارة الى انه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح
كما في المبتغى والقنية ان من اعطى مسكينا دراهم وسماها هبة او قرضا ونوى الزكاة فانها تجزيه ولم يشترط ايضا الدفع
من عين مال الزكاة لما قدمناه لو امر انسانا بالدفع عنه اجزاه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر خبيث
وظاهر القنية ترجيح الاجزاء ... مسلم له خمر فوكل ذميا فباعها من ذمي فللمسلم ان يصرف عين الثمن
الى الفقرا من زكاة ماله انتهى   الخانية اذا هلكت الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع
الخصومة ونوى به الزكاة لا تجزيه انتهى وفيها   عليه زكاة ودين ايضا وماله لا يفي باحدهما فقضى دين الغريم يؤدي
حق الغريم انتهى   الظهيرية له خمس من الابل واربعون شاة فادى شاة لا ينوي عن احديهما جميعا اجزاه
كما لو كفر عن ظهار امراتين بتحرير رقبة كان له ان يجعل عن ايتهما شاء انتهى   فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان
بخلاف صدقة التطوع   الولوالجية اذا ادى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا تقع عن الزكاة عند ابي
يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارضت نية الفرض فبقي مطلق النية ولابي يوسف ان نية الفرض اقوى فلا
يعارضها نية النفل انتهى واطلق في عزل ما وجب فشمل ما اذا عزل كل ما وجب او بعضه   الخانية من باب الاضحية
للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلا اذن ولا يتوقف   القنية من باب الوكالة بادا الزكاة لو امره ان يتصدق بدينار
على فقير معين فدفعه الى فقير آخر لا يضمن ثم رقم رقما آخر انه في الزكاة يضمن وله التعيين انتهى والقواعد تشهد
للاول انتهى ولو قال لله علي ان اتصدق بهذا الدينار على فلان فله ان يتصدق على غيره   الواقعات ولو شك
رجل في الزكاة فلم يدر ازكى ام لا فانه يعيد فرق بين هذا وبينما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت ادى ام لا
والفرق ان العمر كله وقت للاداء الزكاة فصار هذا بمنزلة الشك وقع في اداء الصلاة انه ادى ام لا وهو في وقتها
ولو كان كذلك يعيد انتهى   وقعت حادثة هي ان من شك هل ادى جميع ما عليه من الزكاة ام لا بان كان يودي متفرقا

ولا يشتمل على الزمه اعادتها ومقتضى ما ذكر الزوم الاعادة حيث لم تغلب على ظنه دفع قدر معين الا انا ثابت في

اي زكاتها فالواجب اطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدأ الكنز بهم ببيان السوائم اقتداء بكتاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتتحة بها ويكونها اعز اموال العرب والسوائم جمع سائمة ولها
معنيان لغوي وفقهي قال في المغرب سامت الماشية رعت سوما واسامها صاحبها اسامة والسائمة عن
الاصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف في الاهل انتهى فبيان الحكم السائمة الابل الراعي هي التي تكتفي
بالرعي في اكثر السنة بيان للسائمة بالمعنى الفقهي لان اسم السائمة لا يزول بالعلف اليسير ولانه لا يمكن الاحتراز
عنه قيد بالاكثر لا فادة انه لو علفها نصف الحول فانها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لان
المال انما صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مراده بتفسير السائمة التي فيها
الحكم المذكور فهي تعريف بالاعم ادعى فقد يكون ذلك الغرض النسل والدر والتسمين والا فيشمل الاسامة
لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة واقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بانهم اتما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد
ذلك بانه لو كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا ايضا في باب العروض اذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة
وقالوا ان العروض خلاف النقد فقد خالفه الحيوانات وحاصله ان اسامها للحمل والركوب فلا زكاة اصلا او
للتجارة ففيها زكاة التجارة او للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب الحيط ولو اشتراها للتجارة
ثم جعلها سائمة يعتبر الحول من وقت الجعل لان حول زكاة التجارة بطل بجعلها للسوم لان زكاة السوائم وزكاة
التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول احدهما على الآخر انتهى وان ملك قد اقتصر الزيلعي وغيره وعلى ان
المراد بها التي تسام للنسل فيفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها والمصرح به في البدائع والمحيط انه لا فرق
بين كونها كلها اناثا او ذكورا او بعضها اناثا المقصود من هذا الشرط نفي كون الاسامة للحمل والركوب
او للتجارة لاشتراط ان تكون للدر والنسل وكذا اراد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالدر
فقط تسام للزيادة والسمن لكن في البدائع لو سامها للحمل لا زكاة فيها كالحمل والركوب القنية له ابل عوامل تعمل
بها في السنة اربعة اشهر ويسيمها في الباقي ينبغي ان لا تجب فيها الزكاة انتهى والرعي مصدر رعت الماشية الكلأ والرعي
بالكسر الكلأ نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا ضبطه بالفتح لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلف في الاهل
لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير فلو حمل الكلأ اليها في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم عنها بالكسر
لكانت التبادر ولا بد ان يكون الكلأ الذي ترعاه مباحا كما قيده الشمني به لان الكلأ في اللغة كما رعت الدواب من
الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة
وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست واربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون
وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم
والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كفعلهم في النسبة الى سلمة بالفتح لتوالي الكسرات مع
الياء والمخاض النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي حملت امه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت
المخاض والمخاض ايضا وجع الولادة قال تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون
الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى
والجمع حقاق والجذع من البهائم قبل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة والشرع
والمراد بنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها
اربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ويد كونها بنت مخاض او بنت لبون خرج مخرج العادة لا لخروج الشرط
فالمراد السن لا انها ان تكون مخاضا ولبونا انتهى واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها لا مدخل

لها

لها في الزكوات كالثني والسديس والبازل تيسيرا على ارباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانها
لا تجوز فيها الا الثني ولا تجوز الجذع الا من الضأن وانما لم تجوز هذه الاسنان الاربعة بها لانها الابل في الحمل والدر والنسل
والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبير الهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط يفيد انه معقول المعنى
فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المامور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر
اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم وبنت مخاض باربعين درهما
فايجاب الشاة في الخمس كايجابها في المائتين من الدراهم وفيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم
يوجد عنده فانه يدفع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو يصرح بخلافه وقيد السن الواجب في الابل بالاناث فانه
لا يجوز دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين فانه يجوز الذكر والانثى لان النص
ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيها الذكور والاناث
كما سيصرح به من التبيين البدائع والحق الصدقة لا تجزئ كالاضحية واطلق في الابل فشمل الذكور والاناث
كما قدمناه لان الشرع ورد بها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يشمل جميع الانواع باي صفة كانت كاسم
الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين او من اهلي ووحشي بعد ان كان الام اهلية كالمتولد من الشاة والظبي اذا كان
امه شاة والمتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا كان امه اهلية فيجب الزكاة فيه كما في البدائع وشمل الصغار والكبار
لكن بشرط ان لا تكون الكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تبع للكبار عند الاختلاط وشمل الاعمى والمريض
والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولوالجية وشمل السمان والعجاف لكن في الولوالجية لو كان له خمس من
الابل مهازيل يجب فيها شاة بقدرها ومعرفة ذلك ان ينظر الى الشاة الوسط وهي من بنت المخاض الوسط
فان قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فيجب
في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها
قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة اعلاها فيجب الزكاة قدر خمس اعلاها فان كانت قيمة اعلاها ثلاثين فخمسه
ستة دراهم لانه لا وجه لايجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من العجاف او تزيد عليها فيؤدي
الى الاجحاف بارباب الاموال فاوجبنا شاة بقدرها ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشر منها يجب شاتان بقدرهما
الى خمس وعشرين فيجب واحدة من افضلهن وتمام تفريعات زكوة العجاف في الزيادات وغيرها ثم في كل خمس
شاة الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي
مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست
وتسعين اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف ابدا كما بعد مائة وخمسين كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن حزم
المبسوط وفتاوى قاضي خان فاذا صارت مائتين فالمالك مخير ان شاء ادى فيها اربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء ادى
خمس بنات لبون في كل اربعين بنت لبون معراج الدراية انه بالخيار فيما اذا كانت مائة وستا وتسعين ان شاء ادى اربع
حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فيتخير بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد بالاستيناف بقوله كما بعد مائة وخمسين
ليفيد انه ليس كالاستيناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستيناف الثاني ايجاب بنت لبون
وفي الاستيناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستيناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ابن مخاض
الفريضة وفي الاستيناف الثاني لم يكن كذلك فان زاد على المائتين خمس شياه ففيها شاة مع الاربع حقاق او الخمسة
بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمس عشرة ثلاث شياه معها وفي عشرين اربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا
وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين ففيها بنت لبون معها الى ست واربعين ومائتين ففيها خمس حقاق
الى مائتين وخمسين ثم تستانف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا
والبخت كالعراب لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي تولد

عن ابي... [illegible] في خمس... شاة ... وان ... اطلاعي

من الغزل والعجمي منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي للبهايم والناس اي عرب نقر قوا بينهما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربيه والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فالصحيح انهم نسبوا الى عربه

تقدمت على الغنم لقربها من الابل في الضخامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بعد ما ذكر شقه من باب طلب والباقور والبيقور والاباقر اسماء وفي التكمله عن قطرب الباقورة البقر انتهى والبقر جنس واحده بقرة ذكرا او انثى كالتمر والتمرة فالتا للوحدة لا للتانيث مثيا الحلوم الباقر جماعة البقر مع رعاتها وفي ثلثين تبيع او تبيعة ذو سنة وفي اربعين مسن ذو سنتين او مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان فالفرض يتغير في كل عشر من تبيع الى مسنة بهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثه الى اليمن والخلاف في المختصر اي في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايتان عن الامام فرواية المختصر رواية ابي يوسف عنه فيجب في الزايد اذا كانت واحدة جزء من اربعين جزءا من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وروى اسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن ما في المحيط رواية اسد اعدل الاقوال وفي جوامع الفقه قولهما هو المختار وذكر الاسبيجابي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيح القدوري وسمي الحولي من اولاد البقر التبيع لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا تتعين الانوثة في عدد الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فيهما بخلاف الابل المحيط معزيا الى الزيادات له اربعون من البقر عجاف فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك ان ينظر الى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبيع اربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من افضلهن وربع التي تليها وان كانت قيمة افضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجري المسايل انتهى والجاموس كالبقر لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر ويجب فيه زكاتها وعند الاختلاط تؤخذ الزكاة من اغلبهما ان كان بعضها اكثر من بعض وان لم يكن فياخذ اعلى الادنى وادنى الاعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا ياكل لحم البقر فاكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان اوهام الناس لا تسبق اليه في ديارنا لقلته فتاوى قاضي خان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا ياكل لحم البقر فاكل لحم الجاموس حنث ولو حلف انه لا ياكل لحم الجاموس فاكل لحم البقر لا يحنث وهذا اصح وينبغي ان الحنث في الفصلين للعرف انتهى فعلى هذا التصحيح لان التشبيه في قوله كالجاموس عام في الايمان ايضا وبه افتى في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا لو حلف لا يشتري بقرا فاشترى جاموسا يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان الفت فيما بيننا لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذا البقر الوحشي انتهى والحق ما في الهداية التبيين وقوله والجاموس كالبقر ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقر انتهى وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقر ليس ذلك فيان التعابير يقتضي لصحة التشبيه وعبارة الولوالجي احسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه سميت به لانه ليس له الدفاع فكانت غنمة لكل طالب وفي اربعين شاة شاة وفي مايه واحدى وعشرين شاتان وفي ماتين وواحدة ثلث شياه وفي اربع ماية اربع ثم في كل ماية شاة بالاجماع وقدمنا ان الشاة تشمل الذكر والانثى المحيط والمتولد من الغنم والظباء يعتبر فيه الام ان كانت غنما وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والا فلا الولوالجية لو كان لرجل مائة وعشرون شاة وجبت فيها شاة ليس للساعي ان يفرقها ويجعلها اربعين ويأخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصابا ولو كان لرجلين اربعون شاة لم يجب على كل واحد منهما الزكاة ليس للساعي ان يجمعها ويجعلها نصابا ويأخذ الزكاة منها لان ملك كل واحد منهما ناقص على النصاب انتهى وفي العجاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من افضلها

فان كانت

فان كانت نصابين او ثلاثة كمائة واحدى وعشرين او ماتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي او قيمتها وان نقصه تعين هو وكمل من افضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة او شاتان عجف وان بحساب ما يكون الواجب والموجود وتمامه في الزيادات والمعز كالضان لان النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل للكل فكانت جنسا واحدا فتح القدير والضان والمعز سواء اي في تكميل النصاب لا في اداء الواجب انتهى المعراج الضان جمع ضاين كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضان اسم للذكر والنعجة اسم للانثى والمعز ذات الشعر اسم للانثى واسم الذكر التيس ويوخذ الثني في زكاتها لا الجذع لقول علي رضي الله عنه لا يجزي في الزكاة الا الثني فصاعدا والحلقة فتشمل الضان والمعز والخلاف في انه لا يوخذ في المعز الا الثني كما ذكره قاضي خان واختلف في الضان فما في المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز الجذع وهو قولهما قياسا على الاضحية وهو ممنع لان جواز التضحية به عرف نصا فلا يلحق به غيره والثني ما تم له سنة واختلف في الجذع ففي الهداية انه ما اتى عليه اكثر وذكر الناطفي انه ما تم له ثمانية اشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة اشهر وذكر الاقطع قال الفقها الجذع من الغنم ماله ستة اشهر انتهى وهو الظاهر وحاصله ان الجذع من الغنم عند الفقها ابن نصف سنة وفي البقر ابن سنة ومن الابل اربع سنين والثني عندهم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية ان الثني من الضان والمعز سواء وهو ما تم له سنة والفرس الجذع من الموعد الفقها وانما نقلوه عن الازهري ان الجذع من المعز ما تم له سنة والانثى في الخيل اختيار لقوله الحديث البخاري مرفوعا ليس في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا فان كلامه في زكاة السوايم لا مطلق الزكاة ثم اما عند ابي حنيفة لا تخلو اما ان تكون سايمة او علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا تخلو اما ان تكون للحمل والركوب او لا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيه مطلقا وان كانت لغيرهما فاما ان تكون سايمة او علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها وان كانت سايمة للدر والنسل فلا تخلو فان كانت ذكورا واناثا فلا تخلو فان كانت من افراس العرب فصاحبها بالخيار ان شا اعطى عن كل فرس دينارا وان شا قومها واعطى عن كل ماتين خمسة دراهم وهو ماثور عن عمر رضي الله عنه وان لم تكن من افراس العرب فانه يقومها ويؤدي عن كل ماتين خمسة دراهم والفرق ان افراس العرب لا تتفاوت فاعتبار التخالف في غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط او اناثا فقط ففيه روايتان المشهور منهما عدم الوجوب لان الغنم معدة للاستنماء لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير ماكول اللحم كذا في المحيط وصحح في البدايع التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النما ورجح قولهما شمس الائمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية ان الفتوى على قولهما واجمعوا ان الامام لا ياخذ صدقة الخيل جبرا انتهى واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير والبغال والحمير لقوله عليه السلام لم ينزل علي فيها شيء والمقادير تثبت سماعا الا ان تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة والحملان والفصلان والعجاجيل الحملان بضم الحاء وفي الديوان بكسرها جمع حمل بفتحتين ولد الشاة والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوايم قولهما وقال ابو يوسف يجب واحدة منها المحيط تكلموا في صورة المسالة فانها مشكلة لان الزكاة لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبق صغارا اهل ان هو بهما فعل ينعقد على عدد الصغار بان ملكها في اول الحول ... علا تجب الزكاة فيها وان لم يبق صغارا وقيل اذا كانت لها امهات فمضت ستة اشهر فولدت اولادا ثم ماتت الامهات وبقيت الاولاد ثم الحول عليها وهي صغار تجب الزكاة فيها ام لا وهو الاصح لان ابا يوسف انا لو اوجبنا فيها ما يجب في المسان اجحفنا بارباب الاموال ولو اوجبنا فيها شاة اضررنا بالفقرا فاوجبنا واحدة منها اعتبارا للابعاض بالكل

فان نقصان الوصف لما اثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط السن والصحيح قول ابي حنيفة لان النص اوجب الزكاة اسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو منقوض في الصغار انتهى معراج الدراية اما صورته فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق فان ابا يوسف اوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في اقل من خمس وعشرين وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فيجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع وثلاثين غاية البيان معزيا الى الزيادات رجل له تسعة وثلاثون حملا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا اخذت وان كانت جيدة لم توخذ ويرد صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة بعد الحول بطل عند ابي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند ابي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من حمل لان الفضل على الحمل انما وجب باعتبار الكبيرة فيبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزءا من شاة مسنة وكذلك رجل له اربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة او وسط وكذلك تسعة وعشرون عجولا وفيها مسنة او تبيعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان يكون العدد الواجب في الكبير موجودا فيها اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا فانه يجب مسنتان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون حملا يجب مسنة واحدة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجب مسنة وحمل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يوخذ التبيع وعندهما الا انه ليس يجزي في الوجوب غيره وقال ابو يوسف يوخذ التبيع وحمل معه وتمامه في شرح الزيادات لقاضي خان والعوامل والعلوفة للحديث ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة او الاعداد للتجارة ولا في العلوفة لانعدام النماء معنى والمراد من العوامل النعم والعلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال اعلفتها والدابة معلوفة وعليف كذا في غاية البيان وقد سئل عن الغنية انه لو كان له ابل عوامل يعمل بها في السنة اربعة اشهر ويسيمها في الباقي لا يجب فيها الزكاة والعفو اي لا زكاة في العفو وهو لغة مشترك بين افضل المال وافضل المرعى والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمسة وعشرين من الابل فعند ابي حنيفة وابي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند زفر ومحمد فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الاخرين فلو كان له تسع من الابل او مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل اربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول اربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلثا شاة الهداية وغيرها ان العفو يصرف الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى ان ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند ابي يوسف يصرف الى العفو اولا ثم الى النصاب شايعا المحيط ان هذه رواية منقولة عن ابي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول الامام وتظهر فيما اذا كان له مائة واحدى وعشرون شاة فهلك احدى وثمانون وبقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يجب اربعون جزءا من مائة واحدى وعشرين جزءا من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب اربعون جزءا من مائة واحدى وعشرين جزءا من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدى وعشرين جزءا من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك بعضها بعد الحول فعند الامام الواجب اربع شياه وعند ابي يوسف عشرون جزءا من ستة وثلاثين جزءا من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة اخماس بنت المخاض غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند ابي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما انتهى

والهالك

والهالك بعد الوجوب اي لا شيء في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فحصته وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين او في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له يجب في الذمة والعين مرتهنة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تويد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهما اطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التاخير حتى هلك وما اذا منع الامام او الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يتعين هذا المنع سلكا على احد ولا يبدأ فصار كما لو طلب واحد من الفقرا ورجحه في فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك راي في اختيار محل الاداء من العين والقيمة ثم القيمة شايعة في محال كثيرة والراي يستدعي زمانا فالحبس كذلك انتهى وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف او للماء حتى لو هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا فيضمن كالوديعة اذا منعها كذلك حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا ان الابراء عن الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان توى المال على المستقرض وكذا لو اعار ثوب التجارة بعد الحول وان كان نوى بيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكا كالاستبدال الا اذا باعها فان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شاء اخذ قيمة الواجب من البايع وتم البيع في الكل وان شاء اخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر الماخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا يوخذ من المشتري وانما ياخذ قيمة الواجب من البايع ولو باع طعاما وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء اخذ من البايع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق او بعده لان تعلق العشر بالعين اكثر من تعلق الزكاة بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل ادائه من غير وصية يوخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدايع معراج الدراية ولو استبدل السائمة بخلافها انقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار معنى العين الثانية في السائمة غير الاولى لفوات تعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال انتهى وقيد بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية او بعوض ليس بمال بان تزوج امراة او صالح به عن دم العمد او اختلعت به المراة فهو استهلاك تضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله يستثنى منه ما اذا حابى بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون دينا في ذمته وزكوة ما بقي يحول الى العين كما في البدايع فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد الحول فاذا رجع بقضاء او غيره لا شيء عليه ان هلكت عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والعقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك لو كان بغير قضاء فانه نقول يجب على الموهوب له فانه مختار فكان تمليكا لا كالتملك غير مختار لانه لو امتنع عن الرد اجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزوايد المنفصلة برجوعه الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستانف الحول في المستفاد من حين استفاده فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استيناف في المستفاد من وقت الاستفادة انتهى بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء او غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الخانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها فخلطها بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان احدهما ليس بتابع للاخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلطا لم يسقط شيء لان الربح تبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السوائم انتهى

وتستوي في المحيط بين الالف والربع عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتمام تفاريعها فيه   المعراج ولو
باع السوائم قبل الحول بيوم فرارا عن الوجوب قال محمد يكره وقال ابو يوسف لا يكره وهو الاصح ولو باعها للنفقة
لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب خلال الثانية يكره بالاجماع انتهى
ولو وجب سن ولم يوجد دفع اعلا منها واخذ الفضل او دونه ورد الفضل او دفع القيمة   بيان
لمسئلتين الاولى لو وجب عليه سن كبنت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب المال مخير ان شاء دفع الاعلى واسترد
الفضل او الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال البعض اذا
عين المالك شيئا ان ابى ذلك في الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا اراد المالك دفع الاعلى واخذ
الفضل من الساعي فانه لا اجبار على الساعي لانه شرا لحصة لم يكن للمالك خيار في بقدة وتبعه في التبيين تعقبه
في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر في ذلك
العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وايضا فيه خلاف السنة لانه من لزمه حقة يقبل منه الجذعة اذا لم تكن
عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة يقبل منه الحقة ويعطي المصدق عشرين درهما او شاتين كما
في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في الزكوات وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين او الشاتين
بناء على الغالب لا انه تقدير لازم انتهى واما قولهم انه شرا اجازته فممنوع لانه ليس شرا حقيقيا ولم يلزم من
الاجبار ضرر بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر المخصص من ان الخيار للمالك فيهما لكن ذكر محمد في الاصل ان الخيار
للمصدق اي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدايع ان الخيار لصاحب المال دون
المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا اراد صاحب المال ان يدفع بعض العين لاجل الواجب والمصدق بالخيار بين ان
لا ياخذ وبين ان ياخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد ان يدفع بعض الحقة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان
شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل انتهى وتعقبه الزيلعي بانه
غير مستقيم لوجهين احدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق
على شرا الزايد انتهى وقد قدمنا ان تحيره على شرا الزايد مستقيم والحق ان بالتشقيص اضرارا بالفقرا فلم يملكه
رب المال فلذلك فاستقام ما في البدايع لكن قيد المعه الخيار المذكور بين الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما
في اكثر الكتب وهو قيد اتفاقي لان الخيار ثابت مع وجود السن ولذا قال في المعراج وظن بعض اصحابنا ان ادا
القيمة بدلا عن الواجب حتى لقب المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل
وادا القيمة مع وجود المنصوص عليه جايز عندنا انتهى   البدايع اختلف اصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا السوائم
جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى واختلف في السوائم
المحيط يعتبر في قيمة السوائم يوم الادا بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة عما اصابها حتى صارت قيمتها
مائة فانه يودي درهمين ونصفا بالخلاف اذا اختار القيمة لانه علك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب
وان ادى من عينها فقيمة فالعبرة ليوم الوجوب انتهى   الهداية يجوز دفع القيم في الزكاة والكفارة وصدقة
الفطر والعشر والنذر انتهى   فتح القدير لو ادى ثلاث شياه سمان عن اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت
مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في النص والجودة معتبرة في غير الربوية فتقوم
مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليا بان ادى اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها
لا يجوز او كسوة بان ادى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد او نذر ان يهدي شاتين او يعتق
عبدين وسطين فاهدى شاة او اعتق عبدا يساوي كل منهما وسطين لا يجوز اما الاول فلان الجودة غير
معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس واما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق
الثوب في الكفارة لا بعد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص واما الثالث فلان القربة في الاراقة

والتحرير وقد تقوم الاراقة بتحرير فلا يخرج عن العهدة بواحدة بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق
بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود اغنا الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل
بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجزيه لان الجودة لا قيمة
لها في الربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز انتهى وقيد المصنف
بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في الضحايا والهدايا والعتق لان معنى القربة اراقة الدم وذلك لا يتقوم
وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك ونفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في غاية البيان والاخفى
انه مقيد ببقاء ايام النحر واما بعدها فيجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية والسن هي المعروفة والمراد بها ذات
سن اطلاقا للبعض على الكل اذ سمي بها صاحبها كما سمي المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به
على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على الساعي وهو مسمى به رب المال والفرق بينهما انه ان كان
بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة فهو بمعنى آخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة فهو المعطي لها
ويؤخذ الوسط اي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس اي
كرايمها وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين كذا في الهداية والحزرات
جمع حزرة بتقديم الزاي المنقطة على الرا المهملة   الحاشية ولا تؤخذ الربي والاكولة والماخض وفحل
الغنم لانها من الكرايم وقد نهينا عن اخذ الكرايم ولا يؤخذ الهرم ولا ذات عوار الا ان يشا المصدق انتهى والاكولة
الشاة السمينة والماخض التي في بطنها ولد وقد اطلق في البدايع وذكر انه ليس للساعي اخذ الادون
وهو مخالف لما في الحاشية التي اعدت للاكل والربى بضم الرا المشددة وتشديد البا مقصورة وهي التي تربي   لة
ولدها كذا في المغرب   فتح القدير ان الادلة تقتضي ان لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار
اعلاها وافضلها وقد منا عنهم خلافه في صدقة السوائم انتهى   المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى اعلى الادون   الوسط
وادون الاعلى وقيل اذا كانوا عشرون من الضان وعشرون من المعز ياخذ الوسط ومعرفته ان تقوم الوسط
من المعز والضان فيؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلا الوسط من المعز تساوي عشرة دراهم
والوسط من الضان عشرين فيؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر انتهى وكذا في البدايع قيد ولو كان له خمس من الابل
كلها بنات مخاض او كلها بنات لبون او حقاق او جذاع ففيها شاة وسط   الفتاوى الظهيرية اذا كان له
نخيل تمر جيد ورديء قال ابو حنيفة يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يؤخذ من الوسط اذا كانت
اصنافا ثلاثة جيد ووسط ورديء انتهى وهذا يقتضي ان اخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد
ووسط ورديء او على صنفين منهما اما لو كان كله جيدا كاربعين شاة اكولة فانه تجب واحدة من الكرايم او
شاة وسط عند الامام خلافا لمحمد كما لا يخفى   ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه لان النبي صلى
الله عليه وسلم اوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها
بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في اول الحول وفي اثنائه ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار
الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير والمراد بالضم ان تجب الزكاة في الفايدة عند تمام الحول على الاصل
قيد بالجنس لان المستفاد من خلاف جنسه كالابل مع الشاة لا تضم لانه لا يودي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول
عليه ما لم يبلغ نصابا فاثر كل ما يستفيده من هذا الجنس يضمه اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصا
وكمل مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاسبيجابي بخلاف ما لو كان له نصاب في اول الحول
فهلك بعضه في اثنا الحول فاستفاد تمام النصاب او اكثر يضم ايضا لان نقصان النصاب في اثنا الحول لا يقطع
حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالمستفاد مع كماله كذا في غاية البيان واطلق في المستفاد فشمل
المستفاد بميراث او هبة او شرا او وصية وسياتي ان احد النقدين يضم للاخر وان العروض للتجارة يضم

الى النقدين للجنسية باعتبار قيمتها المحيط ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائتا درهم فانه يضم
المستفاد الى الدين في حولان الحول بالاجماع واذا تم الحول على الدين فعند ابي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم
يقبض اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه
مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب انتهى واشار بقوله اليه اي الى النصاب الى انه لا بد من بقاء
النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو وهب له الف ثم استفاد الفا قبل الحول ثم رجع الواهب في الهبة
بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفائدة حتى يمضي حولا من حين ملكها لانه بطل حول الاصل وهو الموهوب فبطل
حق التبع انتهى المبسوط ولو ضاع المال الاول فانه يستقبل الحول على المستفاد منذ ملكه فان وجد دراهم من الدراهم
الاول قبل الحول يضمه الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياع لا ينعدم اصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا
ارتفع ذلك قبل كمال الحول كان كان الضياع لم يكن انتهى وفي الخفي ان الضم المذكور عند عدم مانع اما اذا وجد مانعا
منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم اثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من النصاب من جنسه عند ابي حنيفة
لان في الضم تحقق الثنى في الصدقة لان الشارع اجاب الزكاة في مال واحد في حول واحد والثنى منفي لقوله عليه
الصلاة والسلام لا ثنى في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاها ثم باعها يضم ثمنها الى
ما عنده لخروجها من مال الزكاة فصار كما لو اخر فلم يؤد الى الثنا وكذا لو جعل العبد المودي زكاته للخدمة ثم
باعها يضم ثمنه الى ما عنده ولو ادى صدقة الفطر عن عبد الخدمة او ادى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده
لانه ليس بدل مال اذ الفطرة انما تجب بسبب الراس يمونه ويلي عليه دون المالية الا ترى انه تجب على اولاده
الاحرار والثمن بدل المالية والعشر انما يجب بسبب الارض النامية بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض
النامية لا يضم ثمنها الى ما عنده عند ابي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد احدهما ثمن ابل مزكاة
فاستفاد نصابا من جنسهما فانه يضم الى اقربهما حولا لانهما استويا في علة الضم وترجح احدهما باعتبار
القرب لكونه انفع للفقراء ولو كان المستفاد ربحا او ولدا فهو الى اصله وان كان ابعد حولا لانه ترجح باعتبار
التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبع لا ينقطع عن الاصل ولو ادى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده
من جنسها سائمة لم يضمها اليها لانه بدل مال ادت الزكاة عنه انتهى   ولو اخذ الخراج والعشر
والزكاة بغاة لم يؤخذ اخرى اي لم يؤخذ مرة اخرى لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية قال في الهداية وافتوا
بان يعيدوا دون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم
وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول
احوط انتهى اطلق في الزكاة فشمل الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المبسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا
نووا عند الدفع الى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات
لان ما بايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق ما لهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة
يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان امير بلخ وجبت عليه كفارة يمين فسال فافتوه
بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون ان ما علي من التبعات فوق ما لي فكفارتي كفارة يمين من لا يملك
شيئا قال في فتح القدير وعلى هذا لو اوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضي خان في الجامع
الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم
وتعليلهم لانه اعتبار للمناسب [illegible] لادم لجواز ان يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه اشق عليهم من الاعتاق
وكونهم ليس لهم مال وما اخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند ابي حنيفة فيملكه ووجب عليه
الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير صائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير انتهى
وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الولوالجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه

يفتي

يفتي لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ انتهى الظهيرية الافضل لصاحب المال
الظاهر ان يؤدي الزكاة الى الفقراء لانهم لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان مصرف
الخراج المقاتلة وهم المقاتلة انتهى التبيين واشتراط اخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم ياخذوا
منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء ايضا لما ذكرنا انتهى والضمير في قوله وهو عندهم عائد الى البغاة اي من
وجب عليه عند البغاة واطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمل الذمي كالمسلم واشار المصنف الى ان الحربي لو اسلم
في دار الحرب واقام فيها سنين ثم خرج الينا لم ياخذ منه الامام الزكاة لعدم الحماية ونفتيه باداءها ان كان
عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط الوجوب   ولو عجل ذو نصاب لسنين
او لنصب صح اما الاول فلانه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح واما
الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزائد عليه تابع له قيد بقوله ذو نصاب لانه لو عجل
قبل ان يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان اخران ان لا ينقطع النصاب في اثناء الحول
وان يكون كاملا في اخره فتفرع على الاول انه لو عجل وعنده نصاب ثم هلك كله ثم استفاد فتم الحول على النصاب
لم يجز المعجل بخلاف ما لو بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عجل شاة من اربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
فان كان صرفها الى الفقراء فالتعجيل نفل بخلاف ما اذا ادى بعد الحول الى الفقير فانتقص النصاب باداءه فان الزكاة
واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فليس له ان يستردها لان الدفع الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع
ولا فرق بين السوائم والنقود على عدم الفرق بين ان تكون الزكاة في يد الساعي حقيقة او استهلكها او انفقها على نفسه
قرضا او اخذها الساعي من عمالته لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء او الى نفسه وهو
فقير فانه كصرفها بنفسه فلا يجوز المعجل عنها لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول ووجدها بعده فلا زكاة وللمالك ان
يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقير لم يضمن الا ان كان المالك نهاه ثم اعلم انه وقوعها زكاة
فيما اذا اخذها الساعي من عمالته انما هو في غير السوائم اما في السوائم فلا تقع زكاة لنقصان النصاب ويستردها
المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان كذلك في السوائم لانها لو خرجت عن ملك المعجل بذلك
السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين
وهذا كله اذا لم يستفد قدر ما عجل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار المودي زكاة في الوجوه كلها وان وقت التعجيل
الا ان يكون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص ما في يده فلا تجب
في الوجوه كلها فيسترد ان كان في يد الساعي وان استهلكه او اكله قرضا او بجهة العمالة او تصدق بها على الفقراء او نفسه
وهو فقير لا يضمن عند الكل واما الفقير فلا رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا لو لم يجز المعجل عنها
والحاصل ان وجوه هذه المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المعجل اما ان تكون في يد الساعي او استهلكه او
انفقه على نفسه قرضا او عمالة او صدقة او صرفه الى الفقراء او ضاع من يد الساعي قبل الحول فهي احد وعشرون وقد علم
احكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضي خان والمسئلة الثانية اعني ما اذا عجل لنصب بعد ملك نصاب
واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه في سنة التعجيل فلو كان عنده مائتا درهم فعجل زكاة الف فان استفاد مالا
او ربح حتى صارت الفا ثم تم الحول وعنده الف فانه يجوز التعجيل ويسقط عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم
استفاد فالمعجل لا يجزي عن زكاة الالف ثم الحول من حين الاستفادة كان له ان يزكي صرح به في المبسوط وزيادة الاسبيجابي
والكافي والسغناقي وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضي خان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل [illegible] عجل
شاتين عنها وعن ما في بطنها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل وان عجل عن ما تحمل في السنة لا يجوز انتهى لانه
لما عجل عن ما تحمله في الثانية لم يوجد الحمل المعجل عنه في سنة التعجيل لفقد الشرط فلم يجز عن ما تحمله في الثانية وهو المراد
من نفي الجواز وليس المراد نفي الجواز مطلقا [illegible] الظاهر انه يقع عن ما في ملكه وقت التعجيل في الحول الثاني فهو تعجيل زكاة

ما في ملكه لسنين لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له الف درهم بيض والف سود فعجل خمسة من البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم الزكاة يكتبه في السود ويكون المخرج عنها وكذا عكسه وكذا لو عجل من الدنانير وله دراهم ثم هلكت الدنانير كان ما عجل من الدراهم باعتبار القيمة وكذا عكسه قيد بالهلاك لانه لو عجل عن احد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل الحول لم يكن التعجيل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عن ما يملكه فبطل تعجيله كذا في فتاوى قاضي خان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس متحدا لانه لو كان له خمس من الابل واربعون من الغنم فعجل شاة عن احد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الاخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط الولوالجية وغيرها رجل له اربعمائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم فادى زكاة خمسمائة فله ان يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه امكن ان يجعل الزيادة تعجيلا انتهى وقولنا فيما مضى يشترط ان يملك ما عجل عنه في حوله يستثنى منه ما اذا عجل غلطا في شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله ثم ايسر الفقير قبل تمام الحول او مات او ارتد عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الاداء اليه فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية واشار المصنف بجواز التعجيل بعد ملك النصاب الى جواز تعجيل عشر زرعه بعد النبات قبل الادراك او عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ لانه تعجيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تعجيل العشر قبل الزرع او قبل الغرس واختلف في تعجيله قبل النبات بعد الزرع او بعد غرس الشجر قبل خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التعجيل للحارث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه ابو يوسف لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمد بان السبب الارض النامية بحقيقة النماء فيكون التعجيل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية والاخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التعجيل

ما تقدم ابتداء زكاة مال الا ان المال كما روي عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك الا ان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات تبعا لكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب في مائتي درهم وعشرين دينارا ربع العشر وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر ايضا احد الاجزاء العشرة وانما وجب ربع العشر لحديث مسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والاوقية اربعون درهما كما رواه الدارقطني ولحديث علي وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعا للقدوري في قوله الزكاة واجبة قالوا الا ان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبت باخبار الاحاد وقد صرح السيد تبعا لما في شرح المنار ان مقادير الزكاة ثبتت بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركعات فهذا انتفى كون جاحد المقدار في الزكاة قيد بالنصاب لان ما دونه لا زكاة فيه ولو كان نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك كذا في البدائع ولو تبرا او حليا بيان لعدم الفرق بين المسكوك وغيره كالحلي الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مسكوكا من احدهما لان لزومها مبني على التقوم والعرف في تقويمها بالمسكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء قال في ضياء الحلوم التبر الذهب والفضة قبل ان يصاغا ويعملا والحلي للمرأة معروف وجمعه حلي بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حليهم عجلا جسدا والواحد والجمع بضم الحاء وكسرها انتهى والمراد بالحلي هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب او فضة ولا يدخل الجوهر واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقا فيحنث بلبس اللؤلؤ والجوهر لو حلف لا يتحلى ولو لم يكن مرصعا على المفتى به ودليل وجوب الزكاة في الحلي احاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة لما تزينت له بالفتخات اتؤدين زكاتهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفتخات جمع فتخة وهي الخاتم الذي لا فص له

وفي المعراج

المعراج واما حكم الزكاة في الحلي والاواني تختلف بين اداء الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلا له اناء فضة وزنه مائتان وقيمته ثلث مائة فلو زكى من عينه زكى بربع عشره ولو ادى من قيمته [illegible] من جنسه وهو الذهب لان الجودة تعتبر اما عند ابي حنيفة لو ادى خمسة من غير الاناء سقطت عنه الزكاة لان الحكم غير مقصور على الوزن فلو ادى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز في قولهم جميعا لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان ادى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح البدائع تجب الزكاة في الذهب والفضة مضروبا او تبرا او حليا مصوغا او حلية سيف او منطقة او لجام او سرج او الكواكب في المصاحف والاواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يمسكها للتجارة او للنفقة او للتجمل او لم ينو شيئا انتهى ثم في كل خمس بحسابه بضم الخاء المعجمة احد الاجزاء الخمسة وهو اربعون من المائتين واربعة مثاقيل من العشرين دينارا فيجب في الاول درهم وفي الثاني قيراطان افاد المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس فالعفو في الفضة بعد النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصابا وتسعة وسبعين درهما فعليه مثقولا الباقي عفو وهكذا ما بين الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهكذا عند ابي حنيفة وقالا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فبحسابه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ لا تاخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف المعراج معنى الحديث الاول لا تاخذ من الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع تامل انتهى ومما ينبني على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمن فبقي السالم من الدين في العام الثاني مائتان الا ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لا زكاة في الكسور فبقي السالم مائتين فيجب خمسة اخرى كذا في فتح القدير ويبتنى على الخلاف ايضا الهلاك بعد الحول ان هلكت عشرون من مائتين وعشرين يبقى منها اربعة دراهم عنده وعندهما اربعة ونصف كذا في المعراج وذكر في المحيط والبقيم احد الزائدين الى الاخرى يعتبر اربعين درهما او اربعة مثاقيل عند ابي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور وعندهما يضم لانه تجب في الكسور والمعتبر وزنهما ادا ووجوبا اما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال زفر تعتبر القيمة وقال محمد تعتبر الانفع للفقراء حتى لو ادى عن خمسة دراهم جياد خمسة زيوفا قيمتها اربعة جيادا جاز عند الا ما سبق خلافا لمحمد وزفر ولو ادى اربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته لصياغته ثلثمائة ان ادى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان ادى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل ولو ادى من خلاف جنسه تعتبر القيمة واما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فمجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل والمثقال هو الدينار عشرون قيراطا والدرهم اربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات وهو المعتبر في الدراهم الى اخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة اخماس الدينار وبعضها عشرة قراريط نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة اي كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير والثالث وزن خمسة اي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الايفاء والاستيفاء فاخذ من كل نوع درهما فخلطه

فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه إلى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب
السرقة والمهر وتقدير الديات ذكره في المغرب أن نقد العجم والضرب كان في عهد بني أمية وذكر العيني أن
الدرهم كان شبيه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا إله إلا الله محمد رسول الله
وزاد ناصر الدولة ابن حمدان صلى الله عليه وسلم   الغاية أن دراهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من
دراهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعقبه في فتح القدير بأن فيه نظرا على ما عشرة
في دراهم الزكاة لأنه إن أراد بالحبة الشعير فدرهم الزكاة سبعون شعيرة إذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل
والمثقال مائة شعيرة فهو إذن أصغر لا أكبر وإن أراد بالحبة أنه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف
السجاوندي فهو خلاف الواقع إذ الواقع أن دراهم مصر لا تزيد على أربعة وستين شعيرة لأن كل ربع منه
مقدر بأربع خرنوبة والخرنوبة مقدارها بأربع قمحات وسط انتهى ذكر الولوالجي أن الزكاة تجب في الغطارفة
إذا كانت مائتين لأنها اليوم من دراهم الناس وإن لم يكن من دراهم الناس في الزمن الأول وإنما تعتبر في كل
زمان عادة أهل ذلك الزمان الأترى أن مقدار المائتين لوجوب الزكاة من الفضة إنما تعتبر بوزن سبعة
وإن كان مقدار المائتين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن
ستة فيعتبر دراهم كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد بوزنهم وإن كان الوزن يتفاوت انتهى كذا في الخلاصة
وعن ابن الفضل أنه كان يوجب في كل مائتي درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى
وجمع النوازل والعيون والمعراج والخانية وذكره في فتح القدير غير أنه قال بعده إلا أني أقول ينبغي أن يقيد
بما إذا كانت دراهم لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لأنها
أقل ما قدر النصاب بها مائتين حتى لا تجب في مائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وإن كانت
دراهم قوم وكأنه على إطلاق الدراهم والأواقي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث   وغالب الورق
ورق لا عكسه يعني أن الدراهم إذا كانت مغشوشة فإن كان الغالب هو الفضة فهي كالدراهم الخالصة
لأن الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيوف والنبهرجة وما غلب فضته على غشه يتناوله اسم
الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وإن غلب الغش فليس كالفضة كالستوقة فينظر إن كانت
رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها فإن بلغت نصابا من أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها
وجبت فيها الزكاة وإلا فلا وإن لم يكن أثمانا رائجة ولا منوية للتجارة فلا زكاة فيها إلا أن كان فيها من الفضة ما يبلغ مائتي درهم
بأن كانت كثيرة وتخلص من الغش لأن الصفر لا تجب الزكاة فيها إلا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة
فإن كان ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لأن الفضة فيها قد هلكت كذا في كثير من الكتب   غاية البيان الظاهر أن خلوص   لا أن يكون نامياً
الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر أن تكون في الدرهم فضة بقدر النصاب فأما الغطارفة فقيل تجب في كل
مائتين منها خمسة عددا لأنها من أعز الأثمان والنقود عندهم وقال السلف ينظر إن كانت أثمانا رائجة أو
أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وإن لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لأن ما فيها من الفضة مستهلك
لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقة   البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة
وقيد المصنف بالغالب لأن الغش والفضة لو استويا ففيه اختلاف واختار في الخانية   الخلاصة الوجوب
احتياطا   معراج الدراية وكذا الإيجاب الأولى وزنا   المجتبى المفهوم من كتاب الصرف أن المساوي حكم
الذهب والفضة وما ذكر في الزكاة أن لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا في خط الكوفي بأن كان غشا
لأنه كان ذهبا فإن كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لأنه أعز وأعلى قيمة وإن كانت الفضة غالبة فإن بلغ الذهب
نصابه ففيه زكاة الذهب وإن بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة   المغرب الغطريفية كانت من أعز النقود
بخارى منسوبة إلى غطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد   وفي عروض تجارة بلغت نصابا

ورق

ورق أو ذهب معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم أي يجب ربع العشر في عروض التجارة إذا بلغت نصابا من
أحدهما والعروض جمع عرض بفتح الراء حطام الدنيا كذا في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لأنه يدخل فيه النقدان
فالصواب أن يكون جمع عرض بسكون الراء وهو كما في ضياء الحلوم ما ليس بنقد   الصحاح العرض بسكون الراء المتاع
وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير انتهى فيدخل الحيوان والبر وعليه ما اشتبه من الحيوانات الدور والنسل
لظهور أن المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم الجانب ومنه أوصى بعرض ماله أي جانب منه
بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمد الرجل ويذم عند وجوده وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة
لأنها لو كانت للغلة فلا زكاة فيها لأنها ليست للمبايعة ولو اشترى عبد الخدمة ناويا بيعه إن وجد ربحا لا زكاة
فيه والمراد عليه ما إذا كان في العروض مانع من نية التجارة كأن اشترى أرض خراج ناويا بها التجارة أو اشترى أرض عشر
وزرعها فإنها لا تكون للتجارة لما يلزم عليه من اجتماع الحقين كما قدمناه وجوابه ما لا يخفى وبأن الأرض ليست من
العروض بناء على تفسير أبي عبيد إياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا وهو أنا مردود لما علمت أن
الصواب تفسيرها بما ليس بنقد وكذا البر على المعتمد ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فإنه لا زكاة فيه وإنما
يجب العشر فيه لأن بذره في الأرض أبطل كونه للتجارة لأن مجرد كونه نوى الخدمة في عبد التجارة أسقط
وجوب الزكاة فإنه يسقط التصرف الأقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه الزكاة وبهذا اسقط اعتبار الزيلعي
كما لا يخفى وأعماله نية التجارة في الأصل يعتبر ثابتة في بدله وإن لم يتحقق فيه وهو ما قوبل به مال
التجارة فإنه يكون للتجارة بالنية لأن حكم البدل حكم الأصل وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع
فإن المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا أو أنه دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح
من الرواية كذا في الخانية وذكر في الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وجبت الزكاة في الكل وإن
قصد غير التجارة لأنه لا يملك الشراء إلا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لأنه يملك الشراء
لغير التجارة انتهى   فتح القدير ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام لم ينو بيعه معه فإنه ذكر في فتاوى
قاضي خان النخاس إذا اشترى دوابا للبيع واشترى لها جلاجل ومقاود فإن كان لا يدفع ذلك مع الدابة
إلى المشتري لا زكاة وإن كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار إذا اشترى قوارير انتهى وقد يفرق بأن ثوب العبد
يدخل في بيعه بلا ذكره تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جلال
الدواب والقوارير فإنه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا ذكر وأشار بقوله نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لأن
الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما في المغرب ولا أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة
كما في الذخيرة والخانية لأن لزومها على النقود والعروض أن تقوم بالمسكوك كما قدمناه وأشار بقوله
ورق أو ذهب إلى أنه مخير إن قومها بالفضة وإن شاء بالذهب لأن الثمنين في تقويم قيم الأشياء بهما سواء
النهاية لو كان تقويمه بأحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فإنه يقومه بما يتم النصاب بالاتفاق انتهى
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع نقلا قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة إن قوم
بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وإن قوم بالدنانير تجب فعند أبي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة دفعا لحاجة الفقير
وسد الخلة وقال أبو يوسف يقومه بما اشتراه فإن اشتراه بغير النقدين تقوم بالنقد الغالب انتهى فالحاصل
أن المذهب تخييره إلا إذا كان لا يبلغ بأحدهما نصابا تعين التقويم بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالأنفع
وكذا قال في الهداية وتفسير الأنفع أن يقومها بما يبلغ نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبدا
للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك البلد الذي فيه العبد وإن كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الأمصار إلى ذلك
الموضع كذا في فتح القدير وهو أولى مما في التبيين من أنه إذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير إليه ثم
عند أبي حنيفة تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الأداء وتمامه في فتح القدير   ونقصان النصاب

في الحول لا يعتبر أن كماله في طرفيه لأنه يشق اعتبار الكمال في أثنائه أما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقيق الغنى وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب أي قدره لأن زواله وصفه كهلاك الكل كما إذا جعل السائمة علوفة لأن العلوفة ليست من مال الزكاة أما فوات بعض النصاب على بعض الحول صالحا لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين لنقصانه في الحول لأن نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أبي حنيفة وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكمه وإن كان مستغرقا وقال زفر ينقطع انتهى ومن فروع إذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيه الزكاة إن بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لا زكاة فيه قالوا لأن في الأول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال إلا أنه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمائتي درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما مضت سبعة أو ثمانية أشهر إلا يوما صار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لأنه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية

وتضم قيمة العروض إلى الثمنين والذهب إلى الفضة قيمة أما الأول فلأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة وإن افترقت جهة الإعداد وأما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا وضم أحد النقدين إلى الآخر قيمة مذهب الإمام وعندهما بالأجزاء وهو رواية عنه حتى أن من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما وهما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا يجب في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقها وهو يقول الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لأنه إن لم يمكن تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لأن قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لإيجاب الزكاة انتهى وبهذا ظهر أن ما ذكره الزيلعي منقولا وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال إن القيمة لا تعتبر عند تكامل الأجزاء عنده كمائة وعشرة دنانير ظنا منه أن إيجاب الزكاة في هذه المسألة على الصحيح لتكامل الأجزاء لا باعتبار القيمة وليس كما ظن بل الإيجاب باعتبار القيمة كما أفاد تعليل المحيط فإن حاصله اعتبار القيمة من جهة كل النقدين لا من جهة أحدهما عينا فإنه إن لم يتم النصاب باعتبار تقويم الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة وكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا تكامل الأجزاء مع أنه يرد عليه لو ازدادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوي مائة وثمانين فإن مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الأجزاء أنه لا يلزمه إلا الخمسة والظاهر لزوم سبعة اعتبارا للقيمة أخذا من دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة وإنما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة وأربعون فعند أبي حنيفة يجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالإجماع ولو كان له إبريق فضة وزنه مائة وقيمته لصياغته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لأن الجودة والصنعة في أموال الربا لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها انتهى المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدينار اثنا عشر درهما تجب الزكاة على قولهما واختلف المشايخ على قوله وقال بعضهم لا تجب لأن الضم باعتبار القيمة عنده وبعضهم الأقل إلى الأكثر لأن الأقل تابع للأكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح وهو دليل على أنه لا اعتبار بتكامل الأجزاء عنده وإنما يعتبر أحد

بضم الأكثر إلى الأقل [illegible]

آخره كما قبله

باب العاشر

[illegible] قيمة الدينار [illegible]

آخره كما قبله لتتميم ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذ العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره عشرا بالضم والمراد هنا ما يدور على اسم العشر في متعلق أخذه فإنه إنما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي وتسمية الشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحربي لا المسلم والذمي [illegible] فيعتبر الكل [illegible] به والعشر [illegible] فلا يتغير

وهو من نصبه الإمام ليأخذ الصدقات من التجار أي من نصبه الإمام على الطريق ليأخذ الصدقات على التجار المارين بأموالهم عليه قالوا وإنما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه أنه لا بد أن يكون قادرا على الحماية لأن الجباية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العاشر أن يكون حرا مسلما غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبدا لعدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لأنه لا يلي على المسلم بالآية والصحيح أن يكون مسلما هاشميا لأن فيها شبهة الزكاة انتهى بلفظه وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على الأعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قيدنا بكونه نصب على الطريق للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله أن مال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللإمام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ للآية خذ من أموالهم صدقة وجعل للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للإمام مطالبتهم لم يكن له وجه ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لأخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق مانعي الزكاة والشيخان السوائم تحتاج إلى الحماية بخلاف الأموال الباطنة إذا لم يخرجها مالكها من المصر لفقد هذا المعنى البدائع وشرط ولاية الأخذ وجود الحماية من الإمام فلا شيء لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة فيراعى شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع مستبضع ونحوه فلا أخذ التبيين أن هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من يأخذ أموال الناس كما تفعله الظلمة اليوم وروي أن عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا العمل فقال له أتستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى أن أقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى الخانية من قسم الجبايات والمؤن بين الناس على السوية يكون مأجورا انتهى

فمن قال لم يتم الحول أو علي دين أو أديت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق إلا في السوائم في دفعه بنفسه أما الأول والثاني فلإنكاره الوجوب وقدمنا أن شرط ولاية الأخذ وجوب الزكاة فكل ما هو مسقط فالحكم كذلك إذا ادعاه والمراد بعدم الحول بعضه على ما في يده وما في بيته لأنه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فإن العاشر لا يلتفت إليه لوجوب الضم في متحد الجنس إلا المانع كما قدمناه وقيد في المعراج الدين بدين العباد وقدمنا أن منه دين الزكاة وأطلق في الدين فشمل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط كما اندفع ما في الخبازية من أن العاشر يسأله عن قدر الدين على الأصح فإن أخبره بما يستغرق النصاب يصدقه وإلا لا يصدقه انتهى لأن المنقص له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف إلى أن المار إذا قال ليس في هذا المال صدقة فإنه يصدق مع يمينه كما في المبسوط وأنكر [illegible] أيضا إذا أخبر التاجر العاشر أن متاعه مروي أو هروي وأنه [illegible] العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه وأخذ منه صدقة على قوله لأنه ليس له ولاية الإضرار به وقد نقل عن عمر أنه قال لعماله لا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث فلأنه ادعى وضع الأمانة موضعها ومراده إذا كان في تلك السنة عاشر آخر وإلا فلا يصدق لظهور كذبه بيقين ومراده أيضا ما إذا أدى بنفسه في المصر إلى الفقير لأن الأداء كان مفوضا إليه فيه وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية لأنه لو ادعى الأداء بنفسه بعد الخروج من المصر لا يقبل وإنما لا يصدق في قوله

وضعه

أدت بنفسها صدقة السوائم إلى الفقراء في المصر لأن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة
ثم قيل الزكاة هو الأول والثاني سياسة وقيل هو الثاني والأول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا في الهداية وفائدة
قوله ينقلب نفلا أنه لو لم يأخذ منه الإمام لعلمه بأدائه إلى الفقير أثاب ذمته تبرأ ديانة وقيد باختلاف الشافعي
كذا في المعراج جامع أي اليسير لو أجاز الإمام إعطاءه لم يكن به بأس لأنه إذا أذن له الإمام في الأخذ أن يعطي
إلى الفقير بنفسه جاز فكذا إذا أجاز بعد الإعطاء انتهى وإنما حلف وإن كانت العبادات يصدق فيها بلا تحليف
لتعلق حق العبد وهو العاشر في الأخذ وهو يدعي عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف رجاء النكول بخلاف
حد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لأنه لا مكذب له فيها
فالدفع قول أبي يوسف أنه الحلف لا لاعبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف إلى أنه لا يشترط إخراج البراءة فيما
ادعى الدفع إلى عاشر آخر تبعا للجامع الصغير لأن الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة فيجب أمرا به
المعراج ثم على قول من يشترط إخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيه البدائع إذا أتى بالبراءة
على خلاف اسم ذلك المصدق فإنه يقبل قوله مع يمينه على ظاهر الرواية لأن البراءة ليست بشرط فكأنه لم يأت
بها والعدم بمنزلة واحدة انتهى وقد يقال إنه دليل كذبه فهو نظير ما ذكروه في الجد الرابع وعلله فإنه لا تسمع
الدعوى وإن جاز تركه إلا أن يقال إنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة المحيط حلف أنه أدى الصدقة
إلى مصدق آخر وظهر كذبه أخذه به وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة انتهى
وفيما صدق المسلم صدق الذمي لأن ما يؤخذ من الذمي يراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف
التبيين لا تكفي حراوة على عمومه فإن ما يؤخذ من الذمي جزية وفي الجزية لا يصدق إذا قال أديتها أنا لأن
فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه وهو مصالح المسلمين انتهى
وقوله ما يؤخذ من الذمي جزية أي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها لا أنه جزية حقيقة حتى لا تسقط جزية
رأسه في تلك السنة نص عليه الإسبيجابي واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم من الجزية
على الصدقة المضاعفة فإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقط الجزية انتهى لا الحربي إلا في أم ولده
أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجواري لأن الأخذ منه بطريق
الحماية لا زكوة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه أو لا تشترط
الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بأن يثبت صدقه ببينة عادلة
من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي
أديت إلى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فإنه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستيعاب جزم به ملا خسرو في شرح الدرر
وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد أنه قال في حق غلام
معه هذا ولدي فإنه يصدق ولا يعشر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تابع
للنسب وقيده في المحيط بأن كان يولد مثله لمثله لأنه لو كان لا يولد مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أبي حنيفة وبعضهم
لأنه إقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره انتهى وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير لا يتحقق
في دار الحرب كذا في المعراج النهاية لو مر بجلود الميتة فإن كانوا يستحلون أخذ منها وإلا فلا انتهى والحاصل
أنه لا يؤخذ إلا من مال وأخذ منا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر بشروطه نصاب وأخذ
منا بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعاته وقد منا أن المأخوذ من المسلم زكوة ومن الذمي صدقة مضاعفة
مصارف الجزية وليست بجزية حقيقية ومن الحربي بطريق الحماية ويصرف مصارف الجزية كما في غاية
ويصح أن يتعلق قوله بشرطه نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذمي وأما في الحربي فظاهر
المختصر أنه إذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهما لا يؤخذ منه شيء

يأخذون منه وهذا عند الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا نأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا إلا في القليل
لم يزل عفوا وهو لا يحتاج إلى الحماية فإن أخذهم منا من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والإسلام فيه أن من عرفنا ما يأخذون
منا أخذ منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم يعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم
فالعشر وإن كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع إلا قدر ما يبلغه إلى مأمنه في الصحيح وإن لم يأخذوا
منا لا نأخذ منهم ليستمروا عليه ولأنا أحق بالمكارم وهو المراد بقوله وأخذهم منا لأنه بطريق المجازاة
كذا في التبيين كافي الحاكم أن العاشر من مال الصبي الحربي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيئا
ولم يثن في حول بلا عود أي بلا عود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال
بخلاف ما إذا عاد ثم خرج ثانيا لأن ما يؤخذ منه بطريق الأمان وقد استفاده في كل مرة المحيط ولو
عاد الحربي ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانيا لم يؤخذ منه لما مضى لأن ما مضى سقط لانقطاع الولاية ولو مر
المسلم والذمي على العاشر ولم يعلم ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهما لأن الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد
وعشر الخمر لا الخنزير أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته من الحربي إلا أنه
يؤخذ العشر بتمامه منهم لأن المأخوذ من عين الخمر لأن المسلم منهي عن اقترابها ورجه الفرق بين الخمر والخنزير
على الظاهر أن القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم والخمر
منها ولأن حق الأخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب
تسييبه بالإسلام فكذا لا يحميه على غيره أو سيأتي في باب المهر بأوضح من هذا التعليل الأول وهو أيضا في الغاية تعرف
قيمة الخمر بقول فاسقين تابا أو ذميين أسلما الكافي يعرف ذلك بالرجوع إلى أهل الذمة انتهى قيد بأنه يمر الذمي
والحربي لأن العاشر لا يأخذ من المسلم إذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسألة في المبسوط والأقطع بأن يمر
الذمي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولوهم بيعها وخذوا العشر أثمانها المعراج مر ذمي بخمر أو خنزير
أي مرورهما بنية التجارة وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه انتهى وجلود الميتة كالخمر فإنه
كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ وما في بيته معطوف على الخنزير أي لا يعشر المال الذي
في بيته لما قدمنا أن شرطه مروره بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى والبضاعة
أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئا لأن الوكيل ليس بنائب عنه في أداء الزكاة المغرب البضاعة قطعة من المال
وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لإنسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل ومال المضاربة
وكسب المأذون أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح
في الكل ولو كان في المضاربة ربح عشر حصة المضارب إن بلغت نصابا بالملك نصيبه من الربح ولو كان مولى
المأذون معه يؤخذ منه لأن المال له إلا إذا كان على العبد دين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده والمنفرد
وثني إن عشر الخوارج أي أخذ منه ثانيا أي من مر على عاشر الخوارج فعشروه لأن التقصير من جهته

هو المعدن أو الكنز لأن كلا منهما مركوز في الأرض وإن اختلف الراكز وشيء راكز ثابت كذا في المغرب فظاهره
أنه حقيقة فيهما مشترك معنوي وليس خاصا بالدفين ولو دار الأمر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا إذ لا شك
في صحة إطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبدائع من أن الركاز حقيقة في المعدن
لأنه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز بالمجاورة المغرب عدن بالمكان أقام ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى
في الأرض من الذهب والفضة لأن الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لإثبات الله تعالى فيه جوهرهما وإثباته
في الأرض حتى عدن فيها أي ثبت انتهى خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر لقوله عليه
السلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطلق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته أيدينا غلبة

فكان غنيمة والغنيمة الخمس الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية
في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل
جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفر وقيد به احترازا عن المايعات كالقار والنفط والملح والجامد
الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروزج والزمرد فلا شيء فيها واطلق في الواجد فشمل
الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذكر والانثى كذا في المحيط واما الحربي والمستامن اذا عمل
بغير اذن الامام لم يكن له شيء لانه لا حق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل
رجلان في طلب الركاز واصابه احدهما يكون للواجد لانه عليه الصلاة والسلام جعل اربعة اخماسه للواجد
واذا استاجر العمال للعمل في المعدن فالمصاب للمستاجر لانهم يعملون له وعن ابي يوسف لو وجد ركازا فباعه بعوض فالخمس
على الذي في يده الركاز ويرجع على البايع بخمس الثمن كذا في المحيط المبسوط ومن اصاب ركازا وسعه ان يتصدق
بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك امضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد اوصله الى مستحقه وهو
في اصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة انتهى البدايع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين
والمولودين الفقراء كما في الغنايم ويجوز للواجد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا يغنيه الاربعة الاخماس
بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فلا يجوز له تناول الخمس انتهى وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواجد
وجواز صرفه لنفسه ولا ينافي ما سيجيء انه لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لانا نقول ان المنفي عام فيما وله كذا في المعراج
وقيد بكونه في ارض خراج او عشر ليخرج الدار فانه لا شيء فيها لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة
اذ تقتضي انه لا شيء في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك للقيد الاحتراس للتنصيص على
ان الوظيفة المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير المغرب خمس القوم اذا اخذ خمس اموالهم
من باب طلب انتهى واستشهد له في ضياء الحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي ربعت في الجاهلية وخمست في الاسلام
والخمس بضمتين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسه انتهى فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم
لانه متعد لمجازينا المفعول منه وبه اندفع قول من قرا بتشديد الميم ظنا منه ان المخفف لازم كما علمت ان
المخفف متعد وانه من باب طلب لا داره وارضه اي لا خمس في معدن وجده في داره وارضه فانهم اتفقوا على
ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجده هو او غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون
من اجزائها واختلفوا في وجوب الخمس فقال ابو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمنزل والحانوت مسلما كان
المالك او ذميا كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المص انها كالدار وقالا يجب الخمس لاطلاق الدليل
وله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في ساير الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف
الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار
ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة
حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكرارا من الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض البدايع
عند الله اذا وجده في دار الاسلام فاما اذا وجده في دار الحرب فان وجده في ارض غير مملوكة فهو له ولا
خمس فيها كما في الكنز ورد على كون المعدن من اجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز واجاب في المعراج
من اجزائها وليس من جنسها كالخشب وكنز بالرفع عطف على معدن اي وخمس كنز وهو دفين الجاهلية
فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيرا كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس
اتفاقا لعموم الحديث وفي الركاز الخمس كما قدمناه وباقيه للمختط له اي الاخماس الاربعة للذي ملكه
الامام البقعة اول الفتح وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض او لورثته كذا في البدايع وقيل
يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا ظاهر عندهم

وقال

وقال ابو يوسف ان الباقي للواجد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المختط له سبقت اليه
وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم باع الصيد لم
يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدع مالك
الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقا كذا في المعراج واطلق في الكنز فشمل النقد وغيره من السلاح والالات
واثاث المنزل والفصوص والقماش لانها كانت ملكا للكفار فحوتها ايدينا قهرا فصارت غنيمة وقيدنا بدفين
الجاهلية لانه لو كان نقشهم صنما او اسم ملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة
الشهادة او نقش اخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم
فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد واشار بقوله للمختط له الى
انه لو وجده في ارض غير مملوكة كالجبال والمفازة فهو كالمعدن يجب فيه خمسه وباقيه للواجد مطلقا حرا كان او عبدا
كما ذكرناه المغرب الخطة المكان المختط لبناء دار وغير ذلك من العمارات المعراج وانما قالوا للمختط له
لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي خط لكل واحد من الغانمين وجعل تلك الناحية له وزيبق اي
خمس زيبق عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف لا شيء فيه فانه ماء ينبع من الارض كالقير ولهما انه ينطبع مع غيره فانه
حجر يطبخ فيسيل منه الزيبق فاشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعدها الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان
لانه دسم يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج فتح القدير انه بالياء وبعضهم يكسر الموحدة
بعد الهمزة وهو الزيبق الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبرة لا ركاز دار حرب اي لا خمس ركاز
في دار الحرب لانه ليس بغنيمة اذ هو ليس على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه اطلق في الركاز فشمل
الكنز والمعدن والقدوري وضع المسألة في الكنز ليبين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكنز فانه
[illegible] السلام اوجب الخمس فيه كما في المعراج واطلق في دار الحرب فشمل ما اذا وجده في ارض غير مملوكة او
في مملوكة لهم لكن ان كان غير مملوكة فالكل له سواء دخل بامان او لا لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح
وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بامان رده الى صاحبها تحرزا عن الغدر فان لم يرده اليه
ملكه ملكا خبيثا فسبيله التصدق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري
شراء فاسدا [illegible] الفساد يرتفع ببيعه وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المص
ما اذا دخل جماعة ذو منعة دار الحرب وظفروا بشيء من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذ على
طريق القهر والغلبة وفيروزج ولؤلؤ وعنبر اي لا خمس في هذه الاشياء اما الاول فلانه حجر مضيء يوجد
في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامد لا ينطبع اطلقه وهو
مقيد بما اذا اخذه من معدنه اما اذا وجده كنزا وهو دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكنز الا المالية لكونه
غنيمة واما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنزا في قعر البحر عندهما وقال
ابو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما حوته يد الملوك ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه قهر احد فانعدمت اليد
وهي شرط لوجوبه فالحاصل ان الكنز لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيف ما كان سواء كان من جنس الارض او لا
بعد ان كان مالا متقوما واما المعدن فثلاثة انواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف
فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر وقيل خثي دابة في البحر والله سبحانه وتعالى اعلم

وهو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وقدر المفروض
وزمنه وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه اما الاول فثابت بالكتاب قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده على
قول عامة اهل التاويل هو العشر او نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه

نصف العشر بالاجماع واما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور او التراخي واما سببها فالارض النامية بالخارج
حقيقة بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية حقيقة او تقديرا بالتمكن فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون
العشر ولو اصاب الزرع افة لم يجب وقدمنا حكم تعجيل العشر وانه على ثلاثة اوجه في مسئلة تعجيل الزكاة واما
شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتدا هذا الحق فلا
يبتدا الا على مسلم بلا خلاف واما بقاؤه فيتحول الى الكافر فسياتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو عام في كل
عبادة اتفاقا واما العقل والبلوغ فليسا من شرايط الوجوب حتى يجب العشر في ارض الصبي والمجنون لان فيه
معنى المؤنة ولهذا جاز للامام ان ياخذه جبرا ويسقط عن صاحب الارض الا انه لا ثواب له الا اذا ادى
اختيارا وكذا الورثة من عليه العشر والطعام قائم يوخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليست بشرط
للوجوب لوجوبه في الاراضي الموقوفة ويجب في ارض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستاجر
كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قولهما فالعشر عليهما بالحصة وعلى قوله
على رب الارض لكن يجب في حصته المزارع فيكون دينا في ذمته وفي الارض المغصوبة على الغاصب ان لم ينقصها
الزراعة وان نقصها فعلى رب الارض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت الارض خراجية فخراجها على رب الارض
في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب فان لم ينقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصها فعلى رب الارض
كذا في البدايع وغيره الخلاصة والظهيرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحدا ولا بينة
للمالك وزرعها الغاصب اما اذا كان مقرا او للمالك بينة عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض
واما شرايط المحلية فان تكون عشرية فلا عشر في الخارج من ارض الخراج لانهما لا يجتمعان وسياتي بيان العشرية
ووجود الخارج وان تكون الخارج منها مما يقصد بزراعته نماء الارض فلا عشر في الحطب ونحوه وسياتي بيانه قدره
واما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمرة عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف وقت الادراك وعند محمد التنقية
والجذاذ واما ركنه فالتمليك كالزكاة وشرايط الاداء فقدمناه في الزكاة واما ما يسقطه فهلاك الخارج من
غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادى عشره وان استهلكه
المالك ضمن عشره وصار دينا في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك عن غير وصية اذا كان قد استهلكه
كذا في البدايع مختصرا يجب في عسل ارض العشر وفيما سقي سيحا وسقي السما بلا شرط نصاب وبقا الا
الحطب والقصب والحشيش اي يجب العشر فيما ذكر اما في العسل فللحديث في العسل العشر ولان النحل
يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها
واطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقدره ابو يوسف نصابه بخمسة افراق كل فرق ستة
وثلاثون رطلا قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في ارض الخراج فلا شي فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر فيه
لكونه بمنزلة الثمر ولا شي في ثمار ارض الخراج لامتناع العشر والخراج في ارض واحدة المعراج وقول محمد
لا شي فيه اي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستثمار انتهى المبسوط ان صاحب الارض
يملك العسل الذي في ارضه وان لم يتخذها لذلك حتى له ان ياخذه ممن اخذه من ارضه بخلاف الطير اذا فرخ
في ارض رجل جاء رجل واخذه فهو للاخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليتركه فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الارض
محرز الفرخ بملكه انتهى ولو وجد العسل في المفازة او الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال
ابو يوسف لا شي فيه لان الارض ليست مملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النما وقد حصل وعلى هذا الخلاف
ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر للاحتراز عن ارض الخراج فقط فلو قال
يجب في عسل ارض غير الخراج لكان اولى واما وجوبه فيما سقي بالمطر او بالسيح كالنيل فمتفق عليه للادلة
السابقة واما قوله بلا شرط نصاب وبقا فمذهب الامام وشرطاهما فصار الخلاف في موضعين في الاول قوله

الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق رواه مسلم وله اطلاق الاية مما اخرجنا لكم من
الارض والحديث فيما سقت السما العشر من غير فصل ورويا ان المنفي زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون
بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما او تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه احوط ولهما في الثاني الحديث
ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة لانه لا يقصد بها استغلال
الارض فالباقي لو اشتغل بها ارضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد به استغلال الارض لا يجب فيه العشر مثل
السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبزر البطيخ والقثا لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا لا عشر
فيما هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانه بمنزلة جزء الارض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ
والقطران لانه لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفر والكتان وبزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا
فيما لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر ابو يوسف قيمته ادنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة اعداد من
اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة احمال كل حمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة امنان ولو كان الخارج
نوعين يضم احدهما الى الاخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين لم يكمل من خمسة اوسق فانه
لا يضم ونصاب القصب السكر على قول ابي يوسف ان يبلغ قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وعند محمد
نصاب السكر خمسة امنا فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة امنا سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي
ان يكون نصاب القصب عنده خمسة اطنان عرف ديارنا وضعفه في مسقي غرب ودالية اي يجب
نصف العشر فيما سقي بالة الحديث والغرب دلو عظيم والدالية دولاب تديره البقر وان سقي بعض السنة بالة
والبعض بغيرها فالمعتبر اكثرها كما مر في السائمة والعلوفة وان استويا يجب نصف العشر نظرا للفقراء كما في السائمة
وذكر في الغاية وجوب ثلاثة ارباع العشر ولا ترفع المؤن اي لا يحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكري
الانهار واجرة الحافظ ونحو ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
معنى لرفعها اطلقه فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجت الارض عشرا او نصفا
الا ان ما تكلفه يأخذه بلا عشر او نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه بعض الناس وضعفه
في ارض عشرية لتغلبي وان اسلم او ابتاعها منه مسلم او ذمي اي يجب عشران في الارض الخ وفيه ثلاث مسايل الاولى
الارض العشرية اذا اشتراها تغلبي فالمذهب تضعيفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا اسلم التغلبي فالتضعيف باق
عليه لان التضعيف صار وظيفة الارض فبقي بعد الاسلام كالخراج الثالثة اذا اشتراها مسلم او ذمي وكذلك لانها
انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم محل للخراج عليه وابو يوسف محال لا ابتداء ورد الواجب ابو يوسف في المسلم
الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف وخراج ان اشتري ذمي ارضا عشرية من مسلم اي يجب الخراج
لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها والرجوع الى التضعيف لان الكلام في غير التغلبي بخلاف الخراج لانه عقوبة
والسلام لا ينافيها كالرق وبه اندفع قول ابي يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقا العشر وحاصل ما ذكره المصنف
ان الارض اما عشرية او خراجية او تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم اذا اشترى العشرية والخراجية
بقيت على حالها والتضعيفية فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ترجع الى عشر واحد واذا اشترى التغلبي
الخراجية بقيت خراجية او التضعيفية فهي تضعيفية او العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندنا خلافا لمحمد واذا اشترى
ذمي غير تغلبي خراجية بقيت على حالها او عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر
لوجوب الخراج وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض وعشر
ان اخذها منه مسلم بالشفعة او رد على البايع للفساد اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه اشتراها
من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم وهو البايع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق
الرد واشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسخا كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار العيب ان

كان بعضها واما بغير فعلها فهي خراجية على حالها كالاقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق ثالث فصار
شرا من الذمي فينتقل الى المسلم بوظيفتها واستفيد من وضع المسئلة ان الذمي اذا ردها بعيب قديم لا يكون
وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لانه يرتفع بالفسخ بالقضا فلا يمنع الرد   وان جعل مسلم داره بستانا فمؤنته
تدور مع مائه يعني فان سقاه بما العشر فهو عشري وان سقاه بما الخراج فهو خراجي وان سقاه مرة بما العشر
ومرة بما الخراج فعليه العشر لانه احق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان واستشكل العتابي وجوب
الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال
لانه احق بالعشر من الخراج وهو الاظهر انتهى وجوابه انه الممنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبرا اما باختياره
فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بما الخراج وهو كما اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام وسقاها بما الخراج فانه
يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها حايط وفيها اشجار متفرقة كذا في المعراج قيد بجعلها بستانا لانه لو لم
يجعلها بستانا وفيها نخل تغل اكرار الاشيء فيها واما الذمي فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا العشر الا وهو المراد
بقوله لانه اعلاه الا العشر   ودارة حر لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه
اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالمجوسي ليفيد النفي في غيره من اهل الكتاب بالدلالة لان
المجوسي ابعد عن الاسلام لحرمة مناكحته وذبائحه   كعين قير ونفط في ارض عشر ولو في ارض خراج
يجب الخراج لانه ليس بماء الارض وانما هو عين فوارة كعين الما فلا عشر ولا خراج ان لم يكن حريم موضع
القير والنفط من ارض فارغة صالحة للزراعة واما اذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شي ان كان
في ارض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لا بد من حقيقة الخارج واما ان كان في ارض خراج
وجب الخراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد جعل وهو المراد به في المختصر والقير هو الزفت
ويقال القار والنفط بالفتح والكسر وهو افصح دهن يعلو الما   معراج الدراية والاصح موضع القير اذا
ابن سماعة عن محمد لان موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لان موضع القير الارض تمسح
معه تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كالارض في بعضها حوانيت ساحة فانه تمسح مع الارض ومواضع الخراج
فيها الكوني تابعة لا تصلح للزراعة انتهى وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم
يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية قال ارض العشر ارض العرب كلها قال محمد هي من العذيب
الى مكة وعدن ابين الى اقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطايف
والبرية ومنها الارض التي اسلم اهلها طوعا او فتحت قهرا وقسمت بين الغانمين واما الارض الخراجية فما فتحت
قهرا وتركت في يد اربابها وارض نصارى بني تغلب والموات التي احياها ذمي مطلقا او مسلم وسقاها بما
الخراج واما الخراج فهو ما الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما دخل تحت الايدي وما العيون والقنوات
المستنبطة من مال بيت المال وما العشر هو ما السما والابار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي
كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد احد عليها وعن ابي يوسف انها خراجية لامكان اثبات
اليد عليها بسد السفن بعضها الى بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدايع وغيره

يحوي اللغة العد قال تعالى ولم تجدوا منها مصرفا كذا في ضيا الحلوم ولم يقيده في الكتاب بمصرف الزكوة ليتناول
الزكاة والعشر وخمس المعادن لما قدمه من انه يصرف اليه في الثلاثة وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنائم
كما صرح به الاسبيجابي وغيره وقد ذكر الاصناف سبعة وسكت عن المولفة قلوبهم للانشارة الى سقوطهم
للاجماع الصحابي وهو من قبيل انتها الحكم لانتها علته الغائية التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز
وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاداء ... ...

وتعقبه في فتح القدير بان هذا انما يتم لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلثة اقسام
قسم كان الاعطا لهم لتاليفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف فكان يتالفهم
ليثبتوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان الناسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند
فان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على ان الاية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى
وقل الحق من ربكم فمن شا فليؤمن ومن شا فليكفر   هو الفقير والمسكين وهو اشد حاجة من الفقير
اي المصرف الفقير والمسكين والمسكين ادنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له ادنى شي
والمسكين من لا شي له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى ان
يفسر الفقير بمن له ما دون النصاب كما في النقاية اخذا من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك ما دون النصاب
او قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة والخلاف في انهما صنفان هو الصحيح لان العطف في الاية يقتضي
المغايرة وانما اختلفوا في انهما صنفان او صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال ابو حنيفة
بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وابو يوسف بالثاني فلو اوصى بثلث ماله لفلان وللفقرا والمساكين فعلى الصحيح
لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى الا يوجد في الوصية
وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز
للغني ايضا وقد يكون للموصي اغراض كثيرة فلا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نصه كلا منهم تجوز على ظاهر لفظه من غير
اعتبار المعنى كذا في البدايع ولهذا لو اوصى بثلث ماله للاصناف السبعة يصرف الى صنف واحد لا يجوز وقيل
يجوز كذا في المحيط   الخانية والذي له دين مؤجل على انسان اذا احتاج الى النفقة يجوز له ان ياخذ من الزكاة
قدر كفايته الى حلول الاجل وان كان الدين غير مؤجل فان كان من عليه الدين معسرا يجوز له اخذ الزكاة في اصح
الاقاويل لانه بمنزلة ابن السبيل وان كان المديون موسرا معترفا لا يحل له اخذ الزكاة وكذا اذا كان جاحدا
وله بينة عليه عادلة وان لم تكن بينة عادلة لا يحل له اخذ الزكاة ما لم يرفع الامر الى القاضي فيحلفه فاذا حلف
بعد ذلك يحل له اخذ الزكاة انتهى والمراد من الدين ما يبلغ نصابا   فتح القدير ولو دفع الى فقيرة
لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت اعطاها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطي لو طلبت
جاز انتهى وهو مقيد لعموم ما في الخانية والمراد من المهر ما تعورف تعجيله لان ما تعورف تاجيله فهو دين مؤجل
لا يمنع اخذ الزكاة ويكون في الاول اعطاؤه بمنزلة اعساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بان رفع الزوج للقاضي
مما لا ينبغي للمراة بخلاف غيره لكن في البزازية وان كان موسرا والمعجل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتي
للاحتياط وعند الامام يجوز مطلقا وسياتي بيان التفضيل النصاب الثلاثة اخر الباب ان شا الله تعالى
والعامل   تقدم تفسيره في باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي ايضا وقدمنا الفرق
بينهما فيعطى ما يكفيه واعوانه بالوسط مدة ذهابهم وايابهم ما دام المال باقيا الا اذا استغرقت كفايته
الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف قيد بالوسط لانه لا يجوز له ان يتبع شهوته
في الماكل والمشرب والملبس لانه حرام لكونه اسرافا محضا وعلى الامام ان يبعث من يرضى بالوسط من
غير اسراف ولا تقتير كذا في غاية البيان   البزازية المصدق اذا اخذ عمالته قبل الوجوب او القاضي
استوفى رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال ان لا يعيش الى المدة انتهى وقيد بقيا المال لانه
لو اخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شي كذا في الاختيار عن الزيادات
وما ياخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة للهاشمي لشرفه كما سياتي وانما حلت للغني مع حرمة الصدقة عليه لانه
فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل كذا في البدايع
والتحقيق ان فيه شبهين شبه الاجرة وشبه الصدقة ففي الاول حل للغني والعطى لو هلك المال او اداها صاحب

المال الى الامام والثاني لا يحل للهاشمي ويسقط الواجب عن ارباب الاموال لو هلك المال في يده لان يده كيد الامام
وهو نايب عن الفقرا ولا تكون مقدرة النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجري له منها رزق
فانه لا ينبغي له ان ياخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا باس بذلك انتهى وهو يفيد صحة توليته وان
اخذه منها مكروه لا حرام ومن احكام العامل ما ذكره في البزازية ان العامل اذا ترك الخراج على المزارع
بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا لا السلطان اذا ترك الخراج له والمكاتب اي يعان المكاتب
في فك رقبته وهو المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو المنقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري
واطلقه فشمل ما اذا كان مولاه فقيرا او غنيا لكن ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له او الذي في بعض النقاية
انه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام الى في للدلالة على ان الاستحقاق للجهة لا للرقاب
وقيل للايذان بانهم احق بها انتهى وقال الطيبي في حاشية الكشاف انما عدل عن اللام الى في في الاربعة
الاخيرة لان الاربعة الاول ملاك لما عسى ان يدفع اليهم والاربعة الاخيرة لا يملكون ما يدفع اليهم
وانما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لان التعدية بفي مقدرا بالصرف فمال الرقاب يملكه السادة
والمكاتبون لا يحصل ايديهم شي والغارمون يصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل الله وابن
السبيل مندرج في سبيل الله وافرد بالذكر تنبيها على خصوصيته وهو مجرد عن الحرفين جميعا اي اللام
وفي عطفه على اللام التي في الرقاب انتهى فقد صرح بان الاربعة الاخيرة لا يملكون شيئا ويستفاد منه
انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي اخذوا لاجلها البدايع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب
لان الدفع اليهم تمليك وهو ظاهر في ان الملك يقع للمكاتب فمقتضى الاربعة بالطريق الاولى لكن بقي
عليهم عدم الصرف الى غير الجهة المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع
للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة في حقهم انتهى شرح المجمع وان عجز المكاتب يحل لمولاه وان
كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله والمديون اطلقه
كالقدوري وقيده في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم في الاية وهو في اللغة من عليه
دين ولا يجد قضا كما ذكره القتبي وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن
السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين اولى من الدفع الى
الفقير ومنقطع الغزاة هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختيار منه لقول ابي يوسف وعند
محمد منقطع الحاج وقيل طلبة العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدايع بجميع القرب فيدخل فيه
كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اليها ولا يخفى ان قيد الفقر لا بد منه على الوجوه كلها
فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والاوقاف كما تقدم نظيره في الفقرا والمساكين
وابن السبيل هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل
وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويومر بالادا اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه
الصدقة في الحال لحاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة او الحاج ان لم يكن في وطنه مال فهو
فقير والا فهو ابن سبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا انه زاد عليه بالانقطاع
في عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية الظهيرية الاستقراض
لابن السبيل خير من قبول الصدقة فتح القدير والحاصل انه ياخذ اكثر من حاجته والحق به كل من هو
غايب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه المحيط وان كان له دين على الناس لا يقدر على اخذه ولا يجد شيئا
يحل له اخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل انتهى وهو اولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا بحث
الفقير مفصلا فمن راجعه فتدفع اي كلهم او الى صنف لان المراد بالاية بيان الاصناف التي يجوز

الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم ومن
السنة انه عليه السلام اتاه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المولفة قلوبهم ثم اتاه مال اخر
فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان
الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا لو حلف لا يتزوج النسا ولا يشتري العبيد يحنث بالواحد فالمعنى في الاية
ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل
فقير ولا يرد ما لو حلف على ما في يدي من الدراهم والشي في يده فانه يلزمه الثلثة ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور
يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس فالحاصل ان حمل
الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا
ينصف الموصى به لزيد والفقرا لا الوصية لزيد وفقير لا الى ذمي اي لا تدفع الى ذمي لحديث معاذ
خذها من اغنيايهم وردها في فقرايهم لا لان التنصيص على الشي ينفي الحكم عما عداه بل للامر بردها الى فقرا
المسلمين فالصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان
خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير الحربي بالاية واصوله وفروعه بالاجماع فيخص
الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول وصح غيرها اي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان او تطوعا
كصدقة الفطر والكفارات والنذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الاية وخصت
الزكاة بحديث معاذ وفيه خلاف ابي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه الزكاة كما قدمناه فلا يدفع
الى ذمي والصرف في الكل الى فقرا المسلمين احب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت او واجبة
او تطوعا لا تجوز للحربي اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واطلقه
فشمل المستامن وقد صرح به في النهاية وبنا مسجد وتكفين ميت وقضا دينه وشرا قن يعتق بالجر
بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت لانعدام التمليك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن غير تمليك المتبرع
حتى لو افترس الميت سبع كان الكفن للمتبرع لا للورثة والميت وقضا دين الغير لا يقتضي التمليك من ذلك
الغير الحي فالميت اولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الداين والمديون على عدمه رجع المتبرع على
الداين لا على المديون والاعتاق اسقاط لا تمليك قيد بقضا دين الميت لانه لو قضى دين الحي ان قضاه بغير
امره يكون متبرعا ولا يجزيه عن الزكاة وان قضاه بامره جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية
البيان وقيده في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع المتبرع بقضا الدين عند
التصادق على الدين مخصوص بما اذا كان بغير امر المديون اما اذا كان بامره فانه تمليك منه فلا رجوع عند
التصادق بانه لا دين على المديون وانما يرجع على المديون وهو يرجع بما دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان
لا رجوع له كما حققه المحقق في فتح القدير والحيلة في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته
على فقير ثم يامره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه
القرب كذا في المحيط واشار المص الى انه لو اطعم يتيما بنية الزكاة لا يجزيه لعدم التمليك الا اذا دفع له الطعام
كالكسوة اذا كان يعقل القبض والا فلا ولو دفع الصغير الى وليه كذا في الخانية والمراد بالطعام ان لا يرد به
ولا رجوع عنده واصله وان علا وفرعه وان سفل بالجر اي لا يجوز الدفع الى ابيه وجده وان علا ولا الى
ولده وولد ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمناه في تعريف الزكاة كاحد الزوجين
بان الواجب عليه الاخراج عن ملكه رقبة ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الاخراج عن ملكه منفعة
وان وجد رقبة وفي عبده وجد الاخراج منفعة لا رقبة كذا في المستصفى وفيه اشارة الى ان هذا الحد لا يخص
زكاة بل لكل صدقة واجبة لا يجوز دفعها لهم وذكر في موضع اخر معزيا الى ابي حفص الكبير انه لا تقبل صدقة الرجل

وقرابته محاويج فيسد حاجتهم كالكفارات وصدقة الفطر والنذور وقيد بالصلة وقد علم ان من سواهم من القرابة
يجوز الدفع لهم وهم اولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات
الفقراء وبهذا قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالاقارب ثم الموالي ثم الجيران وفي المحيط دفع
زكاته في مرض موته الى اخته ثم مات وهي وارثته وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يجوز كمن اوصى بالحج ليس للوصي ان
يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هنا ثم رقم بانه يجوز لكن للورثة الرد باعتبار انه وصية انتهى والذي
يظهر ترجيح الاول المحيط ولو دفع الى اخته ولها مهر على زوجها الموسر يبلغ نصابا يجوز عند ابي حنيفة والحل
عند محمد وبه يفتى احتياطا ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من الاقارب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة واطلق
في فرعه فشمل ثابت النسب منه وغيره اذا كان مخلوقا من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى من ولده
الذي نفاه وخرج ولد المنعي اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فانه على قول ابي حنيفة المرجوع
عنه الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم ويجوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية لعدم
الفرعية ظاهرا وعلى هذا ينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود الفرعية حقيقة وان لم
تثبت النسب منه لكن المنقول في الفتاوى الولوالجية انه يجوز للثاني الدفع اليهم ويجوز شهادتهم له على قول
الامام ورواية رجوعه وعليه الفتوى وعليه فالمدرك الدفع اليهم دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع
المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى الاصول والفروع واحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس
لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس لا تغنيه فاولى ان يجوز لغيره لانه بعد في نفسه كذا ذكر الاسبيجابي وقيد
بالصدقة الواجبة لان صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع وزوجته
وزوجها اي لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عن المملك من كل وجه وفي
دفعها له خلافهما لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود وقد
سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية اطلق الزوجة فشمل الزوجة من وجه فلا
يجوز الدفع الى معتدته من باين ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة احد الزوجين لصاحبه تعتبر
الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية وقت الموت وفي الاقرار الكائن في مرض الموت يعتبر
لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين حتى لو سرق من امرأته ثم ابانها او من اجنبية ثم تزوجها ثم اجنبيا
لم يقطع كذا في النهاية فتاوى قاضي خان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها لوقت الحكم وسياتي ان شاء الله
الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وامره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير او الصغير او امرأته وهم
محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو ان صاحب المال قال له ضعه حيث شئت له ان يمسك لنفسه انتهى
وعبده ومكاتبه ومدبره وام ولده ومعتق البعض اي لا يجوز الدفع اليهم لعدم التمليك اصلا في غير المكاتب
ولعدم تمامه فيه لان له حقا في كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز كما لو تزوجها بامة نفسه ومعتق
البعض كالمكاتب وان كان معتق البعض كغيره فقد تقدم ان الدفع لمكاتب الغير جائز فالمراد بالرقاب فلا يرد
عليه لكنا وهذا اذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فاعتق احدهما حصته وهو معسر واختار
الساكت الاستسعاء فللمعتق الدفع لانه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لانه مكاتبه وهذا اذا كان الشريك
اجنبيا فان كان ولده فلا لان الدفع لمكاتب الولد غير جائز فلا يدفع الابن وان كان المعتق موسرا واختار الساكت
تضمينه فللساكت الدفع للعبد لانه اجنبي عنه وليس للمعتق الدفع اذا اختار استسعاءه لانه مكاتبه لا انه
بالضمان مخير بين اعتاق الباقي او الاستسعاء وغني يملك نصابا اي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ
المشهور خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم اطلقه فشمل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن
الحوائج الاصلية الموجب لكل واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارغ عما ذكر الموجب لثلاثة صدقة

الفطر

الفطر والاضحية ونفقة الاقارب فان كلا منهما يحرم اخذ الزكاة والثالث عليه الغني بقوت يومه فانه لم يملك نصابا
وتسمية الشارحين له غنيا وجعلهم الغني ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي تجب
فيه الزكاة اذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الابل اذ ليس قوت اليوم بقدر الكفاية منها الحلوم نصاب التي
اصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو مقتضى اطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم اصل
تحريم السؤال وقيد النصاب بكونه فارغا عن الحوائج الاصلية لانه لو كان مستغرقا بها حلت له فتحل لمن يملك كتبا
تساوي نصابا وهو من اهلها للحاجة الا ان زادت على قدر حاجته او كان جاهلا والفقيه غني بكتبه ولو كان محتاجا
اليها لفقه دينه فتحل بيعها كما في القنية من باب الحبس القضا وتحل لمن له دور وحوانيت تساوي نصابا وهو
محتاج لغلتها لنفقته ونفقة عياله على خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة يساوي نصابا لعياله على ما هو الظاهر
خلافه فيما الدين فانه يجب عليه بيع ما زاد على قوت يومه كما في القنية من الحبس وتحل لمن له نصاب وعليه دين
مستغرق او منقص للنصاب وتحل لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج اليها في الصيف وللمزارع اذا كان له ثوران
لا ان زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوي نصابا والفاضل عن سكناه يبلغ نصابا وقيد بملك النصاب لان
من ملك ما دونه تحل له اخذها اذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكتسبا قيد بانه لو كان له تسعة عشر
دينارا تساوي ثلاثمائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال
هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوي ثلاثمائة درهم هل يسعه ان ياخذ قال نعم ولا يجب
عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لان النفل يجوز للغني كما للهاشمي واما بقية الصدقات المفروضة والواجبة
كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني
واخرج النفل منها لان الصدقة على الغني هبة كذا في البدائع واما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الغني ان سماهم
الواقف والا فلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع ايضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
لقوم فكانهم اعطى من يجمعها للفقير فاجتمع عند الاخذ اكثر من مائتين فان كان جمعه له بامره قالوا كل من دفع
قبل ان يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا ان يكون الفقير مديونا فيعتبر
هذا التفصيل في ما تبقى بعد دينه فان كان بغير امره جاز الكل مطلقا لانه في الاول وقع وكيلا عن
الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني ان
يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها له لما علم ان تبدل الملك كتبدل العين فلو اباحها
له ولم يملكه منه ذكر ابو المعين النسفي انه لا يحل تناوله للغني وقال الجوهري يحل كذا في الفوائد
التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت لا فيه لما قال عليه السلام في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا
هدية كما لا يخفى الا ان يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي
كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخلت تحت النصاب النامي المذكور اولا الخمس من الابل
السائمة فان من ملكها او نصابا من السوائم من اي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كانت تساوي مائتي
درهم او لا وقد صرح به في شراح الهداية عند قوله من اي مال كان معراج الدراية قوله ويجوز دفعها الى من
يملك اقل من ذلك ولكنه لا يطيب للاخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغني فقيرا انتهى وفيه
نظر لان المصرح به في غاية البيان وغيرها انه يجوز اخذها لمن يملك اقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم
الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدائع وعبده وطفله اي لا يجوز دفع الزكاة ومما الحق
عبد الغني وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فافاد ان المراد بالعبد
غير المديون المستغرق لما في يده وبرقبته اما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة عند
الامام كما عرف خلافا لهما واطلق العبد فشمل القن والمدبر وام الولد والذي يسعى في عيال مولاه ولم يجد

شيا او كان مولاه صغيرا خلافا لما روي عن ابي يوسف في الظهيرية واختاره في الذخيرة لانه لا ينتفع ونفع الملك لمولاه
بهذا العارض وقيد بكاتبه لانه عند غيبته مولاه الغني وعند عدم قدرته على الكسب لا يخرج عن حال ابن السبيل
كذا في فتح القدير وقيد بقال ان المطلق انما يقع للمولى وهو ليس بمصرف وانما ابن السبيل فمصرف فالاولى
الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغني جايز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه
يعد غنيا بغنا ابيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد الغنية جايز اذ لا يعد غنيا بغنا امه وقد صرح به في القنية
ولو لم يكن اب واطلق الطفل فشمل الذكر والانثى ومن هو في عيال الاب على الصحيح لوجود العلة وقيد
بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيرا جايز مطلقا وقيد بعبده وطفله لان الدفع الى الغني وزوجته
جايز سوا فرض لها نفقة او لا يعني سوا كان في عيال الاب او لا وبني هاشم وموالبهم اي لا يجوز الدفع
لهم لحديث البخاري نحن اهل بيت لا تحل لنا الصدقة ولحديث ابي داود ومولى القوم من انفسهم وانا لا تحل
لنا الصدقة اطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصرا للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصرا له منهم
كولد ابي لهب فيدخل من اسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص
بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيده المصنف في الكافي تبعا لما في الهداية وشرحها بال
علي وعباس وجعفر وعقيل وحارث بن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير
وصرحا باخراج ابي لهب واولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم
ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وابو لهب كان حريصا على اذى النبي
صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثا لا قرابة بيني وبين ابي
لهب ونص في البدايع على ان الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقييد لان
الامام الكرخي ممن هو اعلم بمذهب اصحابنا وقيد ببني هاشم لان بني المطلب تحل لهم الصدقة وان ساووا بني
هاشم وان استووا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد
الله بن عبد المطلب بن هاشم ابن عبد مناف ولعبد مناف اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد
شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل
اخوان لعلي بن ابي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب اربعة من الاولاد وله طالب فمات
ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وامهم فاطمة بنت اسد ابن
هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وحمزة النسب وقال المصنف في الكافي وكذا في الواجبات كالزكاة
والنذر والعشر والكفارة اما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المودي في الواجب يطهر نفسه باسقاط
الفرض فيتدنس المودي كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المودي كمن تبرد بالماء انتهى
وانما لم يلحق صدقة التطوع بالوضوء على الوضوء فيتدنس المودي لان الاصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء
للنص الوارد الوضوء على الوضوء نور على نور فاذا ازداد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية
مختصرا وفيها عن العتابي ان النفل جايز لهم بالاجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط
مقتصرا عليه وعزاه الى النوادر ومشى عليه الاقطع في شرح القدوري واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره
شارح المجمع فكان هو المذهب واثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقوى
المحقق في فتح القدير جهة الدليل لاطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وبعكسه
في المحيط وشرح الطحاوي وغيره ان الحل مقيد بما اذا سماهم اما اذا لم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده
في فتح القدير بان صدقة الوقف كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط
وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غايته الامر انه وجوب اتباع شرط الواقف
على

فنظر اذا لم يعافيه قد يكون واجبا وهنا اذا كان منذورا كما اذا قال ان قدم زيد فعلي ان انفق هذه
... في كتاب الوقف بذلك واورده بسواك كيف يلتزم النذر به وليس من جنسه واجب
... الامام ان ينفق مسجدا من بيت المال للمعلمين وان كتب في بيت المال شي فعلى
... الظهيرية من كتاب الزكاة من باب النذر رجل سقط منه شي فقال ان وجدته فلله علي
... على ابنا السبيل فوجده كان عليه الوفا به ... وقف ارضا على من يجوز صرف الزكاة اليه
جاز انتهى واطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص ... الاشارة الى
عن الامام انه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل
... الغنايم ... اي مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض ...
... الهاشمي يجوز له ان يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بموالي
... يجوز الدفع اليه لان الغني انما لا يحل له الغني مانع والاسم مانع في حق المولى والحديث
مولى القوم من انفسهم ولهذا اثبات الاستحسان في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمتها والا
... في جميع الوجوه الا ترى انه ليس بكفو لهم وان مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ منه
... وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة انتهى من مبسوط الامام السرخسي من كتاب الكسب
... الناس في حق ساير الانبيا تحل لهم الصدقة ام لا فمنهم من يقول ما كان تحل اخذ الصدقة لاحد
من الانبيا ايضا ولكن كانت تحل للفقرا من قرابتهم ثم ان الله تعالى اكرم نبينا صلى الله عليه وسلم بان حرم الصدقة
على قرابته اظهارا للفضيلة وقيل بل كانت الصدقة تحل لساير الانبيا وهذه خصوصية لنبينا عليه افضل
ولو دفع بتحر فبان انه غني او هاشمي او كافر او ابوه او ابنه صح ولو عبده او مكاتبه لا لحديث
البخاري لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن حين دفعها يزيد الى ولده معن وليس المراد بالتحري الاجتهاد
... غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفا وانما قلنا هذا لانه لو دفع بلا اجتهاد بدون ظن او بغير
اجتهاد اصلا بعد الشك او ظن انه ليس بمصرف ثم تبين الامر فانه لا يجزيه وكذا لو لم يتبين شي فهو على
الفساد حتى يتبين انه مصرف ولو دفع الى من يظن انه ليس بمصرف ثم تبين انه مصرف يجزيه والفرق بين
هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزيه الصلاة وان ظهر انها القبلة
قال الامام تجب عليه القضاء لان الصلاة الى غير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال
الى غير الفقير قربة يثاب عليها وقيد بالتحري لانه لو دفعها ولم يخطر بباله انه مصرف ام لا فهو على الجواز
الا اذا تبين انه غير مصرف لان الظاهر انه صرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر
لا يبطل الا باليقين حتى لو شك بعد ذلك ولم يظهر له شي لا تلزمه الاعادة لان الظاهر لا يبطل بالشك
وليس له ان يسترد ما دفعه اذا تبين انه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدايع واختلف المشايخ رحمهم الله في ثبوته
للفقير على القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به وقيل يرده على الدافع كذا في معراج الدراية واطلق الكافر
فشمل الذمي والحربي وقد صرح بهما في المنتقى بالمحيط اذا ظهر انه حربي ففيه روايتان والفرق على احدهما
انه لم توجد صفة القربة اصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة واجمعوا انه اذا
ظهر انه حربي ولو مستامنا انه لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون برا شرعا وكذا لم
يجز التطوع اليه فلم تكن قربة ولا يخفى ان احد الزوجين كالاصول والفروع وان المدبر وام الولد اخوات
العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حر مديون كذا في البدايع وقيد بالزكاة لانه لو اوصى بثلثه
للفقرا فاعطاه الوصي ثم تبين انهم اغنيا اجزى وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر
وسعه والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة الا ترى ان النايم اذا اتلف شيا ضمن ولا ياثم كذا

في معراج الدراية وقياسه ان الوصي يشتراد البيونة اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر
الثمن ان يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا والذي لو اختلط اواني طاهرة بنجسة او
الغلبة للطاهر تحرى ... تبين خطاؤه بعد الصلاة او قضى القاضي باجتهاد
بطل قضاؤه وهو الذي كان عليه ابو يوسف مسئلة الثياب والفرق له ان العلم
الطاهر والنص ممكن فلو بان بالمامور به قيدنا بكون الغلبة للطاهر لان الغلبة
استويا لا يتحرى بل يتيمم كذا في المعراج النهاية جعل عند الحكم مختصا بالاواني اما
اختلطت بالطاهرة فانه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة اكثر او متساوية كذا في
من مبسوط السرخسي من كتاب التحري ويفرق بينهما بان الضرورة لا تتحقق في الاواني
عند العجز الا الطاهر فلا يضطر الى التحري للوضوء عند غلبة النجاسة لما امكنه اقا
لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب
الضرورة مست للتحري لانه ليس المستر بدله يتوصل به الى اقامة الفرض بوصحة ان في
كلها نجسة او مر بالتحري بها ولو فعل لا يجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسئلة ال
نجسة يومر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة
ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسألة المساليخ المختلطة بالميتة مع حالة الاضطرار للاكل يجوز
التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسئلة الزيت اذا
اختلط بودك الميتة فان كان الحرام غالبا او مساويا فانه لا يجوز الانتفاع به اصلا الا والغيره وان كان الحلال
غالبا ففي حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وقتا ولو يجوز الانتفاع به
من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسئلة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت
الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار او استويا وبالاجماع
على احد منهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسالتنا الاواني
المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا واما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها
ثم نسيها لم يسعه التحري للوطي والبيع ومن اراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التفريعات
في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط اول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب وال
وهو التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشرع عبارة عن طلب الشي
بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا الجهل والعلم
والظن ترجح احدهما من غير دليل والتحري ترجح احدهما بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان
لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسالة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه جالسا في صف الفقراء
يصنع صنيعهم او كان عليه زي الفقراء او سأله فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط ايضا
يعني لو ظهر انه غني لا اعادة عليه   ويكره الاغناء وندب عن السؤال اي كره ان يدفع الى فقير ما
به غنيا وندب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغناء حكم الاداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى
منه كمن صلى وبقربه نجاسة كذا في الهداية   فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في حكم العلة ايا كان
ولم ينقيه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبنا من ان حكم العلة الحقيقية
تاخر عنها بل كالاستطاعة مع الفعل يقترنان واجابا بان معنى قوله ان الغناء حكم الاداء اي حكم حكم
الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغناء فكان الغناء مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاعتاق في
القريب فكان للاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي يتقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب

العلة له شبهة التقدم انتهى وانما عممنا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعون درهما
فتصدق عليه بدرهمين قال ابو يوسف رحمه الله يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية
وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فاكثر لمديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا
لو كان معيلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كل واحد منهم نصابا واطلق في استحباب الاغناء عن
السؤال ولم يقيده بادا قوت يومه كما في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير
من عيال وحاجة اخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث ورد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال
فخر الاسلام من اراد ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في امر الصدقة لان الجمع
كان اولى من التفريق   وكره نقلها الى بلد اخر لغير قريب واحوج اما الصحة فلاطلاق قوله تعالى انما
الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان واما حديث معاذ المشهور خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم
فلا ينفي الصحة لان الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى اهل اليمن اطلاقه ورد لبيانا انه عليه الصلاة والسلام
لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لاهل اليمن ائتوني بخميس او لبيس مكان الصغار من الثياب
اخذه منكم في الصدقة مكان الشعير والذرة اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان كان في سنة فهو تفسير وان كان في زمن ابي بكر فقد اخذ اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقريب
للجمع بين اجري الصدقة والصلة وللاحوج لان المقصود منها سد خلة المحتاج فمن كان احوج كان اولى
وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد اخر اورع واصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه
لا يكره ولهذا ابيح التصدق على العالم الفقير افضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى
فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلفه
هاهنا وما استفاد في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم
افضل من فقراء دار الحرب انتهى وكذا لا يكره نقل الزكاة المعجلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره نقل
زكاة ماله المعجلة قبل الحول لفقير غير احوج ويدفعونها انتهى فالمستثنى على هذا ستة وهذا والمعتبر في الزكاة مكان
المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجوب سببه
كذا في فتح القدير وصحح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد
لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما ترى ووجب الفحص عن ظاهر الرواية
والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزيا الى المبسوط ان العبرة بمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج عنه موافقا
لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيخان في فتاواه مقتصرا عليه وحكى الخلاف في البدائع
فعن محمد رحمه الله يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند ابي يوسف رحمه الله حيث هم وحكى القاضي في شرح
مختصر الطحاوي ان ابا حنيفة رحمه الله مع ابي يوسف   ولا يسأل من له قوت يومه اي لا يحل سؤال
لمن له قوت يومه لحديث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قلت يا رسول الله
وما ظهر غنى قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم وما يعشيهم قيدنا بسؤال القوت لان سؤال الكسوة
المحتاج اليها لا يكره وقيده بالسؤال لان الاخذ لمن ملك اقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه وقيد
بمن له القوت لان السؤال لمن لا قوت له يومه جائز ولم يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل له سؤال
القوت اذا لم يكن له قوت يومه لانه قادر بصحته واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالكه واستثنى من
ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب
انتهى وينبغي ان يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم كما اذا كان زمنا واذا حرم السؤال عليه اذا ملك
قوت يومه فهل يحرم الاعطاء له اذا علم حاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق واما الدفع الى مثل

ولهذا قال العلماء ان نفقته على ابيه وان كان صحيحا مكتسبا

ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني او لمن
لا يكون محتاجا اليه لا يكون اثما انتهى ويلزم عليه ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى
تثبت احكام الهبة في صحة الرجوع فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد
فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصابا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام
لان الحرمة في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما
والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عند الله تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك
المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلح عليه الفقهاء وكانه
من الفطرة بمعنى الخلقة وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فيها فرض رمضان قبل
ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في شرح النقاية والكلام ههنا
في كيفيتها وكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة
كذا في الكتاب واراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى
الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد
على وجوبها ليس قطعيا لكون الثابت الفرضية لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا منكر وجوبها لا يكفر واختلفوا
هل هو على الفور او التراخي فقيل يجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل يجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه
في البدائع معللا بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا يتضيق الا في اخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول
بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة وبعده
قضاء فالراجح القول الاول واما بيان كميتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا واما ركنها فهو نفس الاداء
الى المصرف فهي التمليك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة واما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب
في الدنيا وحصول الثواب في الاخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم
الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجعلوها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت
بسبب الغير كما وجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافا لمحمد رحمه الله
بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في ايدينا به والعبادة
لتعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبة والعبادة لا تبتدئ على الكافر ولا تبقى عليه خلافا لمحمد كما
تقدم تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده لان
العبد لا يملك وان ملك كيف يملك ورواية على في بعض الروايات معنى عن والكافر ليس من اهل العبادة
فلا تجب ولو كان له ولد او عبد مسلم او ولد مسلم وجبت لاغناء الفقير للحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة
والاغناء من غير الغني لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط ان يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان
المستحق بالحاجة الاصلية كالمعدوم كالماء المستحق للعطش بخلاف النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية
كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد ان يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى
الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولانها وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك
المال بعد الوجوب لا تسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فتجب
على الولي او الوصي اخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كما في البدائع
وكما تخرج الولي من ماله عنه تخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية واشار بعد النصاب الى الشروط

بانه ليس سببا فافاد انه لو عجل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملكه صح لان السبب هو الرأس كذا في البزازية الا
اذا كان الاب مجنونا فان صدقة فطره على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة
فطره على ابيه سواء بلغ مجنونا او جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد رحمه الله في الثاني وخرج الاقارب
وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومدبره وام ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه وعبده او عبيد لهما
شرع في بيان السبب وهو رأس وما كان في معناه ممن يمونه ويلي عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث ادوا
عن من تمونون وما بعد عن يكون سببا لا قبلها وزيدت الولاية للاجماع على انه لو مان صغيرا اجنبيا الى رحمه
لم يجب ان يخرج عنه لعدم الولاية كما صرح به المحقق في عدم لزومها على العبد المكاتب والمستسعى والمشترك
وفيه بحث لان المراد ادوا عمن يلزمكم مؤنته فخرج الصغير الاجنبي اذا مانه لعدم الوجوب
لا لعدم الولاية وخرجت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول فان صدقة فطره
لا تجب على جده عند عدم ابيه او فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لانتقالها
اليه من الاب فصارت كولاية الوصي وتعقبه في فتح القدير بالفرق بين الجد والوصي لوجوب النفقة على
الجد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية والاثر له فيشتري العبيد والا
فظاهر الترجيح رواية الحسن على الجد صدقة فطرهم وعده مسائل يخالف فيها الجد الاب في ظاهر
الرواية والمخالفة في رواية الحسن عنده والتبعية في الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان انتهى وقد
يجاب عنه بان انتقال الولاية له اثر في عدم الوجوب للقصور الا ترى انه يشترط عدم الاب ولا نسلم ان
ولاية المشتري انتقلت له من البائع لينتقض بولاية البائع بالبيع وتثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة
بحكم الشرع له بذلك لانه ملكه من الابتداء واطلق الطفل فشمل الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو
وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت
وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا تجب على الاب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه كما صرح به في الخلاصة
وشمل الولد من الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقير
لان الطفل الغني يملك نصابا تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان
للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى التكرار وهو تعدد الوجوب المالي في مال واحد فلا تجب عن عبيد
عبده ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة كذا في النهاية واطلقه فشمل المديون والمستأجر والمرهون اذا كان
عنده وفاء بالدين والعبد الجاني عمدا كان او خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بمجيء يوم الفطر
والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لاخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة
كذا في الفتاوى الظهيرية واشار بقوله عبيده للخدمة الى انه لا يخرج عن عبده الابق والمغصوب المجحود الا بعد
عوده فيلزمه لما مضى والى عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب والى خادمه باجارة او اعارة والى
عن الحيوانات سوى الرقيق والى الحمل والى انه ليس في رقيق الخمس ورقيق القوام مثل زمزم ورقيق
الفيء والسبي ورقيق الغنيمة والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كما في البدائع
ويتوقف لو مبيعا بخيار اي يتوقف وجوب صدقة الفطر لو مر يوم الفطر والمبيع فيه خيار فمن يستقر الملك له
فهي عليه لان الملك والولاية موقوفان وكذا ما ينبني عليهما واطلق الخيار فشمل ما اذا كان الخيار للبائع او المشتري
او لهما وقيد بوجوب الفطرة لان النفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب لانها لا تحتمل التوقف
لانها تجب لحاجة المملوك للحال فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك جوعا فاعتبرنا الملك فيها ضرورة كذا
في الكافي ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك المشتري
ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهرة شرح القدوري في خيار الشرط ولم

بعلله واشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف ايضا بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة
الخيار فعنده يضم لما ملك التصرف فيه اجماعا عليه بخلاف البايع لانه ملك حتى مر يوم الفطر الى من
يصير له ان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه والى انه لو لم يكن في المبيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مر
يوم الفطر والمصرف فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة ولورده بعد خيار العيب فالفطرة عليه
والا فان رده على البايع بخيار عيب او رؤية بقضا او غيره فعلى البايع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به
والا بان مات قبل قبضه فلا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده الى البايع غير منتفع
به فكان كالآبق بل اشد الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان اجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى المجيز
والعبد المشتري شرا فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البايع اذا رده وان
لم يرده ولكن باعه المشتري او اعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجعول مهرا ان كان بعينه يجب
الصدقة على المراة قبضته او لم تقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها
قبل الدخول بها ثم مر يوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على احد وان كان مقبوضا فكذلك
عند ابي حنيفة وعندهما تجب عليها الاصل لا صدقة على عبد المهر في يد الزوج انتهى ما في الظهيرية بلفظه
نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع تمر او شعير وهو ثمانية ارطال بدلا من الضمير
في يجب اي يجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الخ لحديث الصحيح فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة
الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة
والكلام مع المخالفين في المسالة طويل قد استوفاه المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر
اشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به في الكافي وافاد انه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق
كاصلهما لان المنصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو ادى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر
او اكثر لا يجوز لكن صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة وهو ان يعطي نصف صاع دقيق حنطة
او صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع بر او اقل من
صاع يساوي صاع شعير ولا نصف صاع لا يساوي نصف صاع بر او صاع لا يساوي صاع شعير كذا في فتح
القدير في السويق والدقيق لان الصحيح في الخبز انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كالذرة
والذرة وغيرها من الحبوب التي لم يرد بها نص وكالاقط وجعله الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعلاه
كالتمر وهو رواية عن ابي حنيفة وصححها ابو اليسر ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل شرح النقاية
والاولى ان يراعى في الزبيب القدر والقيمة والضمير في قوله وهو عايد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب
ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث وبه قال الائمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم
فان ابا يوسف لما حرره وجده خمسة ارطال وثلثا برطل اهل المدينة وهو اكبر من رطل اهل بغداد لانه
ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتها سواء وهو
الاشبه لان محمدا رحمه الله لم يذكر في المسالة خلاف ابي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو اعرف بمذهبه والاستار
بكسر الهمزة اربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع
او صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب ابي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جاء بالصاع وهو
اسم للمكيال حتى لو وزن اربعة ارطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه
وهو العدس والماش فما يسع ثمانية ارطال او خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخانية يشعر برفع
الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا او وزنا كذا في فتح القدير الفتاوى الظهيرية ولو ادى منوين من الحنطة
بالوزن لا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله الا كيلا وهو قول محمد رحمه الله الا ان يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال ابو يوسف يجوز انتهى وهو

مخالف

مخالف لما نقل في الخلاف او لا وفيها ايضا يجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من تمر ومد من الحنطة
وجوزه في الخلاصة وذكر الامام الزندويستي في نظمه فان ادى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر او نصف
صاع تمر ومنا واحدا من الحنطة او نصف صاع شعير وربع صاع من حنطة جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده
لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد انتهى واطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالجيد لانه لو ادى
نصف صاع ردي جاز او ادى عفنا او به عيب ادى النقصان وان ادى قيمة الردي ادى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية
ولم يتعرض المصنف رحمه الله لافضلية العين او القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه ادفع لحاجة
الفقير كذا في الفتاوى الظهيرية واختار الاول في الخانية اذا كانوا في موضع يشترون بالحنطة كالدراهم
صبح يوم الفطر فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا تجب بيان لوقت الوجوب اذا تم الحول وهو
منصوب على انه ظرف لتجب اول الباب وعند الشافعي لغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف
على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعهود
في ساير الشهور فيكون الوجوب بالغروب او الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني
لانه لو كان الفطر المعتاد لساير الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون اي وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدايع ولم يتعرض في الكتاب
لوقت الاستحباب وصرح به في الكافي فقال ويستحب ان يخرج الناس الفطرة قبل ان يخرج الى المصلى يعني بعد طلوع
الفجر من يوم الفطر لحديث الحاكم كان يامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان
يقسمها قبل ان ينصرف الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطوف في هذا اليوم وصح لو قدم او اخر اي صح
اداؤها اذا قدمه على يوم الفطر او اخره اما التقديم فلكونه بعد السبب اذ هو الراس واما الفطر فشرط
الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا لو قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى
صدقة فطره قبل عتقه بلا فصل لان المشروط يتعقب عن الشرط في الوجود لا يقارن بخلاف العلة فان المعلول
يقارنها ولذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيره ما لو
قال لعبده ان بعتك فانت حر فباعه يعتق بالبيع كذا في النهاية فصار كتقديم الزكاة على الحول بعد ملك النصاب بمعنى انه
لا فارق الا انه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من ان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه لكنه وجد
فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين واطلق في التقديم فشمل ما اذا دخل
رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضي خان وقال خلف
ابن ايوب يجوز التعجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره محمد بن الفضل وهو الصحيح فتاوى الظهيرية والصحيح
انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان وهو اختيار الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى انتهى فقد
اختلف التصحيح كما ترى لكن تاييد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف
ان مسالة التعجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدايع لكن صحح هو انه يجوز التعجيل مطلقا
كما في الهداية واما التاخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده
الصغير او مملوكه يوم الفطر لا تسقط عنه او افتقر بعد ذلك وفي اي وقت ادى كان مؤديا لا قاضيا كما
في ساير الواجبات الموسعة كذا في البدايع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لانه من
قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسالة في هذا اليوم ومقتضاه انه ياثم بتاخيره عن
اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التاخير ولم
يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع
والقائل بالجواز انما هو الكرخي وصرح الولوالجي وقاضي خان وصاحب المحيط والبدايع بالجواز من غير ذكر خلاف

فكان هو الذي يقبض كتفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالغنا فيفيد الأولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير
ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة إلى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه
إذا أمرت زوجها بأداء صدقة الفطر فخلطت حنطتها بحنطته بغير إذن الزوج ودفعت إلى الفقير جاز عنها المرأة
لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا لهما وهي محمولة على قولهما إذا أجاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعلله
في حيرة الفقهاء بأنها لما خلطت بغير إذنه صارت مستهلكة لحنطته لأن الخلط استهلاك عنده فينقطع حق
صاحبه عن العين وفي قولهما لا ينقطع ويجوز عنها لهذه العلة البدايع ولا يبعث الإمام على صدقة الفطر
ساعيا لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر الزند ويسني أن الأفضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة
الفطر إلى أحد هؤلاء السبعة الأول إخوته الفقراء وأخواته ثم إلى أولاد إخوته وأخواته المسلمين ثم إلى
أعمامه الفقراء ثم إلى أخواله وخالاته وساير ذوي أرحامه الفقراء ثم إلى جيرانه ثم إلى أهل سكته ثم إلى أهل
مصره وقال الشيخ الإمام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدأ بهم
فيسد حاجتهم ثم يعطي في غير قرابته إن أحب كذا في الفتاوى الظهيرية الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة
في المصارف انتهى وينبغي أن يستثنى الذمي كما سبق في المصرف عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطرة

أخره عن الزكاة وإن كان عبادة بدنية متقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله
الصوم عقيب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظرا إلى ما قلنا وهو في اللغة ترك الإنسان الأكل وإمساكه عنه
ثم جعل عبادة عن هذه العبادة المخصوصة ومن مجازه صام الفرس على آريه إذا لم يعتلف ومنه قول النابغة
خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال رحمه الله كتاب الصيام لكان أولى لما في الفتاوى
الظهيرية ولو قال لله علي صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلي صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ففدية من
صيام انتهى وركنه حقيقته الشرعية التي هي الإمساك المخصوص وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر
صوم شهر بعينه كرجب أو يوما بعينه فصام غيره أجزأه عن المنذور لأنه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف
محمد كما في المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف إليه من الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان
شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى
في السببية الأيام والليالي وذهب الدبوسي وفخر الإسلام وأبو اليسر إلى أن السبب الأيام دون الليالي أي
الجزء الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الأيام مقارنا إياه وثمرة الخلاف تظهر
فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه
القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال إفاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه
السراج الهندي في شرح المغني لأن الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والإفاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو
أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنونا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع في الهداية بين
القولين لأنه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الأمر أنه تكرر سبب
وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر أن صاحب الهداية
مختار قول السرخسي لأن السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمام تقريره في الأصول
وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الإسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير غاية البيان ذكر
الأولين فقال ويشترط العقل للوجوب وللأداء ولهذا لو جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف
استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضاء للحرج واختاره صاحب الكشف فقال إن الجنون لا يهدم الأداء إلا أن الشرع
أسقطه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر انتهى

وفي البدايع

البدايع وأما العقل فهل هو من شرايط الوجوب وكذا الإفاقة واليقظة قال مشايخنا ليست من شرايط الوجوب
بل من شرايط وجوب الأداء مستدلين بوجوب القضاء على المغمى عليه والنايم بعد الإفاقة والانتباه بعد مضي
بعض الشهر أو كله وكذا المجنون إذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر أنه
شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الأداء وأجابوا عما استدل به العامة بأن وجوب القضاء لا يستدعي
سابقة الوجوب لا محالة وإنما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع
الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق إلى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض
والنفساء وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست شرطا وإنما الطهارة عنهما
شرط الأداء وتمامه في البدايع ولعله الأولى والنوع الثاني من الشرايط شرط وجوب الأداء وهو الصحة والإقامة
والثالث شرط صحته وهو الإسلام والطهارة من الحيض والنفاس والنية كذا في البدايع واقتصر في فتح القدير على
ما عدا الأول لأن الكافر لا نية له فخرج باشتراطها ولم يجعلوا العقل والإفاقة شرطين للصحة لأن من نوى الصوم في الليل
ثم جن في النهار أو أغمي عليه يصح صومه في ذلك اليوم وإنما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لأنها من المجنون
والمغمى عليه لا يتصور لا لعدم أهلية الأداء وأما البلوغ فليس من شروط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يثاب عليه
كذا في البدايع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الإسلام لأن الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم
بفرضية الصوم ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرايط الصحة الوقت القابل ليخرج الليل وفيه
بحث لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ولهذا كان التحقيق في الأصول أن القضاء والنذر المطلق
وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب إليه فخر الإسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل
ثوابه إن كان صوما لازما وإلا فالثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لأن صوم الأيام المنهية لا ثواب فيه فالأولى أن
يقال والثاني إن لم يكن منهيا عنه والأولى الصحة فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه
تنزيها وتحريما فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم
ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه
وعلى ساير الأنبياء والنفل ما سوى ذلك ما لم تثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم
المهرجان وتحريما أيام التشريق والعيدين كذا في فتح القدير استثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز
والمهرجان أنه صوم يوما قبله فلا يكره كما في الشك والأظهر أن يقصر المنذور وقسميه إلى المفروض كما
اختاره في المجمع وصححه في فتح القدير للإجماع على لزومه وأن يجعل قسم الواجب صوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم
قضائه عند الإفساد وصوم الاعتكاف و البدايع أيضا وما ذكره المحقق أنه مع ما في البدايع من قوله ويكره
الصوم في يومي العيد وأيام التشريق والمستحب هو الإفطار فهو يفيد أن الصوم فيها مكروه تنزيها وليس بصحيح لأن
الإفطار واجب حتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم
بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا ما لم يثبت كراهته لأن الشارع قد رغب في مطلق الصوم
فيترتب على فعله الثواب بخلاف النافلة المقابلة فإن ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والأظهر مندوب كما
لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سنذكره إن شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد
بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج إن أضعفه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود
بخلاف يوم الجمعة فإن صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت
بأن يمسك عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدايع ومنه أيضا ستة أيام من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو
متتابعا وعن أبي يوسف كراهيته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم أن الصيامات
اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين

وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق
وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لاصومن شهرا اخر اذا افطر يوما فيما
يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال او لا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الوقت فبفوته يسقط
التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء كالاول وكل صوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار [illegible] ويلحق به
النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه او نواه والثاني كرمضان والنذر المعين ذكره صاحب البدايع والاسبيجابي مختصرا
ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لانه يعرف بها قدر الاشياء ومنها انه وسيلة الى التقوى
لانها اذا انقادت الى الامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى
لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانيين ومنها علمه
بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم ومنها موافقته لهم عن ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية
من اهله اي الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة او حكما في وقت مخصوص من شخص
مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف لانه لا تكليف
الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف الا بمقدور والعدم غير مقدور الا ان
تفسير القادر يعني ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لا وان شاء ترك وتمامه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما
ليدخل من افطر ناسيا فانه ممسك حكما [illegible] العموم باليوم لنذر الوصال المنهي عنه وعونه على خلاف
العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل بالليل معتاد واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سياتي
والمراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد باشتراط
الطهارة عن الحيض والنفاس اشتراط عدمهما لا ان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك
الاكل ادخال شيء بطنه اعم من كونه ماكولا او لا لما سياتي في ابطاله بادخال نحو الحديد والبرد ما وصل الى الدماغ فانه مفطر
كما سياتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذا [illegible] وصل الى الدماغ وصل الى الجوف كما صرح به في البدايع على ما سياتي
في البزازية استنشق فوصل الماء الى فمه ولم يصل الى دماغه لا يفسد صومه وصح صوم رمضان والنذر
المعين وهو واجب والنفل بنية اي ما قبل نصف النهار شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وهي
[illegible] بان يعرف بقلبه انه صوم ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله ولم يتكلم على فرضية رمضان لانها من الاعتقاد
لا الفقه لثبوتها بالقطعي المتواتر بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة
بشهر في شعبان على راس ثمانية عشر شهرا من الهجرة [illegible] من رمض اذا احترق به لانه يحرق الذنوب
الا ان الذنوب [illegible] وهو غير منصرف للعلمية والالف والنون قال الجوهري يجمع على ارمضاء ورمضانات وقال
الفراء يجمع على رماضين كسلاطين وشياطين وقال ابن الانباري جمع رمضان [illegible] وتقدم حكم النذر انه فرض على الاظهر
والمراد بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة او مندوبا واشار الى انه لو نوى عند الغروب لا يصح [illegible]
لانه قبل الوقت كما قدمناه واشترط الطحاوي لعدم اشتراط التبييت في رمضان لحديث الاعرابي يوم عاشوراء
من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم ياكل فليصم وكان صومه فرضا حتى نسخ برمضان فصار سنة ففيه دليل على ان
من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا تجزيه النية نهارا اوجب حمل حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل على نفي الكمال لانه الافضل [illegible] ان ينوي وقت طلوع الفجر ان امكنه او من الليل فيكون الجار
وهو من الليل متعلقا بصيام الثاني لا بصيام لمن لم يعتقد انه صائم من الليل اي من اخر اجزائه فيكون
نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه [illegible] عندكم وعندنا
لو كان قطعيا خص بعضه فجعل به بعض كيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص اذ قد خص منه النفل بحديث
مسلم عن عائشة دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم

فالحاصل

فالحاصل ان صوم عاشوراء اصل والحق به صوم رمضان والنذر المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق
كل صوم واجب به لكن القياس انما يعمل مخصصا للخبر لا ناسخا والوجوب بناء على تمام الالزام فهذا القياس لكان ناسخا
لحديث السنن اذ لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب ان يحاذي به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره
من النذر المعين ولا يمكن ان يلغى فيه التعيين في مورد النص الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطال الحكم لفظ
بالقياس بعض فيه وانما اختص اعتبارها بوجودها في اكثر النهار لان ما رويناه وحديث الصحيحين واقعة حال لا عموم
لها في جميع اجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثره واحتمل كونها من
التجويز في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط خصوصا ومعنا نص السنن يمنعها من النهار مطلقا
وعضده المعنى وهو ان للاكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما اختص الصوم دون الحج والصلاة فان قران النية
فيهما شرط حقيقة او حكما لا متقدمة بلا فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد فبالوجود في اكثره يعتبر قيامها
في كله بخلافهما فانهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائها والا خلت بعض الاركان عنها فلم تقع ذلك الركن
عبادة واعتبر المص رحمه الله النية الى ما قبل نصف النهار ليكون اكثر اليوم منويا ولهذا عبر في الوافي بنية اكثره
وهي اولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن اوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن يعوق الشرع والعرف
سواه من طلوع الفجر غاية البناء جعل اوله من طلوع الفجر لغة وشرعا وعلى كل حال فهي اولى من عبارة القدوري
ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من
طلوع الفجر كما في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع
اذا ارتد عن الاسلام ثم عاد الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائما والقضاء عليه ان افطر
وقال ابو يوسف يكون صائما وعليه القضاء ان افطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا اسلم النصراني في غير
رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائما عند ابي يوسف خلافا لزفر واطلق المص رحمه الله فافاد انه لا فرق
بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الا بنية
من الليل لان الاداء غير مستحق عليهما فصار كالقضاء ورد بانه لا يوجب التغليظ والمناسب لهما التخفيف فتاوى
قاضيخان مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما
وبه اخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى انه عند ابي حنيفة ومحمد لا يجزيهما انتهى وهذه الاشارة مخالفة
لصريح المنقول من ان عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجية وغيرها ومطلق النية
ونية النفل اي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل اما في رمضان فلان الشارع عينه لفرض الصوم
فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه ولم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مباين له كالنفل والكفارات
بناء على لغو الجهة التي عينها فبقي الصوم المطلق بمطلق النية فصح صومه كالاخص يحصل بحصول الاعم كما لو انسان
وجمهور العلماء على خلافه قال في التحرير وهو ان نفي شرعية غيره انما توجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب
وجود نية ما يصح وهو يصرح بقوله لم ارده بل لو نيته كان جبرا والجبر في العبادات ينافي [illegible] الاخص بعينه تثبت
بالاعم انما يصح اذا اراد الاعم ولو اراده لارتفع الخلاف والعجب من عد [illegible] ان التعيين شرع [illegible]
الامانة بلا نية انتهى وقد يقال بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وثبتت
نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض انما ثبت انما هو في ضمن نية النفل والقضاء
وقد لغت بالاتفاق فتلغو اما في ضمنها [illegible] لان معنى القربة في اصل الصوم تحقق لبقاء الاختيار المعتد فيه اذ الاختيار
فيه لا ينعدم منه ابدال هذا الوصف بوصف اخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزمه
الجبر لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية اصلا وما الزمنا به الشافعي [illegible] في الحج فانه يصح فرضا بنية
النفل فما هو جوابه فهو جوابنا واما في النذر المعين فانه معتبر بايجاب الله تعالى وانما قال وبنية النفل ولم يقل

وبنية مباينة لما قلنا ان النفل الاصح بنية واجب اخر يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية
الناذر وله ابطال صلاحية ما له وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع
وليس له ابطال ولاية صلاحيته لغيره من الصيام لكن يرد عليه اعادة تبيح رمضان بنية واجب اخر وعكس
ان يقول ذكر النفل اشارة الى نحا يرفع الغا الجهة لتعينه ليلا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا اخر في رمضان
يصح عند ابى حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخص له وهو الميل الى الاخف له وهو صوم الواجب
المخير حالا والمطلق النية كما فى التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية
النفل على الاصح لانه اتى باصل النية مع وجود الروايتين فيهما لهذا المريض ان المختصر واما المريض اذا نوى واجبا اخر
او نفلا فعنه روايتان ايضا والصحيح انه يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة وصححه
صاحب المجمع وقيل يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية واكثر المشايخ وقيل انه ظاهر الرواية وينبغي
ان يقع عن رمضان فى النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين ان يضره الصوم فتتعلق الرخصة
بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عما نوى وبين ان لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته
فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشاف وتبعه المحقق فى فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل فى التقرير
بان من المعلوم ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص له الفطر عند ائمة الفقه كما شهدت كتبهم
بذلك فيصح بغيره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع فى عبارة القدوري ان رمضان يصح
مع الخطا فى الوصف قد عنت جماعة من المشايخ اى ان مسبلة نية صوم النفل فى رمضان من الصحيح المقيم
انما هى مصورة فى يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون بهذا الظن معذورا اما
لو جدت فى غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك لمعنى وبمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر
كذا فى التقرير والنهاية بما يرده فانه قال فى دليل الشافعى انه لو اعتقد الشروع فى هذا الوقت انه نفل يكفر
وقال فى رده انه لا يلغى نية النفل لتحقق نية الفرض وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر انتهى
والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية او ظنه فقد يكون معتقد الفرضية ومع ذلك
نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافرا الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا
انضم اليه الظن المذكور والله سبحانه وتعالى اعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله اجرى على اصله فى الفروع كلها
من ان الاصل ينفك عن الوصف فلهذا قال اذا بطلت صفة الفرضية فى الصلاة لا يبطل اصلها واذا
بطلت الصفة فى الصوم بقى اصله واذا قال لها انت طالق كيف شئت وقع اصل الطلاق وكان الوصف مفوضا
اليها وعما قال فى هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من هذه الامور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصله
فتعلق الاصل بتعلقه فى الشاهدة الاصل فى الصوم خالفه ابو يوسف فى الصلاة لانه موافق لابى حنيفة فيهما
وجرى عليه محمد فى الصلاة فانه قال ببطلان الاصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة
رده الاكمل فى تقريره وقال فى بحث كيف ان اصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على ما عينا
واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وساير العقود
الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهى مما لا تقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا
لكان الاصل فيه تبعا للوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو
باطل اتفاقا لا فاسد او كان الوصف تبعا للاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لا فاسدا وهو باطل اجماعا انتهى
وما بقى لم يختر الابنية معينة مبيتة اى ما بقى من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء
الصيد والحلق والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية والنية مباينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعين الوقت
ولا بد فيه ايضا من النية من الليل وما هو فى حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الاصل لانه الواجب لان القران

النية بالصوم لا تنفك بعملها وانما جاز التقدم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت فى غير المعين لو نوى القضاء نهارا فلم يصح
على ما يقع من النفل فى فتاوى النسفى نعم ولو افطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنية
من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزمه فى المظنون كذا فى فتح القدير والذى يظهر ترجيح الاطلاق فان الجهل بالاحكام
فى دار الاسلام ليس بعذر خصوصا اعنى ان هذه المسالة عدم جواز القضاء بنية نهارا اتفق عليها فما يظهر تلبيس
المظنون والحق ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقى ثم اعلم ان النية من
الليل كافية فى كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم فى الليل على الفطر لم يصح
صيامه بتلك النية الا اذا نوى الصوم وصام الا ان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم
الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم فى الصلاة كذا فى الظهيرية ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله تعالى
نعن الحلوانى يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصححه فى فتاوى الظهيرية واعلم
انه تفرع على كيفية النية ووقتها مسالة الاسير فى دار العدو اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن
رمضان فلا يخلو اما ان يوافق اولا فان وافق جاز وان لم يوافق فاما بالتقديم او بالتاخير فان تقدم لم يجز وان تاخر فان وافق شوال
يجوز بشرط موافقة الشهرين فى العدد وتعيين النية وتبييتها والاشتراط نية القضاء فى الصحيح فان كان كل
منهما كاملا قضى يوما بيوم العيد وان وافق ذا الحجة وكان رمضان وذو الحجة كاملا قضى اربعة ايام يوم النحر وايام التشريق وان كان رمضان كاملا
وذو الحجة ناقصا قضى خمسة ايام وعلى عكسه قضى ثلاثة ايام وان وافق صومه شهرا اخر سوى هذين الشهرين فان
كان الشهران كاملين او ناقصين او كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام
بالتحرى سنين كثيرة ثم تبين انه صام فى كل سنة قبل رمضان فهل يجوز صومه فى الثانية عن الاولى وفى الثالثة
عن الثانية وفى الرابعة عن الثالثة فقيل يجوز وقيل لا يجوز كذا فى البدائع وصحح فى المبسوط انه لو نوى صوم رمضان مبهما
يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم بهذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاؤه
بعدد الايام لا شهرا كاملا وبما ذكرنا علم ما فى فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها
رمضان برؤية هلاله او بعد شعبان ثلاثين يوما لحديث الصحيحين صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا
عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه فى اثبات الرمضانية والعيد ان يدعى عند القاضى بوكالة رجل معلقة بدخول
رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضى عليه
بالمال فثبت مجيء رمضان فالا يجيء رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضى بمجيء رمضان تقبل
ويامر الناس بالصوم يعنى فى يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء اما فى العيد فيشترط لفظ
الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد كذا فى الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان
عبارة المصنف فى الوافى اولى ووجب وهى ويصام برؤية الهلال او كمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت
وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم انه مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب استحبابه والاشك
فى استحبابه على الناس وجوب كفاية وسعى فى كلام بعضهم بمعناه وبنيته ليلة الثلاثين وقول بعضهم فى التاسع
والعشرين يشتغل بعضهم لو رآه فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان من رؤية ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف
فى رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند محمد هى للمستقبلة وعند ابى يوسف هى للماضية والمختار قولهما الحق
لو افطروا والكفارة عليهم لانهم افطروا بتاويل ذكره قاضى خان فى الفتاوى الظهيرية ويكره الاشارة عند رؤية
الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية وبهذا قال فى الاختيار يجب التماسه فى اليوم التاسع والعشرين وقت
الغروب
ولا يصام يوم الشك الا تطوعا وهو استواء طرفى الادراك من النفى والاثبات وموجبه هنا
احد امرين اما ان يغم عليهم هلال رمضان او هلال شعبان فاكملت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر

ليس الظاهر فيه ان يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوي فيه الحالتان بالنسبة اليه فما تعطيه
للحادث المعروف في الشهر ما يستوي الحال حتى يتبيّن انه من الثلاثين انه من المنسلخ او المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا
بخلاف ما ذكر يعني لانه لو كان في المستهل كرهت عند التنزيهي فلما لم يكن كان الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون
هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك ذكره وقد قدمنا في البدايع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان
عارض ولهذا اوجب على المريض الذي افطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم اهل بلده اذا كانوا
على الصحو الى ملتزم القايل بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو اما عند الغيم فلا الا ان يقال الاصل
الصحيح الشامل عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع والصفة من الاباحة والاستحباب اما
صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم التشبيه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم
وعليه حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم او يومين ولا استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده على الاصح وتجريده
ان بان من رمضان لما تقدم والا فهو تطوع غير مضمون بالافساد الاخرى في معنى المظنون وان جزم بكونه عن
واجب اخر فهو مكروه كراهة تنزيه النهي عن بخلاف الاولى لان النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان
لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه لما عرف انه كان مقيما وان
اجزاه عن الذي نواه كما ظهر انه من شعبان على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف
في استحبابه ان لم يوافق صومه والافضل ان يتلوم ولا ياكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف
النهار فان تقارب ولم يتبين الحال اختلفوا فيه بعضهم الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي
للقضاة والمفتين ان يصوموا ذلك ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة وابو نصر
منصور يقولان الفطر احوط لانهم اجمعوا انه لا اثم عليه لو افطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكره ويأثم
كذا في الفتاوى الظهيرية وقولهم يصوم القاضي والمفتي المراد انه يصوم من تمكن من ضبط نفسه عن
الاضجاع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان ولهذا قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم
واما اذا اراد فان كان في اصلها كان نوى ان يصوم غدا عن رمضان ان كان رمضان والا فليس بصايم وبغده
غير صحيح فليس بصايم الفتاوى الظهيرية وعن محمد رحمه الله ينبغي ان يعزم ليلة يوم الشك على انه من
رمضان ان كان غدا منه والا فعن واجب اخر فهو مكروه لتردده بين مكروهين فان ظهر انه من رمضان
اجزاه عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم الجزم به والثانية اذا نوى ان يصوم
عن رمضان ان كان منه والا فتطوع فهو مكروه لنية الفرض من وجه فان ظهر انه منه اجزاه والا فتطوع غير
مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم يتعرض المصنف رحمه الله لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه
ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم افضل وكذا ان صام كله او نصفه او ثلاثة من اخره ولم
تقيد بكونه صوم الثلاثة عادة وصرح في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم او يومين لمن ليس له
عادة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تتقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا ان يوافق صوما كان
يصومه احدكم وانما كره خوفا من ان يظن انه زيادة على رمضان اذا اعتاده وذلك فالحاصل ان
من له عادة فلا كراهة ومن ليس له عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فاكثر ويكره في اليوم واليومين
واما صوم يوم الشك فلا يكره بنية التطوع مطلقا ومن راى هلال رمضان او الفطر ورد قوله صام
فان افطر قضى فقط لقوله تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهده والحديث
في هلال الفطر صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه
موافقتهم ولان تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلط وانما لم يجب الكفارة فيما اذا راى هلال
رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ

بالشبهات لانها الحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها اغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطي
بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة اغلب كما عرف في تحرير الاصول
قيد بقوله ورد قوله اي ورد القاضي اخباره احترازا عما اذا افطر قبل ان يرد القاضي شهادته فانه
لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح في المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية
البيان باعتبار انه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصوم الا مع الامام واحترازا
عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل بلده لزمته الكفارة وبه
قال عامة المشايخ خلافا للفقيه ابي جعفر لانه صوم يوم مشهود ثبتت شهادته وهو ضعيف كذا في فتح القدير وافاد ان المنفرد
بالرؤية من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه لا كفارة عليه
ولهذا قالوا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يامر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل حكمه حكمهم فليس له ان يخرج
الناس الى العيد برؤيته وحده وله ان يصوم اذا رآه والوالي اذا اخبر عدلا فيه صادقا ان صدقه والافطر وان افطر
لا كفارة عليه كذا في البزازية فتاوى قاضيخان ومن راى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال وقاض
فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان اخبر عدلان برؤية الهلال لا باس بان يفطروا وانما اشار بوجوب
صومه اذا راى هلال الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام واكمل ثلاثين يوما لم يفطر الا
مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في التاخير ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة
التي عنده واطلق في الراي فشمل من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية واشار الى رد قول الفقيه ابي
جعفر من ان معنى قول الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا راى هلال الفطر لا يفطر لا بالاكل والشرب ولكن ينبغي
ان يفسد صومه ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله لانه يوم عيد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من انه اذا
ايقن برؤية هلال الفطر افطر لكن بالاكل سرا كذا في الفتاوى الظهيرية فيها ايضا واذا امام اهل مصر بغير رؤية
ورجل برؤية فنقص له يوم جاز وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا او انثى لرمضان وحرين او حر وحرتين
للفطر لان صوم رمضان امر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا لشيخ الاسلام
ولا يشترط الدعوى لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولهما اما على قول الامام ابي حنيفة فينبغي ان يشترط الدعوى
اما في شهادة الفطر والاضحى فيشترط لفظة الشهادة ويشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق في الديانات
التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كما سنبين فاكثر كذا في الولوالجية
بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات حيث يقبل خبره بدون التحري كالمحرر والعبد والمراة ولا
دليل سواه توجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط اداها وهو
ترك الكباير والاصرار على الصغاير وما يخل بالمروءة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول ويشترط ان يكون مسلما عاقلا
بالغا اما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاد والعداوة فيختص بالشهادة وعن ابي حنيفة في رواية
المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية ابي بكرة بعد ما تاب وكان قد حد في قذف واما مجهول الحال وهو المستور
فعن ابي حنيفة رحمه الله قبوله وهو ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقبوله فرع ثبوتها والثبوت في المستور
وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدى الروايتين وصحح البزازي
في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما ان ما مع تعيين الفسق فلا تقبل عندنا وهو اعليه ما لو شهدوا
في تاسع عشرين رمضان انهم راوا رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانه تركوا
الحسبة وان جاؤوا من خارج قبلت البزازية الفاسق اذا راه وحده يشهد لان القاضي ربما قبل شهادته
لكن القاضي يرده انتهى واما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبه ساير حقوقهم من العدالة

فيشترط فيه ما يشترط في ساير حقوقهم

بالشبهات

والحرية والعدد وعدم الحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه اذا امكن ذلك والا فقد تقدم انهم لو كانوا ببلدة
لا قاضي فيها ولا وال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة اطلقه فشمل ما لو كان
المخبر من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما تقبل قول الواحد العدل
اذا فسر وقال رأيته خارج البلد في الصحراء او يقول رأيته في البلدة من بين خلال السحاب اما بدون هذا التفسير
فلا تقبل كذا في الظهيرية واشار الى انه تقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف
الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد عدلان او رجل وامرأتان
لما ذكرنا انه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدايع ولذا تقبل شهادة العبد على العبد كذا في البزازية
وكذا شهادة المرأة على المرأة كما في البزازية كما صرح به البزازي والى انهم لو صاموا بشهادة واحد وغم
هلال شوال فانهم لا يفطرون فتثبت الرمضانية بشهادته لا الفطر خلافا لما روي عن محمد انهم يفطرون وصححه
في غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البدايع وحكى البزازي فيه خلافا والعلة
غيم او غبار او نحوهما عنا في الامور الخارج المتعلق بالخبر المؤثر فيه واشار الى ان الجارية المخدرة اذا رأت هلال
رمضان والسماء علة وجب عليها ان تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مولاها اعلم ان ما كان من باب الديانات
فانه يكتفى فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيوع والاملاك
فيشترط العدد والعدالة ولفظة الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا ان يكون الملتزم به غير مسلم فلا يشترط
في الشاهد الاسلام واما ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة وما
لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات والرسالات في الهدايا والشركات فلا يشترط
سوى التمييز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة
فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدالة او العدد كما عرف في تحرير الاصول   البزازية
وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبعمائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنان او ثلاثة يوم الاربعاء الثامن
والعشرين واخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وعدا الاربعاء يوم الثلاثين اتفقت الاجوبة ان كان بالسماء علة عيدوا
يوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا هلال الفطر ان علموا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا رأوا
هلال شعبان قضوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم اصلا فان كانوا اكملوا شعبان من غير رؤية هلاله
ايضا قضوا يومين انتهى   والا جمع عظيم اي وان لم يكن بالسماء علة فيه تشترط ان تكون الشهود فيهما
جمع عظيم يقع العلم بخبرهم اي علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين
لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلطه تباين على ... ناقل
زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السماع واقع ايضا
كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في التراءي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد
المجالس او جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على
مذهبنا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لانه القياس حيث لم يسمع احد الادلة الشرعية والقياس
المذكور صحيح وهو ... بل يريد ان التفرد تفرد الواحد والاثنين فقبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد
من لم يقع العلم بخبرهم من بين اقسامهم من بين سائر الخلق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه تقبل
فيه شهادة رجلين او رجل وامرأتين سواء كان بالسماء علة او لم تكن كما روي عنه في هلال رمضان كذا في البدايع ولم
ار من رجحها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن ترائي الاهلة فانتفى قولهم مع توجههم
طالبين لما توجه اليه هو فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان اهل
مصر افترقوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند

قاضي

قاضي القضاة الحنفي ولم يكن بالسماء علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على العموم وامر الناس بالفطر
وهكذا في الفطر حتى ان بعض مشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة ومن غالب اهل البلدة وانكر عليه ذلك حتى
الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشيء فروي عن ابي يوسف انه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن
خلف بن ايوب خمسمائة ببلخ قليل وقيل ينبغي ان يكون من كل مسجد جماعة واحد او اثنان وعن محمد انه يفوض مقدار
القلة والكثرة الى راي الامام كذا في البدايع   فتح القدير والحق ما روي عن محمد وابي يوسف ايضا ان العبرة لتواتر
الخبر ومجيئه من كل جانب   الفتاوى الظهيرية وان كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية
بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره انتهى فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو
يصدق على اثنين فكان مرجحا لرواية الحسن التي اخترناها انفا ويدل على ذلك ايضا ما في الفتاوى الولوالجية وان
كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد وعن ابي حنيفة انه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول
وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز لعذر كما في المريض
والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعذار فكان الحسن اي ما يجوز بعذر اولى ثم اذا لم تقبل شهادة
الواحد واحتيج الى زيادة العدد وعن ابي حنيفة انه تقبل شهادة رجلين او رجل وامرأتين وعن ابي يوسف انه لا يقبل
ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك بقدر عدد القسامة وعن خلف بن ايوب خمسمائة ببلخ قليل وعن ابي حفص
الكبير انه شرط الوفا وعن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي يشهد بذلك
في المصر اما اذا جاء من مكان اخر خارج المصر فانه تقبل شهادته اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية في الصحاري
ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر ان كانت السماء مصحية
كهلال رمضان انتهى فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرق بين
من كان بالمصر وخارجه وهو المختار للترجيح وغيره من الفتاوى اما ظاهر الرواية فلا تقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما
في غاية البيان وفتح القدير   والاضحى كالفطر اي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين او رجل
وامرأتين واما حالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه
تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر عن ابي حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به حق ديني
وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كما في الخلاصة منه وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها
والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة فاختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الاهلة التسعة
وذكر الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي واما في هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الاهلة فانه لا تقبل فيه الا شهادة
رجلين او رجل وامرأتين عدول احرار غير محدودين كما في سائر الاحكام انتهى   ولا عبرة باختلاف المطالع فاذا
رآه اهل بلدة ولم يره اهل بلدة اخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية اولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب
ويلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطلع وهو الاشبه
كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة
اطلقه فشمل ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث تختلف المطالع اولا وقيده بالثبوت المذكور لانه لو شهد جماعة ان
اهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هم الهلال لا يباح
فطر غد ولا يترك التراويح في هذه الليلة لان هؤلاء الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية
غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي
ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به واما ما استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع
من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين اخبره انه رأى الهلال بالشام ورآه الناس وصاموا وصام معاوية
فلم يعتبره وانما اعتبر رؤية اهل المدينة فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ...

فلانه لم يلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا تثبت بشهادته وجوب القضا على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع

الفساد والبطلان بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقها اندفاع وجوب القضا بالاتيان بالشرايط والاركان
وقد يظن ان الصحة والفساد من احكام الشرع الوضعية وقد انكر ذلك وانما حكمنا بهما عقلي على ما عرف في تحرير الاصول
فلا فيهما في المعاملات فان ترتب اثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرعا هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو
الصحة وعدم ترتيب الاثر اصلا هو البطلان فان اكل الصايم او شرب او جامع ناسيا لم يفطر
الجماعة الا النسائي من نسي وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي
الذي هو مطلق الامساك لا لانه ... ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث امكن من لفظ الشارع واجب
ندوردي في صحيح ابن حبان ولا قضا عليك وعند الترك تغطيه والحق ... دالة كالسنة الى الرخصة فاندفع به
القياس المقتضي للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشي وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حقوق
العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم فان الحكم ان كان مع مذكر ولا داعي اليه كاكل المصلي لم يسقط
لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكر ومعه داع كاكل الصايم سقط وان لم
يكن معه مذكر ولا داع فاولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخروج ... اذا اكل ناسيا فذكره انسان بالصوم فلم
يتذكر واكل فسد صومه في الصحيح خلافا لبعضهم في الظهيرية لانه اخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات
حجة فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال لوجود المذكر والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا الا ان ما نفعله الصائم بمعصية
فالسكوت عنه ليس بمعصية وان الشيخ مظنة المرحمة وان كان شابا يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها
تحريمية لان الولوالجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه اطلقه فيشمل الفرض والنفل ولو بدا بالجماع ناسيا فتذكر ان
نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى انزل فعليه القضا ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد
التذكر حتى انزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم ادخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب
النزع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا ونظيره ما قالوا لو قال لها ان جامعتك فانت طالق ... ان
نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لم يطلق ولا يعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية
ووجب للامة العقر والحد كذا في فتح القدير وقيد بالناسي لانه لو كان مخطئا او ناسيا او مكرها فعليه القضا خلافا للشافعي
فانه يعتبره بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل
غيره فيفترقان كالمقيد والمريض واما حديث رفع عن امتي الخطا فهو من باب الاقتضا وقد اريد حكم الاخرة بلا
حاجة الى ارادة الدنيوي ... كما عرف في الاصول وحقيقة الخطا ان تقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به
الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والفرق بين صورة الخطا والنسيان هنا ان المخطي ذاكر للصوم غير قاصد للشرب
والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون المخطي غير ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي فهما كما
في النهاية والمواخذة بالخطا جايزة عندنا خلافا للمعتزلة وتمامه في تحرير الاصول ومما الحق بالمكره النايم اذا صب
في حلقه ما يفطره وكذا النايمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عنب
فدخلت حلقه وهو ذاكر للصوم يفسد صومه ... اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد انتهى ومما عن
تفسير خلاف فتاوى قاضي خان النايم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النايم او ذاهب العقل اذا ذبح لم
تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحة من نسي التسمية او احتلم او انزل بنظر او ادهن او احتجم او اكتحل او قبل لا يفطر لحديث السنن
لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن
شهوة بالمباشرة ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه بان من جامع في رمضان قبل الصبح فلما خشي الصبح ... بعد الصبح لا يفسد
صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولو وجد صورة الاحتلام معنى فالوا الصايم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضا وهو المختار

كذا في التجنيس

كذا في التجنيس والولوالجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار ابو بكر الاسكاف انه لا يفسد وصححه
في غاية البيان بصفة والاصح عندنا قول ابي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان المباشرة الماخوذة
في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة الغير او لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال سوا كان ما بوشر مما
يشتهى او لا ولهذا افطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة ومما نقل عن ابي بكر من عدم
الافطار بالانزال في البهيمة قال ابو الليث ان هذا القول منه زلة وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان
ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة يرجى ان لا يكون
عليه وبال كذا في الولوالجية وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا اطلق في النظر فشمل ما اذا نظر الى وجهها او
فرجها وكرر النظر ... لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل
حيث لا يفسد لعدم المنافي صورة ومعنى وهو محل قوله او قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك
ادير على السبب على ما ياتي ان شا الله تعالى واللمس والمباشرة والمصافحة والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لانه
تفتقر الى كمال الجناية لما بينا ان الغالب فيها العقوبة ولهذا تندري بالشبهات ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه
الجماع والانزال ويكره اذا لم يامن لان عينه ليس مفطرا وربما يصير فطرا بعاقبته وان امن اعتبر عينه واباح له وان لم
يامن اعتبر عاقبته ويكره له المباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختار في فتح
القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونهيه
للشاب وتقبيله الفواحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يمس فرجه فرجها ... كذا في معراج الدراية وقيدنا بكونه قبلها
لانها لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم تر بللا فسد صومها عند ابي يوسف خلافا لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا
في المعراج والمراد باللمس المس بلا حايل فان مسها وراء الثياب فامنى فان وجد حرارة جلدها فسد والا فلا ولو مست
زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف له فسد كذا في المعراج ايضا الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد
صومه بالاتفاق الفتاوى الظهيرية فان عملت المراتان عمل الرجال من الجماع في رمضان ان انزلتا فعليهما
القضا وان لم ينزلا فلا غسل ولا قضا واشار الى انه لو اصبح جنبا لا يضره كذا في المحيط او ادهن او اكتحل او احتجم
او قبل لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى والداخل من المسام لا من المسالك
فلا ينافيه كما لو اغتسل بالما البارد ووجد برده في كبده وانما كره ابو حنيفة الدخول في الما والتلفف بالثوب المبلول
لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة لا لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال ابو يوسف لا يكره ذلك كذا
في المعراج وكذا الحجامة غير مناف ايضا ولما روينا من الحديث وهو مكروه للصايم اذا كان يضعفه عن الصوم واما
اذا كان لا يخاف فلا باس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال والطلقة فانه لا فرق بين ان يجد في حلقه اثر الكحل ...
كما لو ذاق شيا وكذا لو بزق فيه لبن او دواء ... فوجد طعمه او مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية
الولوالجية ولو مضغ الهليلج ... فدخل البزاق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه فان فعل ...
بالفانيذ والسكر يلزمه القضا والكفارة قال الفتاوى ولو افطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه لا يفسد صلاته واما
القبلة فقد تقدم الكلام عليها او دخل حلقه غبار او ذباب وهو ذاكر لصومه يعني لا يفطر لان الذباب
لا يستطاع الامتناع عنه لدخوله من الانف اذا طبق الفم فقيد بما ذكر لانه لو دخل حلقه دموعه او عرقه او دم
رعافه او مطر او ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم ... احيانا مع الاحتراز عن الدخول واعتبار شابه الدخان
والغبار الوصول الى الحلق في الدمع ونحوه مذكور في فتاوى قاضي خان وهو اولى من ما في الخزانة بتقييد الفساد
بوجدان الملوحة في الاكثر من قطرتين ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة تجد ملوحتها فالاصح اعتبار
والتعليل في المطر بما ذكرناه اولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بانه مكان ان ياويه خيمة او سقف فانه يقتضي
ان المسافر الذي لا يجد ما ياوي به ليس حكمه كغيره وليس كذلك في الفتاوى الظهيرية واذا انزل الدموع من عينه الى فمه فابتلعها

خان

يجب القضاء لا الكفارة. مستزيات الفوائد عن ابي جعفر انه لو ابتلع الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغيرها الطاهرية قال ابو
الولوالجية الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه وان كان الدم تفسد
وكذا ان استويا احتياطا ثم قال الكمال من اذا دخل المخاط انفه من راسه ثم استنشقه ودخل حلقه عامدا فلا شيء عليه
لانه بمنزلة ريقه الا ان يجعله على كفه فيبتلعه فيكون عليه القضاء. الظهيرية وكذا في المخاط والبزاق يخرج من فيه
او انفه فاستشمه او استنشقه لا يفسد صومه. فتح القدير لو ابتلع ريق غيره افطر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه
فسياتي في اخر الكتاب في مسائل شتى انه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صديقه والا لا وافقه عليه الشارح الزيلعي
او اكل ما بين اسنانه اي لا يفطر لانه قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيده المصنف رحمه الله بالقلة
مع ان الكثير مفسد موجب للقضاء دون الكفارة عند ابي يوسف خلافا لزفر لان الكثير لا يبقى في الاسنان وهو مقدار
الحمصة على راي الصدر الشهيد او ما يمكن ان يبتلعه من غير ريق هو اختاره الدبوسي وما دونه قليل واطلقه فشمل
ما اذا ابتلعه او مضغه وسوا قصد ابتلاعه او لا كما في غاية البيان او حبة حنطة وقيد بالاكل لانه لو اخرجه وابتلعه
فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة من خارج لكن اختلف في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضي خان وهو
الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان قدر الحمصة فان صومه يفسد. الكافي
في السمسمة قال ان مضغها لا يفسد الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا احسن جدا فليكن الاصل في كل
قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي. الفتاوى الظهيرية روي عن محمد انه خرج على اصحابه يوما وسالهم عن هذه المسئلة
فقال ماذا تقولون في صائم رمضان اذا ابتلع سمسمة واحدة كما هي القطرة قالوا لا قال ارايتم لو اكل تفاحا سمسمة واحدة
بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا نعم عليه الكفارة قال بالاولى ام بالاخيرة قالوا بالاولى قال الحاكم الامام محمد بن
يوسف فعلى قياس هذه النوادر تجب القضاء مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي انتهى وذكر قبلها واذا ابتلع حبة
العنب ان مضغ قضى وكفر وان ابتلعها كما هي ان لم يكن معها عروقها فعليه القضاء والكفارة وان كان معها عروقها
قال عامة العلماء عليه القضاء مع الكفارة وقال ابو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا توكل مع ذلك عادة والا
بالتفرق بينهما ما التزق بالعنقود من حب العنب وتبقية مسدودة به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد ان
عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر الحمصة. البزازية اكل بعض لقمة وبقي البعض بين
اسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم يملا الفم وقدر الحمصة لا يفسد بخلاف الصوم. او قاء وعاد
لم يفطر لحديث السنن من ذرعه القي وهو صائم فليس عليه قضا ومن استقا فليقض وانما ذكر العود ليفيد انه اذا لم يعد
لا يفطر بالاولى واطلقه فشمل ما اذا ملا الفم او لا وفيما اذا عاد وملا الفم خلاف ابي يوسف والصحيح قول محمد لعدم
وجود الصنع ولعدم وجود صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه. وان
اعاده او استقا او ابتلع حصاة او حديدا قضى فقط. او اعاد القي او قاء عامدا او ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى
به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه واطلق في الاعادة فشمل ما اذا لم يملا الفم وهو قول محمد لوجود
الصنع وقال ابو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الفم واطلق في الاستقاء فشمل
ما اذا لم يملا الفم وهو قول محمد رحمه الله ولا يبطل عند ابي يوسف وهو المختار وذكر المصنف رحمه الله في الكافي ان ظاهر
الرواية كقول محمد وانما لم يقيد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر لانه لا يخلو اما ان ذرعه
او استقاء اما ان ملا الفم او لا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه او اعاده او خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه
فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر وان صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم
وفي الاستقاء بشرطه وان وضوءه ينتقض فيما اذا ملا الفم واما الصلاة ففي الظهيرية لو قاء اقل من ملء الفم واطلق في انواع
القي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغما ملء الفم وهو قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يفسد صومه
بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول ابي يوسف هنا احسن وقولهما في عدم النقض به احسن لان الفطر انما

انبط

انبط بما يدخل او بالقي عمدا من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة بحيث
انه يكون على قياس الصوم عند ابي يوسف لا يفسد وعند محمد يفسد وان تقايا في صلاته ان كان اقل من ملء الفم
لا يفسد صلاته وان كان ملء الفم تفسد صلاته انتهى. الخلاصة وبجعل الحدث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير
قصده يبني اذا لم يتكلم وان تقايا لا يبني وهذا اذا كان ملء الفم فان كان اقل منه لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البناء انتهى
واطلق في انواع القي والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغما ملء الفم كذا في فتح القدير وتعبيره بالاستقاء في البلغم اولى مما
في الشرح وغيره من التعبير بالقي كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجالس او
غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا في خزانة الاكمل وتعبيره بالاستقاء اولى من التعبير بالقي كما في الشرح
وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما تقدم معناه وهو ايصال
ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تجب الا بكمالها فانتفت وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه
عبارة عن ايصال ما يتاتى فيه المضغ وهو لا يتاتى في الحصاة وكذا اكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب
والدقيق على الاصح والارز والعجين والملح الا اذا اعتاد اكله وحده وفي النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم
يدرك وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لو مضغها او مضغ اليابسة الا ان ابتلعها وكذا يابس اللوز
والبندق والفستق لانه لا يوكل كما هي بخلاف الجوزة وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفي
ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روي عن محمد رحمه الله وجوب الكفارة ويجب باكل اللحم النيء وان كان ميتة
منتنا الا ان دود فلا يجب واختلف في الشحم واختار ابو الليث رحمه الله الوجوب وصححه في الظهيرية فلو كان قديدا وجب
بلا خلاف ويجب باكل الحنطة وقضمها الا ان مضغ قمحة للتلاشي ولا يجب باكل الشعير الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية
ويجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من يعتاد اكله كالمسمى بالطفل الا على من لا يعتاده ولا باكل الدم في ظاهر الرواية
وان اكل ورق الشجر فان كان مما يوكل كورق الكرم اذا غطى فعليه القضاء دون الكفارة ولو اكل قشر الرمان بشحمه
او ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا اكل مع القشر واما اذا اكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتعذر
منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتعذر منه فعليه الكفارة وان اكل كافورا او مسكا او زعفرانا فعليه الكفارة وان
اكل لقمة كانت في فيه وقت السحر وبعد الفجر فلا رواية لها في الاصل قال ابو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره
لا كفارة عليه وان كانت لقمته فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان اخرجها ثم ابتلعها فلا
كفارة لانها صارت مستقذرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لحل الحرارة ثم تؤكل ثانيا كذا في الظهيرية
ومن جامع او جومع او اكل او شرب غذاء او دواء عمدا قضى وكفر ككفارة الظهار. اما القضاء فلاستدراك
المصلحة الفائتة واما الكفارة فلتكامل الجناية اطلقت فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة
يتحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهي عقوبة محضة فما فيه معنى العبادة اولى وشمل الجماع في القبل والدبر
وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره الولوالجي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى ابو حنيفة النقصان
في معنى الزنا من عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في ايجاب الكفارة واشار بقوله او جومع بعد التنصيص على الوجوب
على المفعول به الطائع امراة او رجلا الى ان المحل لا بد ان يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة
او ميتة او انزل كما في الظهيرية وقيد بالعمد لاخراج المخطئ والمكره فانه وان فسد صومهما لا يلزمهما الكفارة
ولو طاوعته الطواعية في وسط الجماع بعد ما كان ابتداؤه بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية
واشار بقوله اكل او شرب الى انه لا بد من وصوله من المسلك المعتاد اما اذا وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره
واشار ناسيا الى من قوله كما كله عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة لا تجب الا بافساد صوم تام قطعا حتى
لو صام يوما من رمضان ونوى قبل الزوال ثم افطر لا يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لان في هذا
الصوم شبهة وعلى قياس هذا لو صام يوما من رمضان بمطلق النية ثم افطر تعالى اذا لم يكن جانبا الاكل حتى اشبع

ينبغي ان لا تلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا في الظهيرية ولو اخبره بان الفجر لم يطلع فالمعتبر ان خالفه لا كفارة مطلقا وبه اخذ اكثر
المشايخ ولو اخبر بطلوعه كان المخبر جماعة وعندهم الكفارة وان كان المخبر واحدا الكفارة عدلا كان او غير عدل لان
شهادة الفرد في مثله عند الاستفسار كذا في الظهيرية واذا افطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب
الكفارة كما لو افطر على ظن انه يوم مرضه او افطر بعد ما اكره على السفر قبل ان يخرج ثم عفي عنه او شرب بعد
ما قدم ليقتل ثم عفي عنه ولم يقتل ومما يسقط حيضها او نفاسها بعد افطارها في ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا
مرضه بعد افطاره عمدا بخلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عمدا فانها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد
افطاره عمدا كذا في الظهيرية بخلاف ما لو اصبح مقيما صائما ثم سافر فافطر فانها لا تسقط لانه الاصل انه اذا صار
في اخر النهار على صفة لو كان عليها في اول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوى قاضي خان ولو
جامع مرارا في يوم من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة
فلو جامع فكفر ثم جامع مرة اخرى فعليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو
جامع في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى في ظاهر الرواية وقال محمد عليه واحدة قال في الاسرار
وعليه الاعتماد كذا في البزازية ولو افطر في يوم فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الاولى
او الثانية لا شيء عليه لان المتاخر يجزيه ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزي عن
ما تاخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا لو استحقت الاولى تنزيل الاولى بمنزلة المستحق
منزلة المعدوم ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالث لان الثانية تجزي عن
الاولى والاصل ان الثاني يجزي عما قبله لا عما بعده كذا في فتح القدير والبدائع واراد بالتشبيه ان هذه الكفارة
مرتبة فالواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لحديث
الاعرابي المروي في الكتب الستة فلو افطر يوما في خلال المدة بطل ما فعله ولزمه الاستقبال سواء افطر لعذر
او لا وكذا كفارة القتل والظهار المبنى على التتابع الا العذر الحيض لانها لا تجد شهرين عادة لا تحيض فيهما لكنها اذا
تطهرت تصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا في الولوالجية وكذا كفارة اليمين متتابع اربعة بخلاف قضاء
رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان
صومها متتابع وما لم يشرع فيها عتق فانه مخير كذا في النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد ينوي
اول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضانين ينوي قضاء رمضان الاول فان لم ينو كذلك اختلف المشايخ
فيه والصحيح الجواز ولو صام الفقير احدى وستين يوما للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه ابو
الليث ومشايخنا لانه لو نوى اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة كذا في الفتاوى الظهيرية للمحقق وفيه اشكال وعلله
في التجنيس بان الغالب الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء فذكر في فتح القدير لو نوى قضاء رمضان والتطوع
كان عن القضاء في قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع بخلاف الصلوات فانه اذا نوى التطوع
والفرض لا يصير شارعا في الصلاة عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس
يكون تطوعا وهو قول محمد رحمه الله كذا في الفتاوى الظهيرية الفتاوى البزازية لو اكل متعمدا في رمضان عيانا
عند شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال انتهى واعلم ان بعد الذنب اعني ذنب الافطار عمدا لا يرتفع بالتوبة بل لا بد
من التكفير ولهذا قال في الهداية وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارح هو
وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضي ان
المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا اما فيما بينه وبين ربه تعالى فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا مرتفع
فيما بينه وبين الله تعالى بمجرد جوابه واما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد
عليه وصرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهاج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عمن

المنية

المنية العموم في قوله من جامع او جومع ليفيد انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة عليهما للعموم فكان بين
الذكر والانثى والحر والعبد ولهذا صرح في البزازية بالوجوب على الجارية فيما لو اخبرت سيدها بعد طلوع
الفجر غالطة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البزازية
اذا لزم الكفارة على سلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعة لاحد يفتى باعتاق الرقبة وقال ابو نصر
محمد بن سلام يفتى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر
فيحصل الانزجار والا كفارة بالانزال فيما دون الفرج اي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن
لانعدام الجماع صورة ويفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه في المباشرة والتقبيل وعمل المراتين كذلك
كما قدمناه المغرب الفرج قبل الرجل والمراة باتفاق اهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج معنى
في الحكم انتهى بلفظ معنى لا في اللغة ولا بافساد صوم غير رمضان اي لا كفارة في افساد صوم غير اداء
رمضان لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا اذ هو ممتنع
لكونه على خلاف القياس ولا دلالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساد الحج النفل والقضاء بالجماع
ليس لحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص الفعل والاجماع وان احتقن واستعط
او اقطر في اذنه او داوى جائفة او امة بدواء ووصل الى جوفه او دماغه افطر لقوله عليه السلام الفطر
مما دخل وليس مما خرج رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء والفطر فيه
باعتبار انه يعود شيء وان قل حتى لا يحس به وعلله في البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف او لم يستقر فيه
والرواية بالقاف في احتقن واستعط اي وضع الحقنة في دبره وصب السعوط وهو الدواء في الانف والقبول في اقطر
والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والامة الجراحة وصلت الى ام الدماغ اطلق في الافطار في الاذن
فشمل الماء والدهن وهو قول البعض بلا خلاف واما الماء فاختار في الهداية عدم الافطار به سواء دخل بنفسه او ادخله
وصحح الولوالجي انه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد الفطر صورة والمعنى لانه لا يتعلق به
صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط كالافطار في الاذن في المحيط فتاوى قاضي خان انه ان خاض
الماء فدخل اذنه لا يفسد او صب الماء في اذنه فالصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح
القدير ولو شد الطعام بخيط وارسله في حلقه وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي
ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ الحقنة فهذا قل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء
لا يفعل لانه يورث داء عظيما الظهيرية ولو ادخل خشبة او نحوها وطرفها منه بيده لم يفسد صومه قال في البدائع
وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو ادخل اصبعه في استه او ادخلت
المراة في فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء او الدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء او الدهن وقيل ان
المراة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا اصابه سهم وخرج من الجانب الاخر لم يفسد صومه ولو
بقي النصل في جوفه يفسد صومه انتهى شرح الجامع الصغير لقاضي خان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه
والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي واما الوجور في الفم فانه
يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو صلاح البدن فكان اكلا معنى لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام الاكل
صورة وعن ابي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليلا فخرج نهارا لا يفطره واطلق الدواء فشمل الرطب
واليابس لان العبرة للوصول الى الجوف لكونه رطبا او يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة
حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا
احدهما وكان رطبا فعند ابي حنيفة يفطر للوصول عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا
ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير قوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الامة وفي التحقيق ان

ان بين الجوفين منفذا اصليا فما وصل الى جوف الراس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدايع ولهذا لو
استعط ليلا ووصل الى الراس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وان اقطر في احليله لا اي لا يفطر
اطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على انه هل بين المثانة والجوف منفذ ام لا
وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقالا لا ووصول البول الى المعدة من المثانة بالترشيح وما يخرج منها لا يعود رشحا
كالجرة اذا سد راسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها وقال بعضهم قال في الهداية وهذا ليس من باب
الفقه لانه متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقا
كذا في الخلاصة وقيد بالاحليل الذي هو مخرج البول من الذكر لان الاقطار في فرج المراة يفسد الصوم بلا خلاف
على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلله في فتح القدير بانه شبيه بالحقنة وفي شرح المجمع
لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر لما فيه من تعريض
الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى وقيده بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال
في الخانية فيمن كان زوجها سيئ الخلق او سيدها لا باس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء
ليعرف الجيد من الرديء بل يكره كما في فتح القدير والمضغ لعذر بان لم تجد المراة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض
او نفساء او غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا ولا لبنا حليبا لا باس به للضرورة الا ترى انه يجوز لها الافطار واذا
خافت على الولد فالمضغ اولى واطلق في الصوم فشمل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الفرض اما في صوم التطوع
فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التجنيس وتبعه في النهاية
وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضا عليه
يكره لان الافطار عند عدم العذر واما على رواية الحسن فسياتي انها شاذة ومضغ العلك اي
ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتهم بالافطار اطلقه فافاد انه لا فرق
بين علك وعلك وانه لا يفطر وانما يكره في ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتاخرون قيدوه بان يكون ابيض وقد
مضغه غيره اما اذا لم يمضغه غيره وكان اسود مطلقا يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت فيصل الى جوفه شيء
منه في حلقه واذا مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب ويصل فيمنع واما الابيض لا يذوب واطلاق محمد
يدل على ان الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتاخرين لان اطلاق محمد محمول على القطع
بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه
كالمتيقن انتهى وقال فخر الاسلام وغيره ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم
ولكن يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل ان يكون في فمه بخر انتهى واما في حق النساء فالمستحب فعله لانه سواكهن
فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الا لحاجة لان الدليل اعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا
عن المعارض الفتاوى الظهيرية اذا فتل الابريسم في فيه فدخلت الخضرة او الصبغ او صفرته
او حمرته واختلطت بالريق فاخضر الريق او اصفر او احمر فابتلعه وهو ذاكر لصومه فسد صومه
اي عن ابي حنيفة انه يكره للصائم المضمضة والاستنشاق لغير الوضوء ولا باس به للوضوء وكره الاغتسال
وصب الماء على الراس والاستنقاع في الماء والتلفف بالثوب المبلول لانه اظهار الضجر عن العبادة وقال ابو يوسف
لا يكره وهو الاظهر لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صب على راسه الماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه
اظهار ضعف البنية وعجز البشرية فان الانسان خلق ضعيفا لا اظهار الضجر لا كحل ودهن شارب
يجوز ان يكون الفاء منهما مفتوحا فيكونان مصدرين من كحل عينه كحلا ودهن راسه دهنا اذا طلاه
بالدهن ويجوز ان يكون مضموما ويكون معناه ولا باس باستعمال الدهن والكحل كذا في العناية وفي غاية البيان
الرواية بفتح الكاف والدال انه لم يكره علما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد ندب صلى الله عليه

وسلم

وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا باس بالاكتحال للرجال اذا قصدوا به التداوي دون الزينة ويستحب
دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر
المسنون وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف رواه ابو داود في سننه
وما في الصحيح عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام احفوا الشوارب واعفوا اللحى محمول على اعفائها من ان ياخذ غالبها
او كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات واما الاخذ منها وهي دون
ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه احد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع
ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه والحاصل انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد
الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس وشهامتها والثاني
اثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في
ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي في فتاواه
لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره ان يكون معها كما كان قبلها انتهى
وسواك والقبلة ان امن اي لا يكره وقد تقدم حكم القبلة واما السواك فلا باس به للصائم ثم اطلقه فشمل
الرطب واليابس والمبلول بالماء وغيره وقبل الزوال وبعده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة فتناول الظهر والعصر والمغرب وقد قدمنا احكامه في سنن الطهارة
فارجع اليها ولم نتعرض لسنية السواك للصائم والاستحباب لغير الصائم صرح به في النهاية

فصل في العوارض

اعلم ان لفساد الصوم احكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل
الاثم اذا افسده بغير عذر لان ابطال العمل بغير عذر وابطال عمل العبد بغير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
على ما سياتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا ياثم واذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطة
للاثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في البدائع الا انه اخرها بالتاخير والعوارض جمع عارض وهو
في اللغة كما في المستصفى قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض في الثناب ايضا والعارض ايضا
صفحة الخد والعارض الخد يقال اخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض اي افة من كبر او مرض كذا في ضياء الحلوم
مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن
كذا في البدائع لمن خاف زيادة المرض الفطر لقوله تبارك وتعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر فانه اباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج
منوط بزيادة المرض او ابطاء البرء او فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم
بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او اخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برا من
المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سئل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشيء كذا في فتح القدير
وفي التبيين والصحيح الذي يخشى ان يمرض بالصوم فهو كالمريض ومراده بالخشية غلبة الظن كما اراد المصنف بالخوف
اياها واطلق المصنف الخوف وابن الملك في شرح المجمع واراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير
الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى
العمارة في الايام الحارة والعمل حثيث اذا خشي الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه
يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما وفي الفتاوى
الظهيرية والولوالجية للامة ان تمتنع من امتثال امر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة
على اصل الحرية في الفرائض واطلق في المرض فشمل ما اذا مرض قبل طلوع الفجر او بعده ثم شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر
في اليوم الذي انشا السفر فيه ولا يحل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية واشار باللام الى انه

مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان افضل الا اذا خاف الهلاك فالافطار واجب كذا
في البدائع الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه ان يصلي قائما واذا افطر يمكنه ان يصلي قائما فانه
يصوم ويصلي قاعدا جمعا بين العبادتين الخلاصة لو كان له نوبة حمى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة
لا باس فان لم يحم كان عليه الكفارة كما لو افطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود
الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وعند البعض اذا افطر بعد ما نوى الصوم وشرع اما لو لم ينو فان عليه القضاء
دون الكفارة في فتاوى قاضي خان الظهيرية رضيع يبطون تخاف موته من هذا الداء وزعم الاطباء ان
الظئر اذا شربت دواء كذا يبرأ الصغير ويحتاج الظئر الى ان تشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك
اذا قال ذلك الاطباء الحذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه
فلا باس به اطلق في الكتاب الاطباء الحذاق قال رضي الله عنه وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر
كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه
في الصوم انتهى وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له ان يستطب الكافر فيما عدا ابطال العبادة الا بان استعماله
في الطب لا يجوز القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبزا يوصله الى ضعف مبيح للفطر بل يخبز نصف النهار
ويستريح في النصف … او نحوه فقال هو كاذب وهو باطل بافطار ايام الشتاء
وللمسافر صومه احب ان لم يضره اي حال للمسافر لان المسافر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف
المرض لانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج وانما كان الصوم افضل لقوله تعالى وان
تصوموا خير لكم ولان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى والمراد عليه القصر في الصلاة فانه واجب حتى
لا ياثم بالاتمام لان القصر هو العزيمة وتسميته رخصة مجاز وقول صاحب البيان ان القصر افضل تسامح
فيه تقوله ان لم يضره لانه ان ضره الصوم فانه يشق عليه فالفطر افضل لقوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر
قاله لرجل صائم يصب عليه الماء المحيط والمراد المسافر ان يقيم في مصر او يدخل مصره حرم له ان يفطر لانه
اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فرجحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكراهة الصوم
ان اجهده واطلق الضرر ولم يقيده بضرر بدنه لانه لو لم يضر بدنه الصوم لكن كان رفقاؤه او عامتهم مفطرين
والنفقة مشتركة بينهم فالافطار افضل كذا في الخلاصة والظهيرية لانه ضرر مالي كضرر البدن واشار الى انشاء
السفر في شهر رمضان فالاطلاق النص خلافا لعلي وابن عباس كذا في المحيط … والسفر الذي يبيح الفطر
هو الذي يبيح القصر لان كلا منهما رخصة واطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف واراد بالضرر
الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لانه ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب ولا يسعه الصوم
حتى لو امتنع من الافطار فقتل يأثم كالاكراه على اكل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحا مقيما فاكره بقتل نفسه
فانه رخص له الفطر والصوم افضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه واثر
الرخصة بالاكراه في سقوط الماثم بالترك لا في سقوط الواجب كالاكراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه اكره
بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن او لاقتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر او لاقتلن ولدك فصار
كتهديده بالحبس كذا في النهاية فتاوى قاضي خان المسافر اذا تذكر شيئا نسيه في منزله فدخل فافطر ثم
خرج فان عليه الكفارة قياسا لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله هو القياس وبه ناخذ
ولا قضاء ان ماتا عليهما اي ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهما لم يدركا
عدة من ايام اخر فلم يوجد شرط الاداء وجوب فلم يلزم القضاء وقيد به لانه لو صح المريض او اقام المسافر ولم يقض
حتى مات لزمه الايصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي
ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره

عند الكل

عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله علي صوم هذا الشهر فصح يوما ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر
عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فيظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسالة
السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما ادرك فيه وانما يلزمه القضاء بقدر الصحة ليظهر في الايصاء لانه متعلق
بالصحيح وان لم يذكر ادوات التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما امكن حمله عند الصحة واجاب عنه في غاية البيان
بان الجماعة الذين انكروا الخلاف منهم ابو بكر الطحاوي بعيد من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة
عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده … لا يعانه الجملة
والحاصل انه الصحيح لو نذر صوم شهر ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء عندهما وعند محمد بقدر ما صح وبقول الطحاوي
اتفاقا فقال ثم مات لا يلزمه الايصاء بما بقي من الشهر واما المريض اذا نذره ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بلا خلاف
وان مات بعد ما صح يوما لزمه الايصاء بالجميع وان لم يصم اليوم الذي صح فيه وان صامه لا يلزمه شيء كالمريض في رمضان
اذا صح يوما فصامه ثم مات لا يلزمه شيء لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم اخر بخلاف ما اذا لم يصمه
حيث يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لانه ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والاوسط والاخير فلما
قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه اشار في البدائع وغاية البيان والولوالجية ولو اوجب على نفسه اعتكاف
شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب عليه اداء البدل ولو اوجب
على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة ايام ثم مات اطعم عن الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى
ويطعم وليه لكل يوم كالفطرة بوصيته اي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم كان قدر صدقة الفطر اذا
اوصيا به لانهما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهما فالتحقا بالشيخ الفاني دلالة لا قياسا وجب عليهما الايصاء
بقدر ما ادركا فيه عدة من ايام اخر كذا في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان
اشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر … والمراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله
من بعد موته فيدخل وصيه والمراد بتشبيهه بالفطرة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم
نصف صاع من بر او زبيب او صاعا من تمر او شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا عبر بالاطعام
دون صدقة الفطر لان الركن فيها التمليك ولا تكفي الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم يوص لم يلزم الورثة
شيء كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايصاء ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل ان يؤدي العشر
فانه يؤخذ من تركته من غير ايصاء لشدة تعلق العشر بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة وهو مشكل …
صاحب المال … قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة اجزأه ان شاء الله تعالى وكذا الكفارة في القتل
اذا تبرع الوارث بالاطعام والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاء للميت بغير رضاه واشار
بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به قاضي خان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من حقوق الله تعالى
والى انه … لكل صلاة نصف صاع … عند الثاني كذا في غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم
على الصحيح والى ان كل ما كان من حقوق الله تعالى كذلك مالية كانت او بدنية عبادة محضة او فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر او عكسه
كالعشر او مؤنة محضة كالنفقات او فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي
لحديث النسائي لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وقيدنا بكونهما ادركا عدة من ايام اخر اذ لو ماتا
قبله لا يجب عليهما الايصاء كما قدمناه لكن لو اوصيا به صحت وصيتهما لانه يصح … لا تتوقف على الوجوب كذا
في البدائع واشار ايضا انه لو اوجب على نفسه الاعتكاف فعجز عن ادائه يقع القضاء بالاطعام كالصوم والصلاة كذا
ذكر الولوالجي في فتاواه والحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصي يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالحج فانه يحج عنه رجل
من مال الميت وقضيا ما قدرا بلا شرط ولاء اي لا يشترط التتابع في القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة

من ايام اخر والذي في قراءة أُبيّ فعدة من ايام اخر متتابعات غير مشهور فلا يزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة
اليمين فانها مشهورة فيزاد بها كذا في الكافي والنهاية لكن المستحب التتابع واشار باطلاقه الى ان القضا على التراخي لان
الامر فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل ففي اي وقت
شرع فيه كان ممتثلا ولا اثم عليه بالتاخير ويتضيق عليه الوجوب في اخر عمره في زمان يتمكن فيه من الادا قبل موته
ولهذا قال اصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضا رمضان ان يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور لكره له
التطوع قبل القضا لانه يكره تاخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا لو اخر قضا رمضان حتى دخل الاخر فلا فدية
عليه لكنها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضا ولهذا قال فان جاء رمضان قدم الادا
على القضا لانه في وقته ولا يقبل غيره ويصوم القضا بعده وهذا بخلاف قضا الصلوات فانها على الفور لا يباح
التاخير الا بعذر ذكره الولوالجي وللحامل والمرضع ان خافتا على الولد او النفس اي لهما الفطر دفعا للحرج
ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد بالخوف
بمعنى غلبة الظن بتجربة او باخبار طبيب حاذق مسلم كما في الفتاوي الظهيرية على ما قدمناه لانهما لو لم
تخافا لا يرخص لهما الفطر واما الاجير افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه جا من قبل
من له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهنا فرق اخر مذكور في النهاية واطلق المرضع
فلم يقيد بالعبد انه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع واجب عليها بالعقد واما الام فلوجوبه ديانة
مطلقا وقضا اذا كان الاب معسرا او كان الولد لا يرضع من غيرها وبهذا اندفع ما في الذخيرة من ان المراد بالمرضع
الظئر لا الام فان الاب يستاجر غيرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقدوري اذا خافتا على انفسهما
او ولدهما لانه لا يشمل المستاجرة اذ الولد لا يكون لها وقد قيل انه ولدها من حيث الرضاع لان المفرد المضاف يعم
سوا كان معنا بالمفرد او غيره وقد صرح بعضهم بشمول الولد الذي ارضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها مجازا لغة
والواو في قوله والمرضع بمعنى او لان هذا الحكم ثابت لكل واحد على الانفراد وكذا في النهاية والحامل هي التي
في بطنها ولد والمرضع التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التا في احدهما كما في حائض وطالق لانه ذلك من الصفات
الثابتة للحادثة الا اذا اريد الحدوث فانه يجوز ادخال التا بان يقال حاملة الان وغدا كذا في غاية البيان واما
من صرح بان الحامل والمرضع اذا افطرتا لخوفهما على الولد او النفس انه لا يلزمهما القضا لا يعني والمسالة
لكن صرح في البدائع بان للقضا شرايط منها القدرة على القضا وهو بعمومه شامل للحامل والمرضع فعلى هذا اذا
زال الخوف ايام لزمهما بقدره بل لا خصوصية لهما بل كل من افطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه شي فيدخل المكره
والاقسام الثمانية المتقدمة وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط اي له الفطر وعليه الفدية وليست على غيره
من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم نص فيهم وورود النص في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى ان
يموت وسمي به لانه قرب من الفنا او لانه فنيت قوته وانما الزم باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام
كان مؤديا وانما ابيح له الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضا فوجبت الفدية لكل يوم
نصف صاع من بر او زبيب او صاع من تمر او شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الاباحة اكلتان مشبعتان
كما قدمناه بخلاف صدقة الفطر كذا في فتح القدير وفتاوى قاضي خان معراج الدراية والمجتبى في الفدية
الاباحة الا انه يشترط ولو قدر على الصوم بطل حكم الفدا لان شرط الخلفية استمرار العجز في الصوم
وانما قيد به ليخرج المتيمم اذا قدر على الما لا يبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لان خلفية التيمم مشروط
بمجرد العجز عن الما لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقرا في العدة مشروط بانقطاع الدم مع سن الاياس لا بشرط
دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه في الحيض الكافي وشرط الخلفية استمرار العجز كما
في اليمين والصوم في دم المتعة وغيرها قد تخلف بقيام الدليل الشرعي واشار المصنف فيما سبق من ان المسافر اذا لم يدرك

قضا الصلوة على الفور وقضا الصيام على التراخي

عله

عليه ومات لا شي عليه الا ان الشيخ الفاني لو كان مسافرا فمات قبل الاقامة لا يجب عليه الايصا بالفدية لانه يخالف
غيره في التخفيف لا في التغليظ لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل فينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به استفادة
مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام اهل المذهب فلم يجزموا بها واراد ان الفدية لا تجوز الا عن صوم هو اصل بنفسه
لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله
بالمعيشة له ان يفطر ويطعم حتى لو استيقن انه لا يقدر على قضائه ولم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله تعالى
وان لم يقدر لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في الشتا اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار
فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم
او لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الا عند العجز
عما يكفر به من المال كذا في فتح القدير وفتاوى قاضي خان وغاية البيان ولذا لو حلق راسه وهو محرم اذا لم يجد
نسكا يذبحه ولا ثلاثة اصوع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز
لانه بدل القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالكل عن صوم الغد يجزيه فتاوى ابي حفص الكبير ان شا اعطى الفدية
في اول رمضان بمرة وان شا اعطاها في اخره بمرة وعن ابي يوسف رحمه الله لو اعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد
لمساكين يجوز قال الحسن وبه ناخذ وان اعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن ابي يوسف روايتان وعند ابي حنيفة
لا يجزيه كما في الطعام في كفارة اليمين الفتاوي الظهيرية استشهاد لكون البدل لا بدل له وذكر الصدر الشهيد
اذا كان جميع راسه مجروحا فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بدل عن الغسل والبدل لا بدل له
وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا فيمسح عليه لا بدل عن غيره انتهى وللمتطوع بغير عذر في رواية
ويقضي اي له الفطر بعذر وبغيره اذا افطر قضى ان كان نفلا قصديا وهذه الرواية عن ابي يوسف وظاهر الرواية
ان ليس له الفطر الا من عذر وصححه في المحيط وانما اقتصر على هذه الرواية لانها ارجح من جهة الدليل ولهذا
اختارها المحقق في فتح القدير وقال ان الادلة تظافرت عليها وهي اوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل
الضيافة عذر او لا قيل نعم وقيل لا وقيل قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد
الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى
بمجرد حضوره وان لم ياكل لا يباح له الفطر وان كان يتاذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يرجح شيئا كما ترى
الفتاوي الظهيرية قال والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره
ولا يتاذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الائمة الحلواني احسن ما قيل في هذا الباب انه ان كان يثق
من نفسه القضا يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم وان كان لا يثق لا يفطر وان كان في ترك الافطار اذى اخيه
المسلم وفي مسالة اليمين يجب ان يكون الجواب على هذا التفصيل انتهى في موضع اخر منها وان كان صائما عن قضا رمضان
يكره له ان يفطر لان له حكم رمضان انتهى ولهذا لا يفطر لو حلف رجل عليه بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط
والنهاية الاظهر ان الضيافة عذر البزازية لو حلف بطلاق امراته ان لم يفطر ان كان نفلا افطر وان كان قضا
لا والاعتماد على انه يفطر فيهما ولا يحنثه واذا قلنا بان الضيافة في التطوع يكون عذرا في حق الضيف والمضيف
كذا في شرح الوقاية واطلق في قضا التطوع فشمل ما اذا كان فطره عن قصد او لا بان عرض الحيض للصائمة
المتطوعة في اصح الروايتين كذا في النهاية وقيد بالنفل لانه لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شي عليه
كان متطوعا والاحسن ان يتمه فان افطر لا قضا عليه كذا في المحيط وغيره وقيده صاحب الهداية في التجنيس بان
لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان لا شي عليه فان مضى ساعة ثم افطر فعليه القضا لانه لما مضى عليه ساعة صار
كانه نوى مضيه في هذه الساعة فان كان قبل الزوال صار شارعا في الصوم التطوع فيجب عليه اذا نوى الصوم القضا بعد طلوع
الفجر لا يقع عنه عن القضا بل يصير صائما وان افطر يلزمه القضا كما اذا نوى التطوع ابتدا وبهذا يرد اشكالا على مسالة

المطعون انتهى وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وباقي لم تجز الا بنية معينة   الرابع اذا شرع في صوم الكفارة ثم ايسر
في خلاله لا قضاء عليه   الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد او الاجير او المراة ان تتطوع بالصوم الا ان باذن من له
حق فيه ومن له الحق له ان يفطر   الولوالجية وابنة الرجل وقرابته تتطوع بدون اذنه الا
في المحيط والولوالجية كراهة صوم المراة بانه يضر بالزوج اما اذا كان لا يضره بان كان صائما او مريضا فلها ان
تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمدبر وام الولد والامة ليس لهم ان يصوموا بغير اذن المولى
وان لم يضر به لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المراة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع وتقضي
المراة اذا اذن لها الزوج او بانت منه ويقضي العبد اذا اذن له المولى او عتق وعند كراهة صوم الاجير ايضا بكون
الصوم يضر بالمستاجر في الخدمة فانه كان لا يضر فله ان يصوم بغير اذنه انتهى   البزازية قال والابناء لعظر(?) الاجل
المراة اي لا تمنع صوم النفل لحق الخلوة   النظم الا فعليها(?) ان تفطر المضيافة والتقول انا صائم ليلا نقف على سره احمد
فتاوى قاضي خان فالحاصل ان الصوم والحج والصلاة سواء الا ... من عند ... في الظهيرية في المراة
والعبد لان الصوم يهزل بدن المراة ... لم يكن الزوج الا ان ... العبد منافعه مملوكة للمولى ... التطوع مطلقا
غير ... ولو كان المولى غايبا فانه ... في العبادات الا في الفرايض واما في النوافل فلا   التتمة والتزوج
ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا
العبد الا اذا ظاهر من امراته لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المراة به ثم اعلم ان فساد الصوم والصلاة
بعد الشروع فيهما مكروه ... في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما اوضحه في فتح القدير
ولو بلغ صبي او اسلم كافر امسك بقية يومه ولم يقض شيئا   قوله ... فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء بعد وجوب ... عليه
ومنه الوجوب بعد وجوب الصوم عليها فيه والملحق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب ...
للدليل وهو ما ثبت من امره عليه السلام بالامساك لمن اكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا واطلق في عدم القضاء
فشمل ما اذا افطر في ذلك اليوم ... وسواء كان قبل الزوال او بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى اداء واهلية
الوجوب منعدمة في اوله فلا يجب ... بالصوم لانه لو بلغ او اسلم في اثناء وقت الصلاة او في اخره وجبت عليه اتفاقا
وهو تباين ... بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء ... والاهلية معدومة
عنده قال في فتح القدير ... قولهم في الاصول الواجب الموقت قد يكون الوقت سببا للمودى وظرفا له كوقت الصلاة
او سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقداره كوقت الصوم ... اذ مقتضى ان السبب تمام الوقت فيه ... وقد بان خلافه
ثم على ما بان من تحقق المراد ... يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب
والاكثر ... الوجوب على ما ذكره في وقت الصلاة ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يتو ... انتقلت
الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده ... مستغنى عنه
اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه انتهى وقد يقال ان قولهم يقتضي ان السبب تمام الوقت لم ... وقد صرحوا
بانه لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء ... على قوله ثم على ما بان الخ
بحث اما على اختيار شمس الائمة السرخسي من ان السببية الليالي والايام فقد وجد السبب بالليلة فالامساك انما
وجب في الجزء الاول باعتبار سبق السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من السببية خاصة بالايام وان الليالي
لا دخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم ... وقته
معيار له يتقدر به يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فلا يمكن ان يكون قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة
السبب للمسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن للمسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام
البزدوي بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف فامكن تقدم السبب على الحكم وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل
الوقت سببا وذكر بعض المتاخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقا رنة

على هذا

على هذا واشار المصنف بالمسألتين الى اصل وهو ان كل من صار في اخر النهار بصفة لو كان في اول النهار عليها للزمه الصوم
فعليه الامساك كالحايض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد
الزوال او الاكل والذي افطر عمدا او خطأ او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر
وهو يرى ان الشمس قد غربت او تسحر بعد الفجر ولم يعلم ولم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفاس
ثم قيل الحائض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل سرا وجهرا والمريض والمسافر ياكلان جهرا كذا في النهاية وعبر في فتح
القدير بهذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في اثناء النهار او قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث
لو كانت قبله واستمرت معه وجب الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقلنا كل من تحقق ولم نقل من صار
بصفة الخ يعني كما في النهاية لانه يشمل من اكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة للتحول ولا تحول ... المعتاد
بما فيه انتهى والحاصل ان من اكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد حالة بعد فطره
لم يكن عليها قبله وكلمة صار يفيد التحول من حالة الى اخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما عبر به وقع فيه انه وان كان
غير صار اي تحقق اي كلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة اول اليوم ولا يشمل كلامه من
اكل ... فظهر من هذا ان من كان اهلا للصوم في اوله كمن اكل عمدا لا يدخل تحت الضابط اصلا لعل كلا منهما
وانما ادرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان
الاحكام   الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال او نصراني اسلم ونويا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومهما غير ان
الصبي يكون صايما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه وعن ابي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض
وقيل جوابه في الكافر كذلك ... في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون اذا افاق في نهار رمضان
قبل الزوال ولم يكن اكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لان الجنون اذا لم يستوعب كان بمنزلة المرض والمرض لا ينافي
وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر قدم ونوى الصوم في وقته صح ان نويا قبل انتصاف النهار لان السفر لا ينافي
اهلية الوجوب والصحة الشروع اطلق الصوم فشمل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث ... صحة صوم
الفرض لزم عليه صومه ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له
الفطر ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى الا انه اذا افطر في المسالتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر
الصوم ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته قبل الفجر ثم اصبح صائما لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو افطر لا كفارة عليه واشار
الى انه لو لم ينو الافطار وانما قدم قبل الزوال والحكم كذلك في الاول لان الحكم اذا كان الصحة مع نية الصوم فمع عدمها
اولى ولان نية الافطار غير ... حتى لو نوى الصايم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم
يتكلم لا تفسد صلاته كما في الظهيرية   ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته   لانه نوع مرض يضعف القوى
ولا يزيل الحجى فيصير عذرا في التاخير لا في الاسقاط وانما لا يقضي اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون
بالنية اذ الظاهر وجودها منه ويقضي ما بعده لانعدام النية والفرق بين ان يحدث الاغماء في الليل وفي النهار في انه
لا يقضي اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوثه في الليلة ليعلم حكم ما اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامساك وهو مغمى
عليه واشار الى ان الاغماء لو كان في شعبان قضاه كله لعدم النية والى انه لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان او مسافرا
قضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية   وبجنون غير ممتد   اي يقضي اذا فاته بجنون غير ممتد وهو ان لا
يستوعب الشهر والممتد هو ان يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه لان السبب قد وجد وهو الشهر
والاهلية بالذمة وفي الوجوب فايدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا حرج في ادايه بخلاف المستوعب فانه يحرج في ادايه
والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان ربما يموت فانه لا ياكل ولا يشرب اطلقه فشمل الجنون الاصلي والعارض
وهو ظاهر الرواية وعن محمد فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن
وهذا اختار بعض المتاخرين ودخل تحت غير الممتد ما اذا افاق اخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال او بعده فانه

يلزمه قضا الشهر خلافا لما في غاية البيان عن جمع الغنيه انه اذا افاق بعد الزوال في اخر يوم من رمضان لا يلزمه شي
وصححه في النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم ان الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات
فلا يجب مع الممتد منه مطلقا للحرج والا يعتد جعل كالنوم لان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب اذ هي بالذمة وهي ثابتة
له باعتبار ادميته حتى ورث وملك وكان اهلا للثواب كان نوى الصوم الغد بعد غروب الشمس تحين فيه
ممسكا كله صح فلا يقضي لو افاق بعده وصح اسلامه تبعا واذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد
المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستا وهو اقيس لكنهما
اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة في الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة باستغراق
الحول وابو يوسف جعل اكثره ككله واما الصغير فقبل ان يعقل كالجنون الممتد اذ عقل تاهل للاداء دون
الوجوب الا الايمان واما النائم فلكون النوم موجبا للعجز لزم تاخير خطاب الاداء لا اصل الوجوب ولذا وجب
القضا اذا زال بعد الوقت ولما كان الاغماء غالبا لم يسقط به شي من العبادات لعدم الحرج والاغماء فوقه فان
امتد في الصلاة بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا مسقطا لها للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان
امتداده شهرا نادر فلم يكن في ايجابه حرج ولهذا ظهر انه الاعذار اربعة صبي وجنون واغما ونوم وقد
علم احكامها والله الموفق وربما يسامح بلا نية صوم وفطر اي وجوب قضا لان المستحق هو الامساك
بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية واما نية النصاب من الفقير فانما يسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية
القربة غاية البيان وقد مر ان المغمى عليه لا يقضي اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهرا الا
بد من التاويل لهذه المسيلة وتاويلها ان يكون مريضا او مسافرا لا ينوي شيا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان
فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم انتهى وكذا في النهاية ورده في فتح القدير لانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام
عند النية ابتدا لا بان يجوب النسيان والشك انه درى بحاله بخلاف من اغمي عليه فان الاغماء قد يوجب نسيان
حال نفسه بعد الافاقة فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية واشار بوجوب القضا فقط الى عدم
وجوب الكفارة لو اكل لانه غير صايم وهذا عند ابي حنيفة وعندهما كذلك ان اكل بعد الزوال تجب الكفارة
لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب ولو قدم مسافر او طهرت حايض او تسحر ظنه ليلا
والفجر طالع او افطر كذلك والشمس حية امسك يومه وقضى ولم يكفر كاكل عمدا بعد اكله ناسيا ونايمة
ومجنونة وطيتا لما قدمنا ان كل من صار اهلا للزوم المسافر والحايض كما تقدم ان اصل الوجوب ثابت عليهما
وانما المتاخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم فانه ان وجب عليهما الامساك ايضا لا يجب القضا
لعدم الوجوب في حقهما اول الجزء من اليوم كما بيناه وتسحر وهو يظن بقا الليل فبان خلافه وجب الامساك
قضا لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة ووجب القضا ايضا لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر
والكفارة في هاتين ايضا لان الجناية قاصرة وهي جنايته عدم التثبت الى ان يستيقن لا جناية الافطار لانه لم
يتعمد الا فطرا ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما في الواقع القتل الخطا لا اثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك
العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرفع كذا في فتح القدير اراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد في بقا الليل
وعدمه سوا ترجح عنده شي او لا فيدخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم وجوب الكفارة والافضل له ان
لا يتحرى مع الشك واراد بقوله والفجر طالع تيقن الطلوع بما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة او متغيمة
في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه اكل بعد
طلوع الفجر لا قضا عليه ما لم يخبره رجل عدل في اشهر الروايات وذكر الباقلاني في كتاب الصلاة اذا غلب على
ظنه انه احدث فلا وضوء عليه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن او شك فتسحر ثم لم يتبين له شي لا قضا عليه لان الاصل
بقا الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع واكل مع ذلك ثم تبين صح ظنه فعليه القضا والكفارة

لانه

لانه بنى الامر على الاصل فلم يكمل الجناية فلو قال ظننته ليلا او نهارا اكان اولى وليس له ان ياكل لان غلبة الظن تعمل عمل
اليقين وان اكل ولم يتبين له شي فعليه قضاؤه احتياطا وصحح في غاية البيان نقلا عن التحفة وعلى ظاهر الرواية فلا قضا عليه
وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل اصل ثابت بيقين والمحقق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان
المتيقن به دخول الليل في الوجود واما الحكم ببقايه فهو ظني لان القول بالاستصحاب والامارة التي توجب عدم
ظن بقا الليل ورد ليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيتهاتران فيعمل الاصل وهو الليل وتمامه
فيه والراد بالظن في قوله او افطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا لا تجب الكفارة كذا في المستصفى ونقل في شرح الطحاوي
فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شي فعليه القضا التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان لم يتبين انه
اكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كما لو ظن ان الشمس لم تغرب
فعليه القضا والكفارة اذا لم يتبين له شي او تبين انه اكل قبل الغروب وان تبين انه اكل بالليل فلا شي عليه في جميع ما ذكرنا
كذا في التبيين البدايع ما خالفه ولفظه فان كان غالب رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضا واختلف المشايخ
في وجوب الكفارة فقال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قايم فكانت الشبهة ثابتة
وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله اما ان يظن او يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيح او قيام
المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان يتبين له شي او تبين صحة ما ظنه او بطلانه وكل من الثلاثة اما ان يكون في ابتدا
الصوم او انتهايه فهي ستة او شك ايضا فهي اثنا عشر في المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي اربعة وعشرون وقد علم
احكامها مفصلا واشار الى ان السحور ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرية والثاني
في البدايع مقتصرا عليه ودليله حديث الجماعة الا ابا داود تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يوكل
في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في النهاية هو على حذف مضاف تقديره في اكل السحور بركة بناء على ضبط بعض
المشايخ تسحروا ما على فتحها وهو الاعرف كذا في الرواية فهو اسم للماكول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضا منه وقيل
بتعيين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماكول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا تيقن
بقا الليل او غلب على ظنه اما اذا شك فالافضل ان لا يتسحر تحرزا عن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام
لان الاصل هو الليل كذا في الهداية الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع اتم وقضى انتهى وهو
باطلاقه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاؤه فتسحر ثم تبين خلافه فانه ياثم البدايع وفعل يكره الاكل مع الشك وروي
هشام عن ابي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول ابي يوسف وعن الهندواني انه اذا
ظهر علامات الطلوع من ضرب الدبادب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتاخر انتهى
والسنة في السحور التاخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وكذا تعجيل الفطر كذا في البدايع والتعجيل المستحب التعجيل قبل
اشتباك النجوم ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولما روى البخاري لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر
وظاهر الحديث نفيه وهو ما رواه احمد عن ابي سعيد قال السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع احدكم جرعة ما
فان الله وملايكته يصلون على المتسحرين البزازية ويستحب تعجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم
يغلب على ظنه غروب الشمس وان اذن المؤذن انتهى ذكر قبله شهدا انها غربت واخران انها لم تغرب وافطر
ثم بان عدم الغروب قضى والكفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع واخران على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى
وكفر وفاقا لان النصاب للاثبات لا للنفي حتى قبل شهادة المثبت لا النافي ولو واحد على طلوعه واخران على عدمه لا كفارة
عليه دخلوا وهو يتسحر فقالوا انه طالع فعبد فقال اذا انا مفطر لا صايم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا
في اول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان المخبر واحدا عليه
الكفارة لان خبر الواحد عدلا او لا في مثله لا يقبل انتفى وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعد اكله او شربه
او جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنص وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا او عامدا فاورث

شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالكا لا يفسد دون الاكل ناسيا واطلقه فشمل ما اذا علم انه لا يفطره بان بلغه
الحديث او الفتوى او لا وهو قول ابي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك
وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ادعى
الى قوله انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظير فان القيء والاستقاء متشابهان لان مخرجهما
من الفم وكذا لو احتلم لتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة
الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم او اغتاب فظن انه يفطره ثم اكل ان لم يستفت فقيها
ولو بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتى فقيها لا كفارة عليه لان
العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما افتى وان لم
يستفت ولكن بلغه الخبر قوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تاويله فلا كفارة عليه
عندهما خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو مس امراة او قبلها بشهوة
او اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم افطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فافتاه بالفطر او بلغه خبر ولو
نوى الصوم قبل الزوال ثم افطر لم تلزمه الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان
مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامي فتوى مفتيه
وفي البدايع ولو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها او تاول حديثا لان هذا
لا يشتبه وكذا لو اغتاب انتهى وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وفي القنية تخالف ما في المحيط والظاهر ترجيح
ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة
وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره واما النائمة والمجنونة اذا اكلتا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما
لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالخطأ والكفارة لعدم الجناية فالاكل بعده ليس بافساد وصورته في النائمة
ظاهرة وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار فجامعها انسان فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي
شرطه اعني النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت فاذا جومعت صح والمفسد
على صوم صحيح وبهذا اندفع ما اذا كانت في الاصل مجبورة اي المكرهة فصحفها الكاتب الى المجنونة لاستحالة

فصل لبيان ما يوجبه العبد على نفسه بعد ما ذكر ما اوجبه الله تعالى عليه

ومن نذر صوم يوم النحر افطر وقضى لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن
يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه خرج عن العهدة لانه اداه كما التزم اشار
بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء فان
اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولوالجية واراد بقوله افطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية وقوله في النهاية الافضل
الفطر اطلقه فشمل ما اذا قال لله علي صوم غد فوافق يوم النحر او صرح فقال لله علي صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق
بين ان يصرح بذكر المنهي عنه او لا كذا في الكشف وغيره واعلم انهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور
ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة
المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التلاوة ولو نذر تكفين
ميت لم يلزمه لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بصحة النذر بصوم يوم النحر ولزومه فعلم انه اراد باشتراط
كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة
حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته
الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها
سقطت واثم بخلاف ما اذا نذر بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا تلزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر

عن ابي حنيفة

عن ابي حنيفة وبه يفتى وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان
يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او
في ثاني الحال فلهذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث انتهى وظاهره ان الشرائط
اربعة الا ان يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير
الواجب من جنسه وهنا عينه ولابد من رابع وهو ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى
لم يصح نذره وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب
كالنذر كالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا ليس الاعتاق
من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان الحج من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها
لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج واما الاعتكاف
وهو اللبث في مكان من جنسه واجبا وهو القعدة الاخيرة في الصلوات واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجبا
وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد وان نوى يمينا كفر ايضا مع القضاء اي الكفارة
اذا افطر وهذه المسألة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا
او نواهما او نوى اليمين فقط او نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا فان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير او نوى النذر
ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون
يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون
نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف
الاول على النية ويتوقف الثاني حتى لا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين
الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين
جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بانه يلزم التنافي من جهة اخرى وهو
ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بتركه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم
بتركه ذلك وتنافي اللوازم اثر ما يقتضي التغاير فلا بد ان لا يراد الا بلفظ واحد واختار شمس الائمة السرخسي
في الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله واريد النذر بعلي ان اصوم كذا هو جواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه
بذكر المنذور اي كانه قال لله لاصومن وعلي ان اصوم وعلى هذا الايراد انه يحمل على ان اصوم وتمامه في تحرير الاصول
وذكر المصنف في كافيه بانهما لما اشتركا في نفس الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز
لا جمعا بين الحقيقة والمجاز وذكر الولوالجي في فتاواه لو قال لله علي ان اصوم كل خميس فافطر خميسا كفر يمينه ان اراد
يمينا ثم ان افطر خميسا اخر لم يكفر لان اليمين واحدة فاذا حنث فيها مرة لم يحنث مرة اخرى انتهى ولو
نذر صوم هذه السنة افطر ايام منهية وهي يوما العيد وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر
بهذه الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنهية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله افطر للايجاب كما قدمناه ورتب
قضاءها على افطارها ليفيد انه لو صامها لا قضاء عليه لانه اداه كما التزمه كما قدمناه واشار الى ان المراة لو
نذرت صوم هذه السنة فانها تقضي مع هذه الايام ايام حيضها لان السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب والى انها
لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي لا قضاء لعدم صحة اضافته
الى غير محله بخلاف ما اذا قال لله علي صوم يوم النحر فانه يقضيه اذا افطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف المراة
لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع انها طاهرة زمان [illegible] علقت النذر بصفة لا تنفك منها [illegible]
انه لا يصح الا من الاهل كقوله لله علي صوم يوم كذا كذا في الكشف الكبير واشار الى انه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه
لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة اخرى والى انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما

لو عينها فيقضي الايام الخمسة دون شهر رمضان لان المتابعة لا تفترق عنها لكن تعقيبها في هذا الفصل موصلة تحقيقا للتتابع
بقدر الامكان والحق ان لزوم قضا الايام المنهية تشمل ما اذا نذر بعد هذه الايام المنهية بان نذر بعد ايام التشريق
صوم هذه السنة وحمله في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال لله علي صوم هذه لا يلزمه قضا
يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضا يومي العيد وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة
انتهى ويدل على هذا الحمل قوله افطر ايا ما منهية اذ لا يتصور الفطر بعد المضي لكن قال الشارح الزيلعي هذا
سهو وقع من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر وهذه المدة لا تخلو
عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون نذرا بها ورده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة
كما في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضي خان في هذه السنة وهذا الشهر عبارة والا ان كل سنة عربية معينة
عبارة عن مدة معينة لها مبتدا ومختتم خاصان عند العرب مبدأها المحرم واخرها ذو الحجة فاذا قال هذه فانما يفيد
الاشارة الى التي هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى اخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبدأها المحرم
الى وقت التكلم فيلغو في حقه كما يلغو في قوله لله علي صوم امس وهذا افرع يناسب هذا لو قال لله علي صوم امس
اليوم او اليوم امس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم او هذا اليوم غدا لزمه صوم اول الوقتين تفوه به
ولو قال شهرا لزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فينصرف
الى المعهود بالحضور فان نوى شهرا فهو على ما نوى لان ذكر كلامه ذكره في التجنيس وهذا يفيد لما في الغاية ايضا
انتهى ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية ايضا ولو قال لله علي ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو
فيه وما في الفتاوى الولوالجية لو قال لله علي ان اصوم الشهر وجب عليه بقية الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا
فينصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله انتهى ويمكن حمل ما في الغاية على ما اذا لم يقع
وحمل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى تعريفا وان كان بعيدا او يقال الظاهر ان ما ذكره في فتح القدير من تعريفه يلغو انما
يعني كما يلغو في قوله لله علي صوم امس ليس بقوي لانه لو كان لغوا لما لزمه شي والصحيح تشبيهه بصوم امس لانه
لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد
ونوى كلما دار غدا لا تعمل نيته لان النية انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار اليوم تعمل نيته وكذا يوم
الخميس انتهى وفي موضع اخر منها ولو نذر ان يصوم شهرا قد مضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به
مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان القضا الا يحتمل هذا وقد تكون النية معينة لانها لو كانت منكرة فانه شرط
التتابع فكالمعينة والا فلا كما قدمناه والا قضا هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا
صام سنة لزمه قضا خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون
الا عنه فيجب القضا بقدره وينبغي ان يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا
غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الولوالجي والخلاصة وتشمل ما اذا نذر بعد ما تلفظ به اولا ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه رجل
اراد ان يقول لله علي صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا اراد شيئا فجرى على لسانه
الطلاق او العتاق او النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح
والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه انتهى   الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم الاثنين
والخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوي الابد ولو اوجب صوم هذا اليوم شهرا صام ما تكرر منه في ثلاثين يوما
يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم اربعة ايام او خمسة
ايام ولو قال لله علي ان اصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله علي يوما ويوما لا يلزمه الا صوم يوم الا ان ينوي الابد
كما اذا قال لامرأته انت طالق يوما ويوما ولو قال لله علي ان اصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم احد عشر وهذا
مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان علي كذا كذا درهما يلزمه درهمان وقد جمع

بين عدد دين

بين عددين ليس بينهما حرف العطف واقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه احد وعشرون ولو قال بضعة عشر
يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله علي ان اصوم جمعة ان اراد بها ايام الجمعة
او لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو
حلف ان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل
جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم ايام الجمعة فعليه صوم سبعة ايام
ولو قال لله علي ان اصوم السبت ثمانية ايام لزمه صوم سبتين ولو قال لله علي ان اصوم السبت سبعة ايام
لزمه صوم سبعة اسبات لان السبت في سبعة اسبات بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على
نفسه صوما متتابعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان
فقدم فيه فلان بعد ما اكل او كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس ابي يوسف يجب القضا
ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد والا رواية عن غيره ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا
لله تعالى واراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضا عليه لانه لم يوجد شرط البر
وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل ان ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولم ينو به عن رمضان بر في يمينه
لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر واجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاؤه ولو
قال لله علي صوم مثل شهر رمضان فان اراد مثله في الوجوب فله ان يفرق وان اراد في التتابع فعليه ان يتابع وان
لم تكن له نية فله ان يصوم متفرقا لانه يحتمل الوجهين فكان له الخيار ولو قال لله علي ان اصوم عشرة ايام متتابعات فصام
خمسة عشر يوما وافطر يوما لا يدري اي يوم الافطار من خمسة او من العشرة فانه يصوم خمسة ايام اخر متتابعات
ثم هذا عشرة متتابعة ولو قال لله علي صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج
لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال ان عوفيت
صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله علي وهذا قياس وفي الاستحسان يجب فان لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا واستحسانا نحو ان يقول
ما اذا قال انا احج لا شي عليه ولو قال ان فعلت كذا فانا احج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله علي صوم اخر يوم من اول الشهر
واول يوم من اخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرية والولوالجية والخانية وزاد الولوالجي
فروعا بعضها في الخانية وهي ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي تقدم فيه فلان ابدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شي لان اليوم
اذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار واذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي اوجب فيه الصوم وهو
النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم والمستقبل وليس عليه قضاء يومه ذلك لان المضاف الى الوقت
عند وجود الوقت كالمرسل ولو ارسل كان الجواب هذا ولو نذر صوما في رجب او صلاة فيه جاز عنه قبله في قول
ابي يوسف لانه اضافه خلافا لمحمد وان كان معلقا بالشرط بان قال اذا جاء شهر رجب فعلي ان اصوم لا يجوز قبله
لان المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تعجيل الصدقة المضافة الى وقت كالزكاة ولو قال لله علي صوم هذا
الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه الى ان يموت لان الشهر لا يتصور ان يكون يوما حقيقة
ولو قال بياض فيحمل على الوقت فصار كما لو قال لله علي صوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله علي صوم الايام
ولا نية له كان عليه صيام عشرة ايام عند ابي حنيفة وعندهما سبعة ايام ولو قال لله علي صيام ايام لزمه صوم ثلثة ايام
لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهور فعشرة وقالا اثنا عشر شهرا ولو قال لله علي صيام السنين لزمه صيام عشرة وعندهما
وقالا لزمه صيام الدهر الا ان ينوي ثلثا فيكون ولو قال لله علي صيام الزمن او الحين ولا نية له كان عليه صيام ستة اشهر
والزمن مثل الحين في العرف والاعلام لا عند ابي حنيفة بصيام دهر اذا نذره وقالا على ستة اشهر الكل من الولوالجي   الثاني لا يختص نذر غير متعلق
بزمان ومكان ودرهم وفقير انتهى وقد قدمنا ان النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى قال الشيخ قاسم في شرح
الدرر واما النذر الذي ينذره اكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون للانسان غائب او مريض او له حاجة ضرورية فياتي قبر بعض

الزوال ولو بالاكل ساهيا ولو كان
قبل الزوال والا لزمه الاكل

لانه يحتمل كلامه

الصلحاء فيجعل ستره على رأسه ويقول يا سيدي فلان إن رد غائبي أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالإجماع لوجوه منها أنه نذر لمخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لأنه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق ومنها أن المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها أنه ظن أن الميت يتصرف في الأمور دون الله واعتقاده ذلك كفر اللهم إلا إن قال يا الله إني نذرت لك إن شفيت مريضي أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي أن أطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين بباب الإمام الشافعي أو الإمام الليث أو اشتري حصرا لمساجدهم أو زيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها إلى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ إنما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعه فيجوز بهذا الاعتبار إذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز أن يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لأنه لا يحل له الأخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لذي النسب لأجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا لذي علم لأجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للأغنياء للإجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به وأنه حرام بل سحت ولا يجوز لخادم الشيخ أخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه إلا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذه أيضا مكروه ما لم يقصد به الناذر التقرب إلى الله تعالى وصرفه إلى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فإذا علمت هذا فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل إلى ضرائح الأولياء تقربا إليهم فحرام بإجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الفقراء الأحياء قولا واحدا انتهى ع

ولا قضاء إن شرع فيها ثم أفطر أي إن شرع في صوم الأيام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر أن عليه القضاء لأن الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلوات في الوقت المكروه والفرق لأبي حنيفة وهو ظاهر الرواية أنه بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب إبطاله ولا تجب صيانته ووجوب القضاء ينبني عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوات فتجب صيانة المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة أنه لا يجب القضاء في فصل الصلوات أيضا والأظهر هو الأول كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير والتحرير بأنه يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحسنه فالوجه أن لا يصح الشروع لا يتم ما بدئ به من الأداء والقضاء والمخلص الحمل على الكراهة تنزيهية انتهى ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بأن يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضي وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم فإذا قيدها بسجدة حرم عليه المضي فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب

ذكره بعد الصوم لما أنه من شرطه كما سيأتي والشرط مقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف إذا دام من باب طلب وعكف حبسه ومنه الهدي معكوفا وسمي به هذا النوع من العبادة لأنه إقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي الضياء أنه متعد فمصدره العكف ولازم فمصدره العكوف فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد وأما اللازم فهو الإقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى يعكفون على أصنام لهم وشرعا اللبث في المسجد مع نية فالركن هو اللبث والكون في المسجد والنية شرطان للصحة وأما الصوم فسيأتي ومنها الإسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس وأما البلوغ فليس بشرط حتى يعتكف الصبي العاقل ويصح اعتكافه كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد بإذن الزوج والمولى ولو نذر فلمن له الإذن تعقيبه بعد زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن لها لم يكن له رجوع لكونه ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لأنه ليس أهله وقد أعاره منافعه وللمعير الرجوع لكنه يكره لخلف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لأنه لا حاجة إلى التفريع بالإسلام والعقل لما أنهما علما من اشتراط النية لأن الكافر والمجنون ليسا بأهلها وأما الطهارة من الجنابة

البحر

فشرطها

فشرطها للجواز يعني الحل كالصوم لا للصحة كما صرح به وأما سببه فالنذر إن كان واجبا والنشاط إن كان نفلا وسيأتي ما يفسده ويكره فيه وما يحرم ويندب وفوائده كثيرة لأن فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم النفس إلى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج إلى عظيم فلازمه حتى قضى مآربه فهو يلازم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي والاختيار وهو من أشرف الأعمال إذا كان عن إخلاص

سن لبث في مسجد بصوم ونية أي سن اللبث الذي هو الاعتكاف وقد أشار المصنف إلى صفته وركنه وشرائطه أما الأول فهو السنية وهكذا في كثير من الكتب وفي القدوري الاعتكاف مستحب وصحح في الهداية أنه سنة مؤكدة وذكر الشارح أن الحق انقسامه إلى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الأخير من رمضان ومستحب وهو في غيره من الأزمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والأظهر أنه سنة في الأصل كما اقتصر عليه في الكنز تبعا لما صرح به في البدائع وهي مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لأنها بمعناه وأما الواجب فهو بعارض النذر وفي البدائع أنه يجب بالشروع أيضا والحق أنه متفرع على ضعيف وهو اشتراط الزمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على أنه سنة مؤكدة في العشر الأخير مواظبته عليه السلام فيه كما في الصحيح ولهذا قال الزهري عجبا للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة إلى أن مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية وإلا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير والأحق أن المواظبة قد اقترنت بالترك وهو ما أفاده الحديث من أنه اعتكف العشر الأخير من رمضان فرأى خياما وقبابا مضروبة فقال لمن هذا فقالوا لعائشة وحفصة وسودة فغضب وقال أتقولون البر بهذا فأمر بأن تنزع قبته فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال فقد يقال إن الترك لعذر كما صرح به في الفتاوى الظهيرية فلا يفيد منافاة المواظبة كما لا يخفى قال ما حسنا في الوضع فارجع إليه ولا فرق في النذر بين المنجز والمعلق وأشار باللبث إلى ركنه وبالمسجد والصوم والنية إلى شرائطه لكن ذكر الصوم معها لا ينبغي لأنه لا يمكن حمله على المنذور لتصريحه بالسنية ولا على غيره لتصريحه بعد بأن أقله نفلا ساعة فلزم أن الصوم ليس من شرطه فإن قلت يمكن حمله على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الأخير من رمضان فإن الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي أن لا يصح قلت لا يمكن لتصريحهم بأن الصوم إنما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وقد صرحوا بأنه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لأن الصوم من شرطه والليل ليس بمحل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كما في الظهيرية وعن أبي يوسف إن نوى الليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله علي أن أعتكف ليلا ونهارا لزمه ليلا ونهارا وإن لم يكن الليل محلا للصوم لأن الليل يدخل فيه تبعا والشرط إنما يشترط للأصل ولو نذر اعتكاف يوم قد أكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لأنه لا يصح بدون الصوم وسيأتي بقية تفاريع النذر ومن تفريعاته أيضا أنه لو أصبح صائما متطوعا أو غير ناو للصوم ثم قال لله علي أن أعتكف هذا اليوم لا يصح وإن كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وتمامه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله علي أن أعتكف شهرا بغير صوم فعليه أن يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا أنه يراعى وجوده لا إيجاده للمشروط له قصدا فلو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وإن لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الأول والمسألة معروفة في الأصول في بحث الأمر

وأقله نفلا ساعة لقول محمد في الأصل إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه أن الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لأن مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعدا أو راكبا مع قدرته على القيام والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بأنه لا يمتنع عند العقل القول بصحة ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا يصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر

لا يفتقر

اي كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقديره شرطه تقديره انتهى ولا يخفى ان ما ادعاه الاسبيجابي مسلم وهذا لا يدفع
ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح
الطحاوي وفتاوى قاضي خان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين
وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط انه قال وفي
ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف
ما اقام تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب ولا يمتنع ان يكون مستنده منقولا اخر يكون
الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وروى
الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم او غير مقدر ذكر محمد
في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح
شرطا لما ليس بمقدر انتهى وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروي لا مستنبط واشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه
القضاء في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكر في الحقائق ان الساعة قطعة من الزمن عند
الفقهاء ولا تختص بخمسة عشر درجة كما يقوله اهل المنجمات كذا افاده واطلق المسجد فافاد ان الاعتكاف يصح في كل مسجد
وصححه في غاية البيان لاطلاق قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد وصحح قاضي خان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له اذان واقامة
واختار في الهداية انه لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن ابي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة
ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روي عن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم ويصلى
فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه الذي اراد به ابو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا
فيه الصلوات كلها ويوافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله
لبيان الصحة اما الافضل فان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت
المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر اهلها كذا في البدائع وشرح الطحاوي وظاهره ان الجوار بمكة
ليس بمكروه والمروي عن ابي حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا بأس به بل هو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم
الا ان يقال انه دعم الاعتكاف في ايام الموسم فلا يدل على المسكنة والمرأة تعتكف في مسجد بيتها يريد
به الموضع المعد للصلاة لانه اسم لا قيد به لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد او لا
لا يصح اعتكافها واشار بقوله تعتكف دون قوله يجب عليها الى ان اعتكافها في مسجد بيتها افضل فافاد ان اعتكافها في مسجد
الجماعة جائز وهو مكروه ذكره قاضي خان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة
البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح بلا خلاف بين اصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز واشار
بجعله كالمسجد الى انها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها
في الثاني دون الاول وعكسه اي الرجل الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت تقضي ايام حيضها
متصلا بالشهر والا استقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا المحيط ولو اذن
لها في الاعتكاف شهرا فارادت ان تعتكف متتابعا فللزوج ان يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متتابعا
لا نصا ولا ضرورة ولا دلالة ولو اذن لها في الاعتكاف شهرا او صوم شهر بعينه فاعتكفت او صامت فيه متتابعا ليس له
منعها لانه اذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا ولا يخرج منه الا لحاجة شرعية كالجمعة او طبيعية
كالبول والغائط اي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة لحديث عائشة كان عليه السلام
لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا
يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من اهم حوائجه وهي معلوم وقوعها
ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها وصلاة اربع

قبلها

قبلها وركعتان تحية المسجد ويحكم في ذلك رأيه ان يجتهد في خروجه على ادراك سماع الخطبة لان السنة انما تصلى قبل خروج
الخطيب كذا في البدائع وتعقب بانه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك
فلا حاجة الى تحية غيرها في تحقيقها وكذا السنة فما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة اربعا على قوله
وستا على قولهما ولو اقام في المسجد اكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم اداءه في مسجد
واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكرناه ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها اخر ظهر عليه
لا اصل لها في المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلي الا السنة البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين
فانما اختارها في الشك لان جمعته سابقة او لا بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الامام شمس الائمة السرخسي
على ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فاكثر قال وبه نأخذ فتح القدير وهو الاصح
فلا ينبغي الافتاء بها لما انهم تطرقوا بها الى التكاسل على الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظهر كاف
ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذا انبعث عليها مرارا وقيدنا بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه
لا مبطل كما قدمناه ومراده منع الخروج الحرمة بمعنى يحرم على المعتكف الخروج لما ذكرنا وصرح بالحرمة صاحب المحيط
وافاد انه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان المحيط ولو احرم
المعتكف بحجة او عمرة اقام في اعتكافه الى ان يفرغ منه ثم يمضي في احرامه لانه يمكنه اقامة الامرين فان خاف فوت
الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج اهم من الاعتكاف لانه يفوت بمضي يوم عرفة وادراكه في سنة
اخرى موهوم وانما يستقبله لانه بعد الخروج وان وجب شرعا فانما وجب بعقده وايجاده وعقده لم يكن معلوم الوقوع
فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف واشار الى انه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعيادة المريض او لصلاة الجنازة
من غير ان يكون لذلك قصدا فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض اعتكافه
عند ابي حنيفة قل او كثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن اكثر من نصف يوم كذا في البدائع فان خرج ساعة بلا
عذر فسد لوجود المنافي اطلقه فشمل القليل والكثير وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يفسد الا باكثر من نصف يوم وهو
الاستحسان لان في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لان الضرورة
التي يناط بها التخفيف اللازمة او الغالبة وليس هنا كذلك واراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها
والظاهر انه لو اريد به مطلقه لكان الخروج ناسيا او مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما
مر جوابه وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد او لتفرق اهله او اخرجه السلطان او خاف على
متاعه كما في فتاوى قاضي خان خلافا للشارح الزيلعي او خرج لجنازة وان تعينت عليه او لنفير عام او لاداء شهادة
او لعذر المرض او لانقاذ غريق او حريق بخلاف الشارح والظهيرية عن عدة المسائل حيث جعل بعضها مفسدا
والبعض لا ثم قال صاحب البدائع مما لا يخفى نعم الاعذار مسقط للاثم بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه صلاة
الجنازة او اداء الشهادة بان كان يتوى حقه ان لم يشهد او لانجاء غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي الحاكم في الكافي
في قوله فاما في قول ابي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط او بول او جمعة انتهى فكانت تفسيرا للعذر المسقط
للفساد فتاوى قاضي خان والولوالجي وصعود المئذنة ان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج
المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لان خروجه للاذان يكون مستثنى عن الايجاب اما في غير
المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح انه قول الكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها تقام في موضعها فلا تعتبر
خارجا انتهى التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها وتبني على اعتكافها وينبغي ان يكون
مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه واراد بالخروج انفصال قدميه احترازا عما اذا اخرج رأسه الى داره
فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج الا يرى انه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت
ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبرا لما فاته الا في الردة خاصة غير ان

المنذور به لان اعتكاف شهر بعينه يتعين تداركه بما فسد للعذر ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا افطر
شهرا وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال
لانه لزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع وسواء افسده بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا
في الردة او فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج او بغير صنعه راسا كالحيض والجنون والاغماء الطويل
والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضي لانه لا حرج في قضاء الاعتكاف
والاكل وشربه ونومه ومبايعته فيه يعني يفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها فسد لانه لا ضرورة
الى الخروج حيث جازت فيه واراد بالمبايعة البيع والشراء وهو الايجاب والقبول واشار بالمبايعة الى العقد احتاج اليه
وله ان يتزوج ويراجع كما في البدائع واطلق المبايعة فشمل ما اذا كانت للتجارة وقيده في الذخيرة بما لا بد له منه
كالطعام اما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضي خان في فتاواه ورجحه الشارح
لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل بامور الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لنهيه
عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا يكره فيه التعليم والكتابة والخياطة باجر وكل شيء يكره فيه كره في سطحه
واستثنى البزازي من كراهة التعليم باجر فيه ان يكون لضرورة الحر وغيره ... وقيل اذا كان غريبا فلا باس ان
ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم البدائع فان غسل المعتكف راسه في المسجد لا باس به اذا لم
يلوث بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناء فهو
على هذا التفصيل انتهى بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضي في المسجد ولو في اناء الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك
لا يصلى فيه فتح القدير وخصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه
نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام وكره
احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير اما الاول فان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز
غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية ... كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل
تعليلهم ان المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة او كتاب ونحوه ...
احضار الطعام المبيع الذي يشتريه ... وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به
ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله ...
الامام حميد الدين الضرير بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره للحديث من صمت نجا واما الثالث
لا تكلم الا بخير لقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير فالمسجد
اولى كذا في غاية البيان التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فالمعتكف اولى انتهى وظاهره ان
المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف
ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب صرح به
في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجابي ولا باس ان يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجانب
ما يكون ماثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلازم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله
عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة امور الدين وحرم الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل
فرد من افراد المباشرة بجماع او غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه اللمس والقبلة ونحوهما والاستبراء
والظهار فان حرمة الوطء بما هو دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فتعدت الى الدواعي اما في الحج
فلقوله تعالى فلا رفث ... والاستبراء فللحديث لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة واما في الظهار
فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح
النهي ولكثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج ولان النص في الحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي

وبطل بوطيه

وبطل بوطيه لانه محظور بالنص فكان مفسدا له اطلقه فشمل ما اذا كان عامدا او ناسيا نهارا او ليلا انزل او لم ينزل بخلاف
الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطي
لان الجماع فيما دون الفرج او التقبيل او اللمس لا يفسد الا اذا انزل وان امنى بالتفكر او النظر لا يفسد اعتكافه وان
اكل او شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان اكل نهارا فان كان عامدا فسد لفساد الصوم وان كان ناسيا لم يفسد لعدم فساد الصوم والاصل
ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار
والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع ولزمه الليالي بنذر اعتكاف ايام كقوله بلسانه لله علي ان اعتكف ثلثة
ايام او ثلثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها
واشار الى انه لا يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر احد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازائه من العدد الآخر
لقصة زكريا عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك ان لا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وقال في آية اخرى آيتك الا تكلم
الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد او بالراس او بغيرهما وهذا عند عدم النية اما لو نوى
في الايام النهر خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه
الليالي والشهر لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا في البدائع كما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة او الليل خاصة فنيته
لان الشهر اسم لعدد مقدر يشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل ما دونه الا ان يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال
او يستثني ويقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فكانه قال ثلثين نهارا ولو نذر ثلثين ليلة ونوى الليالي
خاصة لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لان الليالي ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر ان يعتكف شهرا
واستثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لفقد شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير
قيد بكونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بها شيء وليلتان بنذر يومين يعني لزمه اعتكاف ليلتين
مع يوميهما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثنى كالجمع فالحاصل انه اما ان ياتي بلفظ المفرد او المثنى او الجمع وكل منها
اما ان يكون اليوم او الليل فهي ستة وكل منها اما ان ينوي الحقيقة او المجاز او ينويهما او لم تكن له نية فهي اربعة
وعشرون وقد تقدم حكم الجمع والمثنى باقسامه بقي حكم المفرد فان قال لله علي اعتكاف يوم لزمه فقط سواء نواه فقط او لا
فيدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزماه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح فان نوى
اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية فتاوى قاضي خان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم
ينو لم يلزمه شيء والمعارضة لما في الكتابين الا ان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهنا نوى بالليلة اليوم فليتامل
الثاني ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتداؤه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى
انه يصلي التراويح في اول ليلة من رمضان ولا يصلي في اول ليلة من شوال فتاوى الولوالجي من كتاب الاضحية الليلة
في كل وقت تبع لنهار ياتي الا في ايام الاضحى تبع لنهار ماض رفقا بالناس انتهى المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للايام
المستقبلة لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم
عرفة انتهى فتحصل انها تبع لما ياتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره
ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل بتفسيره الليل لا يدخل وقت النهار واطال الكلام في بيان
الوجه الاول ثم راجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى او الجمع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من اخر يوم نذر كما صرح
به قاضي خان في فتاواه وصرح بانه اذا قال اياما يبتدئ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر انتهى فعلم ان لا يدخل الليل
في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعا ولا
يجزيه لو فرق ومتى لم يدخل الليل جاز له التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه بالايام والليالي متتابعا في ظاهر الرواية
بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضي خان الخلاصة من الايمان من الجنس
الثالث في النذر لو قال لله علي صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب لزمه التتابع ولو افطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما

لا يلزمه

الوقف

في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله علي صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعا لزمه متتابعا وان اطلق لا يلزمه التتابع
وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين فعرف في الصوم والاعتكاف انه اذا افسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه
الاستقبال وان كان غير معين لزمه انتهى يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعلله في المبسوط
بان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجب الله متتابعا اذا افطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل
والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل
والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليلا فكان
متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتنصيص انتهى واطلق في النذر فشمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد
فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت اخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر يمينه ان اراد به يمينا لفوات
البر وان اعتكف فيه اجزأه وقد اساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجي وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر
اعتكاف يوم او شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التعجيل بعد وجود السبب جائز وقد قدمنا جوابه عنا وذكروا فيه
خلافا وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ذكرناه وكذا يلغو التعيين المكاني كما لو نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف
في غيره فانه يجوز كما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر غير عاشر عشر فلم يأت ثم مات ... عنه من جميع الشهر

ليلة القدر

الكامل وليلة القدر دائرة في رمضان كله تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان معينة ولا تتقدم ولا تتأخر حتى
لو قال لعبده انت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه
لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لاحتمال انها كانت في الليلة الماضية وفي المحيط الفتوى على قول ابي حنيفة
لكن قيده بما اذا كان الحالف فقيها يعرف الاختلاف وان كان عاميا فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل
مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان مخالف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاضيخان ان المشهور عن ابي حنيفة
انها تكون في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير واجاب ابو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها
في العشر الاواخر بان المراد في ذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه
لمن تأمل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن
علاماتها انها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما اخفيت ليجتهد في طلبها
فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادات كما اخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه اعلم

عندهما انها في الشهر الاضحى في البلد الاولى وفي الشهر الاخر في البلد الاخر وعندهما دائرة لتدمنه في العام الكامل
تدور

لما كان مركبا من المال والبدن وكان واجبا في العمر مرة اخره ولمراعاة ترتيب حديث الصحيح بني الاسلام على خمس وختم بالحج
وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وبهما قرئ في التنزيل
القصد المعظم كما ظنه الشارح وجعله كالتيمم وفي الفقه ما ذكره عن زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص
والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص
في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر ... وبعد التقرير ظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف
في وقتها محرما بنية الحج سابقا كما سيأتي ان الاحرام شرط واندفع به ما قرره الشارح من قوله كلام المصنف على انه في الشريعة
جعل القصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى
اذا حلف لا يزور فلانا غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولو لم يستأذن ورجع حنث انتهى فلا بد من الذهاب مع الاستئذان
وسلم في فتح القدير على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه ولم يتوافق تعريف بقية العبادات
فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة من القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم لايتاء
المخصوص فيكون الحج اسما لافعال مخصوصة والمراد بالزيارة زيارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس
كذلك فانه ركنه شيئان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد

فائدة المسجد الحرام كان فضاء حول الكعبة للطائفين ولم يكن له على عهد النبي صلى الله عليه وسلم جدار فاول من بناه عمر بن الخطاب اشترى دورا فزادها فيه واتخذ للمسجد جدارا قصيرا دون القامة وهو اول من ... ثم وسعه عثمان واتخذ له الاروقة وهو اول من اتخذها ثم وسعه عبد الله ابن الزبير في خلافته ووسعه الوليد ابن عبد الملك ثم المنصور ثم المهدي وعليه استقر بناؤه الى وقتنا ذكر ذلك في الروضة وغيرها انتهى

الوقوف

فينبغي

الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون محجوجا بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا حج عليه لانه لا وجود للحج الا بوجوده ولم يوجد
ان لا يجزئ الامر سواء مات المأمور او رجع وسببه البيت لانه مضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه
ثلاث شرائط شرائط وجوب وشرائط اداء وشرائط صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ
والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول
والاخير والعذر له كغيره انهما شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والعلم المذكور يذكر لمن في دار الاسلام
بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية او لم يعلم ولا فرق في ذلك بين ان يكون نشأ في الاسلام او لا فيكون ذلك علما
حكميا ولمن في دار الحرب باخبار رجلين او رجل وامرأتين ولو مستورين او واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة
والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف اصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع
الحسية عن الذهاب الى الحج وامن الطريق وعدم قيام العدة وخروج الزوج او المحرم معها والثالث اعني
شرائط الصحة اربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية
وهو اولى لاستلزامه للنية وغيرها وواجباته اعني التي يلزم بترك واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف
بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق والتقصير والسعي بين الصفا
والمروة سبعة اشواط وكونه بعد طواف معتد به ورمي الجمار وبداءته الطواف من الحجر الاسود والتيامن فيه
والمشي فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والاكبر وستر العورة واكمال الاشواط السبعة
وهي ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشي فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن او المتمتع
وصلاة ركعتين لكل اسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان وبالزمان
وفعل طواف الافاضة في ايام النحر وما عدا هذه المذكورات مما سيأتي بيانه فيفعل سنن وآداب واما محظوراته
فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس المخيط
وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده كما في النهاية
لان حرمته لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه فعل الحرم وقد عدوه من محظوراته ولا بدع ان يكون
حراما يجتنبه حال الحج ومن اراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وفي البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى
اهلها عند الامكان وقضاء ما فرط في فعله من العبادات والندم على تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل
ذلك والاستحلال من ذوي الخصومات والمعاملات وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معزيا الى العيون
اذا اراد الابن ان يخرج الى الحج وابوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا يكره
وكذا الام وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضيعة فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن
نفقته فلا بأس به مطلقا وفي الخ ان كان الابن امرد صبيح الوجه فللاب ان يمنعه عن الخروج حتى يلتحي وان كان الطريق
مخوفا لا يخرج وان لم يكن امرد انتهى وفي فتح القدير والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للغزو والحج
لمديون وان لم يكن له مال يقضي به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن
الطالب وحده انتهى وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين اولى مطلقا كما صرح به في الملتقط
ويشاور ذا الرأي في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير وكذلك يستخير الله تعالى في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة حلال
فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه
وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره
اذا جزع ويكون من الاجانب اولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويترك المكاري ما يحمل ولا
يحمل اكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف وقيل انه الشافعي وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك
انه دفع اليه مطالعة ليحملها الى انسان فامتنع وقال حتى استأذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك وعارنا عليه وكذا

بحتنز من تحميلها فوق ما تطيق ومن تحميل عليها المعتاد بلا منع ونزه ولو بمملوكه له اجارة الحلال منه حمل البعير مائتان وان بعوض
شنا وحمل الحمار مائة وخمسون منا والمشاركة في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام احدهم احل من ان ينفرد كل بماله
علمت المسامحة بينهم فانه المشاركة والا لا وشارك فالاحسن الا من الشر كالمخلص وتجريد السفر عن التجارة احسن ولو اتجر
لا ينقص ثوابه كالغازي اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة والفخر فظاهر وربما اعتقد فرض خلط التجارة
بهذا العمل كما في فتح القدير ... الركوب في المحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن
ذلك في التحقيق لا اختلاف ركوب الجمل ... والحمل على الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل قوله فيه ما قاله والمشي
افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت داعية الى
ظهوره ليراه الناس وسياتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا باس في اشتراء الادوات والزاد ويستحب ان يجعل خروجه
يوم الخميس او يوم الاثنين ويفعل ما فعله العلماء من اداب السفر   فرض مرة على الفور اي فرض الحج في العمر
مرة واحدة في اول سني الامكان والفورية اللغة من فور القدر غليانها ... ذلك من فوره اي من وجهه ذلك ... من
فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم هذا ولم يذكر المصنف فرضيته فقط لانها من المسائل الاعتقادية فليست
من مسائل الفقه لان مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القران ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلان
السبب هو النامي تقديرا وتقدير النماء دائر مع دوران الحول اذ المال ... في الزمان المستقبل فتقدير النماء
الثابت في هذا الحول غير تقديره في حول اخر فالمال مع هذا النماء غير المجموع سببا ومن النماء الاخر فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب
ولرواية احمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول ابي يوسف واصح الروايتين عن ابي حنيفة وعن محمد
يجب على التراخي والتعجيل افضل كذا في الخلاصة وحقيقته ان الامر انما هو طلب المامور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي
فاخذ به محمد وقواه انه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر فحج بالناس فيها والتاخير هو الى
القابلة واما ابو حنيفة وابو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين اول سني الامكان لان الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة
غير نادر فتاخيره بعد التمكن من وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وبه اجاب عن تاخيره عليه السلام اذ لا يتحقق في حقه
تعريض الفوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا التقرير علم ان
الفورية ظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا اخره واداه بعد ذلك وقع اداء وياثم بالتاخير لترك الواجب
وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اخره فعلى الصحيح ياثم ويصير فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا
من اول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد ان تتوالى عليه سنون لان التاخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريما ولا يصير
فاسقا بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في اخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا قال الشارح ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع
والحق ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل ياثم مطلقا وقيل لا ياثم مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت
له مخايل الموت في قلبه فاخره حتى مات اثم وان فجاه الموت لا ياثم وينبغي اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثاني
لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فايدتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا او موسعا اللهم الا ان يقال فايدتها على
هذا القول وجوب الايصاء عليه قبيل موته فاذا ... ياثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة
ان ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما
زاد فرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ... مع جواز النفل ... قالوا حج النفل افضل
من الصدقة والحق انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا ايضا ومن فروعه في الخلاصة رجل قال لله علي مائة حجة لزمته كلها ولو
قال ان حججت فعلي حجة ... ولو قال ان دخلت الدار فانا احج يلزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا
فعلي حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل لله حجة لان الحجة لا تكون الا لله ولو نوى حج جاز من حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام
صحت نيته انتهى وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام بغير نية وينبغي ان ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نية الا ان ينويها

وقد صرح

وقد صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الاضحية لكن على المحقق ابن الهمام ... الخلاصة بان الغالب ان يريد به ... في المز
... مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمة اذا كان المال حراما ويمكن ان يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات
بغير احرام فانه يجب عليه احد النسكين اما الحج او العمرة فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف
بالكراهة وهو حجه بغير اذن ابويه بشرطه او بغير اذن صاحب الدين ... فعلم انه يكون فرضا وواجبا ونفلا وحراما ومكروها
والظاهر انه لا يتصف بالاباحة لانها عبادة وضعا   بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة
فضلت عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله ... فلا حج على عبد ولو مدبرا او ام ولد او مكاتبا او
مبعضا او ماذونا له في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصلاة والصوم لان الحج لا يتاتى الا بالمال غالبا بخلافهما
ولفوت حق المولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان اذن فقد اعاره منافعه والحج لا يجب
بقدرة عارية ولا على صبي ومجنون وفي المعتوه خلاف في الاصول ... الحكم تبعا لفخر الاسلام الى انه يوضع عنه
الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا
والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب اداء الحج على مقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ
الذي لا يثبت بنفسه على الراحلة والاعمى والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب
عليهم الحج بانفسهم ولا الاحجاج عنهم ان قدروا على ذلك هذا ظاهر المذهب عن ابي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر
الرواية عنهما انه يجب عليهم الاحجاج فاذا احجوا اجزاهم ما دام العجز مستمرا بهم فاذا زال فعليهم الاعادة بانفسهم واختار
... في التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاسبيجابي وقواه المحقق في فتح القدير ومشى على ان الصحة من شرايط وجوب
الاداء فالحاصل انها من شرايط الوجوب عنده ومن شرايط وجوب الاداء عندهما وفايدة الخلاف تظهر في وجوب
الاحجاج كما ذكرنا وفي وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما اذا قدر عليه وهو صحيح ثم زالت
الصحة قبل ان يخرج الى الحج فانه يتقرر دينا في ذمته فيجب عليه الاحجاج اتفاقا اما ان خرج فمات في الطريق فانه لا يجب عليه
الايصاء بالحج لانه لم يوخر بعد الايجاب كذا في التجنيس والفرق في الاعمى بين ان يجد قايدا او لا هو المشهور عن ابي حنيفة
لان القادر بقدرة غيره ليس بقادر ولو تكلف هولاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان
سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحلة فاتفقوا على
انه من شرط الوجوب فلا وجوب اصلا يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة في اية الحج وفسرها ... والذي عليه اهل الاصول
ومنهم صاحب التوضيح تبعا لفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب ... العبد فيه
وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا
تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فايدة في جعله
شرط وجوب الاداء لان فايدة التفرقة بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتاتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة على
... شرط الوجوب ولم ار من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا نعلم احدا
خالف فيه مراده عن احد من الفقهاء والا فقد علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتاتى بحثه المذكور
في الفقير كما لا يخفى واطلق في الزاد فافاد انه يعتبر في حق كل انسان ما يصلح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة
المركب من الابل ذكرا كان او انثى وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل او حمار فانه لا يجب
عليه ... وانما هو جواز الكراهة ويعتبر في حق كل انسان ما يليق به فمن قدر على راس زاملة وهو المسمى في عرفنا
راكب مقتب وامكنه السفر عليه وجب والا بان كان مترفها فلا بد ان يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة او
... وان امكنه ان يكتري عقبة لا غير لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي
او لا والعقبة ان يكتري اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وشق المحمل جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي
للراكب احد جانبيه وقد رايت في كتب الشافعية ان من الشرايط ان يجد له من يركب في الجانب الاخر وهو المسمى بالمعادل فان

فانه لو وجد لا يجب الحج عليه ولو اراد لا يمكنا والعلم اما لو لم يذكروه لما انه ليس بشرط الا ملك ان يشتمع زاده وزوجته واستغنيه في الجانب
الاخر وقد وقع ان ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم اجد سعادا ليصلح الى نعقب ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين بطل المال
والمراد والله اعلم تحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحلة لا تثبت الا بالملك
او الاجارة لا بالعارية والاباحة فلو بذل الابن لابيه الطاعة وبذل له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب ومتاع
له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط اصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على
الزاد عام في حق كل احد حتى اهل مكة واما القدرة على الراحلة فشرط في حق غير المكي واما فقولا ومن حولها فلا لانه
لا يلحقهم مشقة فاشبه السعي الى الجمعة اما اذا كان لا يستطيع المشي اصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله لا بد منه اشارة
الى المسكن لا بد ان يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع
يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه ان يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان مسكنه وهو كبير
يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار
على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال
يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه اشار في الخلاصة
واشار بقوله ما لا بد منه الى انه لا بد ان يفضل له مال بقدر راس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع
اما المحترف فلا كذا في الخلاصة وراس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح
ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار الوسط في نفقة الزوجة مخالف
للمفتى به فان الفتوى على اعتبار حالهما فالوسط انما يعتبر فيما اذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كما سياتي في باب
النفقات ان شاء الله تعالى واشار بقوله نفقة ذهابه وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله
بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول عن ابي حنيفة والثاني عن ابي يوسف
ودخل تحت نفقة عياله سكناهم ونفقتهم وكسوتهم لان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من
الشرائط الوقت اعني ان يكون مالكا لما ذكر في اشهر الحج حتى لو ملكه قبلها كان في سعة من صرفه الى
غيره وانه هذا تقيد اي بسير وزنه دينا اذا تقيد عن ان يكون مالكا في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا
وقت خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم
يحج حتى افتقر تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير وامن طريق اي وشرط
امن طريق يعني وقت خروج اهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة امن الطريق ان يكون الغالب فيه السلامة
كما اختاره الفقيه ابو الليث وعليه الاعتماد وما افتى به ابو بكر الرازي من سقوط الحج عن اهل بغداد وقول
ابي بكر الاسكاف لا اقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة وقول الثلجي ليس على اهل خراسان
حج كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله بعضهم من ان
لا ارى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة
وغيرهم فتكون الطاعة سببا للمعصية مردود بان هذا الرشوة من شانهم انهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين
واخذ اموالهم وكانوا يغلبون على اماكن ويترصدون للحاج وقد قدمنا عدم الرشوة فالاثم في مثله على الاخذ لا المعطي على
ما عرف من تفسير الرشوة في كتاب ... لعله خاص قال في فتح القدير والذي يظهر ان يعتبر مع غلبة السلامة
عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا وسمعوا ان طائفة تعرضت للطريق
ولها شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوطه اذا لم يكن بد من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب
وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات
والنيل انهار لا بحار كذا في الحدث سيحان وجيحان والفرات والنيل من انهار الجنة
ومحرم او زوج لامراة في سفر اي وشرط

محرم

محرم او زوج لان الصحيح لا تسافر امراة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم في رواية او زوج وفي رواية البزار لا تحج امراة الا ومعها محرم فقال
رجل يا رسول الله اني كتبت في غزوة وامراتي حاجة قال ارجع فحج معها فافاد هذا انه ان النسوة الثقات لا تكفي قياسا على
المهاجرة والماسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان المحوج في المهاجرة والماسورة ليس سفرا لانها لا تقصد مكانا
معينا بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مامنا كعسكر المسلمين وجب ان تقر لانه يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها
اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بقرابة او رضاع او صهرية
اطلقه فشمل المسلم والذمي والحر والعبد والبرد عليه المجوسي الذي يعتقد اباحة نكاحها والمسلم الفاسق اذا لم يكن مامونا والصبي
الذي لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعة ولم ار من شرط في الزوج
شروط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مامونا او كان صبيا او مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة
المجمع اولى وهي ويشترط في حج المراة من سفر زوج او محرم بالغ عاقل غير مجوسي ولا فاسق مع النفقة عليه واطلق المراة فشمل
الشابة والعجوز لاطلاق النصوص والمراة هي البالغة لان الكلام في من يجب عليه الحج فخرج الصبية التي لم تبلغ حد
الشهوة فتسافر بلا محرم فان ... لا تسافر الا به والمراد خطاب الولي بان يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستفتي
في السفر لان المراد انه لا حرج عليها لانها غير مكلفة حتى تبلغ ولم يذكر حد الشهوة لاستلزامه وقيد بالسفر وهو ثلاثة ايام بلياليها
لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم واشار بعدم رضى الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت
محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور واشار المصنف الى امن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه
عطفه على ما قبله وهو احد القولين وقيل شرط وجوب الاداء وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم
وراحلته اذا ابى ان يحج معها الا بهما وفي وجوب التزوج عليها ليحج معها ان لم تجد محرما فالقائل بانه شرط الوجوب قال لا يجب عليها
شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا
لو ابيح له ومن قال انه شرط وجوب الاداء اوجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شرط وجوب اداء
فان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب
دائر مع فائدته فيثبت مع قدرة المال ليظهر اثره في الاحجاج والايصاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات
قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب واشار باشتراط المحرم او الزوج الى عدم العدة في حقها
شرط ايضا فاي عدة كانت ... لوجوبها وقت خروج اهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد
المعتدات من النجف ... فان لزمتها العدة في السفر فسياتي في محله ان شاء الله تعالى
فلو احرم صبي وعبد فبلغ او عتق فمضى لم يجز عن فرضه لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا
عندنا فهو شبيه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد الاحرام
الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقل فاحرم عنه ابوه صار محرما فينبغي ان
يجرده قبله ويلبسه ازارا ورداء ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو احصر وتحلل لا دم عليه ولا
جزاء ولا قضاء ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض اجزاه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف
العبد لا يمكنه الخروج عنه للزومه فلو جدده بعد عتقه لم يجزه والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر او مجنون فافاق واسلم
فجدد الاحرام اجزاهما قيل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه
بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه ويكون وليه احرم عنه فيحتاج الى
نقل صريح بعيدان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه
المسالة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط لانه لو وقف بعرفة لم تكن موضوع المسالة ولم يكن التجديد فائدة
فالحاصل انه لا يكون مسلما الا بالاحرام وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى الذخيرة عن النوادر البالغ
اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فرقا بينه وبين الصبي
ومواقيت الاحرام

ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لأهلها ولمن مر بها أي الأمكنة التي اتفق جميع الآفاقي الإحرام منها خمسة والميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسيأتي الأول وذو الحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره القاضي عياض وهو ميقات أهل المدينة وهو أبعد المواقيت وبهذا المكان آبار تسميه العوام أبار علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجن في بعض تلك الآبار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة مرحلتان والجحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الأصل مهيعة نزل بها سيل اجحف أهلها أي استأصلهم فسميت جحفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات أهل مصر والمغرب والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفي الصحاح أنه بفتح الراء وأنه أويس القرني منسوب إليه ورد بأنه بسكون الراء وأن أويسا منسوب إلى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد وأما يلملم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لأهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود وقوله ولمن مر بها يعني من غير أهلها وقد أفاد أنه لا يجوز مجاوزة الجميع للآفاقي فما قال الحلبي في المنسك على المدني أن يحرم من ميقاته وإن كان هو الأفضل وإنما يجب عليه أن يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه أن الشامي إذا مر على ذي الحليفة في ذهابه لا يلزمه الإحرام منه بل الطريق الأولى وإنما يجب عليه أن يحرم من الجحفة كالمصري لكن قيل إن الجحفة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها إلا رسوم خفية لا يكاد يعرفها إلا سكان بعض البوادي فلذا والله أعلم اختار الناس من المكان المسمى برابغ وبعضهم يجعله بالعين احتياطا حال أنه قبل الجحفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك ولذا قالوا ومن كان في بحر أو بر لا يمر بواحدة من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم إذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن يجتهد فإن لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين إلى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات والأخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكره بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة في الحجة الرابعة العبد الضعيف أن المحاذاة حاصلة في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية أن لا يلزم الإحرام من رابغ بل من خليص القرية المعروفة فإنه يحاذي آخر المواقيت وهو قرن فإن حينئذ يحاذي الأول أي أن إحرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة بل وإنما هو بالمرور على الجحفة وإن لم يكن معروفة وإحرامهم قبلها احتياط والمحاذاة إنما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت الثاني أن مرادهم المحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لأن بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم بحقيقة الحال وأطلق في الحرام فيشمل إحرام الحج وإحرام العمرة لأنه لا فرق بينهما في حق الآفاقي وشمل ما إذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لأن الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله عليه وسلم مكة بغير إحرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير إحرام لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه السلام للقتال وقد أفاد تقييد مكة لأن الآفاقي إذا قصد موضعا من الحل كخليص يجوز له أن يجاوز الميقات غير محرم وإذا وصل إليه التحق بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير إحرام إذا لم يرد نسكا والحج والعمرة وهي الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بغير إحرام وينبغي أن لا يجوز هذه الحيلة للمأمور بالحج لأنه حينئذ لم يكن سفره للحج ولأنه مأمور بحجة آفاقية وإذا دخل مكة بغير إحرام صارت حجته مكية فكان مخالفا وهذه يكثر وقوعها في زماننا في البحر الملح وهو مأمور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد البندر المعروف بجدة لا ليدخل مكة بغير إحرام حتى لا يكون آثما بالإحرام عليه لو أحرم بالحج فإن المأمور بالحج ليس له أن يحرم بالعمرة وصح تقديمه عليها العكس أي جاز تقديم الإحرام على المواقيت والأخير خير يعني أنه أفضل لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الإتمام بأن يحرم بهما من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى بحجة أو عمرة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الإمام أحمد وغيره

يتكلم

يتكلم المصنف على أفضلية التقديم وعدمها لما أن فيه تفصيلا ذكره في الكافي وهو أن التقديم أفضل إذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محظور والأنه المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثوابا إلا أن الأجر بقدر التعب بخلاف التقديم على أشهر الحج فإنه مكروه وغير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور أولا كما أطلقه في المجمع ومن فضل كصاحب الظهيرية قياسا على الميقات المكاني فقد أخطأ وإنما كره مطلقا قبل الميقات الزماني لتشبهه بالركن وإن كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك التشبه احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج فإذا كان شبيها به كره قبلها للشبه وقربه من عدم الصحة ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الإحرام ليقضي به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا يجاوز الميقات إلا محرما وفائدة التأقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير ولداخلها الحل أي الحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أو بعدها كما نص عليه محمد في كتبه وذكره المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان قبلها نفسها وهو غير مقصود للمصنف وإنما المقصود الإطلاق كما ذكرنا وإنما كان الحل ميقاته لأنه خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في ميقاته كالآفاقي فلا يدخل الحرم عند قصده النسك إلا محرما وأما عند عدم قصد النسك فله الدخول بغير إحرام للحاجة والمعروف أن المكي إذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل مكة بغير إحرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالآفاقي فلا يدخل الحرم عند قصده فإن جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير إحرام لأنه صار آفاقيا وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة أي ميقات المكي إذا أراد الحج الحرم فإن أحرم له من الحل لزمه دم وإن أراد العمرة الحل فإذا أحرم بها من الحرم لزمه دم لأنه ترك ميقاته فيهما وهو مجمع عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أو لا وسواء كان من أهلها أو لا وبه يعلم أن المراد بداخل المواقيت من كان ساكنا في الحل الإحرام الدخول في حرمة لا تنتهك من دم وغيرها وأحرم للحج لأنه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل إذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرمه جعله محرمه الصطلحه أي منعه كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم وفي الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتي وهو شرط صحة النسك كتكبيرة الافتتاح في الصلاة في الصلاة والحج له تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الأول أنه إذا أتم الإحرام للحج أو للعمرة لم يخرج عنه إلا بعمل النسك الذي أحرم به وإن أفسده إلا في الفوات فبعمل العمرة وإلا الإحصار فبذبح الهدي الثاني أنه لا بد من قضائه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن أنه عليه ثم ظهر خلافه وجب المضي فيه والقضاء إن أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فإنه لا قضاء لو أفسده

وإذا أراد أن يحرم توضأ واغتسل أفضل

قد تقدم دليله للغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض والنفساء لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند العجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين فإن الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم عند العجز وفيه نظر لأن التيمم لم يشرع لهما عند العجز إذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه ثم جعل طهارة ضرورية ليس إلا للصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الإحرام وبين الجمعة والعيدين وأشار المصنف إلى أنه يستحب لمن أراد كمال التنظيف من قص الأظفار والشارب وحلق الإبطين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراد إزالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والأشنان ونحوهما ومن المستحب عند الإرادة جماع زوجته أو جاريته إن كانت معه ولا مانع من الجماع فإنه من السنة والبس إزارا ورداء جديدين أو غسيلين لأنه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كما رواه مسلم ولأنه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والإزار من السرة إلى ما تحت الركبة يذكر ويؤنث كما في ضياء الحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وإن غرز طرفيه في إزاره فلا بأس به ولو خلله بخلال أو مسلة أو شده على نفسه بحبل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة وإلا فستر العورة كاف كما في المجمع وأشار بتقديم الجديد إلى أفضليته لكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين وإعلام غسل الثوب العتيق تركه

باب الإحرام

مطلب ... مطلقا

للمتحب والاحوط ان يعتدا حتى الرجل. ويتطيب اي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام اطلقه فشمل ما تبقى عينه بعده
كالمسك والغالية وما لا يبقى لحديث عائشة في الصحيح كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم وفي لفظ
مسلم كاني انظر الى وبيص المسك [?] وكره محمد ما يبقى عينه والحديث حجة عليه وقيد بالبدن اذ لا يجوز التطيب في الثوب
بما تبقى عينه على قول الكل على احد الروايتين عنهما قالوا والفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل بالثوب
منفصل عنه فلم يعتبر تبعا والمقصود من استنانه حصول الارتفاق حالة المنع منه كالسحور للصوم ويحصل بما في البدن فاغنى
عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان
ما عن محمد رواية ضعيفة وان المشهور عنه كمذهبهما. وصلى ركعتين اي على وجه السنية بعد اللبس والتنظيف
لانه عليه السلام صلاهما كما في الصحيح والعلية [?] في الوقت المكروه وتجزيه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول
في الحج بلسانه مطابقا لجنانه وقال اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لانه محتاج في اداء اركانه الى تحمل المشقة
فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قالا ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ولم
يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في العسير لا في اليسير واداؤها يسير عادة وفي الكافي وقد [illegible]
ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة. ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج اي لب عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر
بضم الباء وسكونها اخر الشيء كذا في الصحاح وانما يلبي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها اشارة
الى ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني اريد الحج الى اخره ليس العمل في النية ولهذا قال في فتح القدير ولم يعلم احد من الرواة
لنسكه روى انه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب
وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انه لا يحسن لمن لم تجتمع عزيمته والا فلا فالحاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقا
في جميع العبادات ولو بعيف [?] وقال اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولبى ونوى بها الحج بيان للاكمل والافصح الحج
بمطلق النية واذا ابهم الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه التعيين قبل ان يشرع في الافعال والاصل فيه حديث
علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال اهللت بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه فان لم يعين وطاف شوطا
كان للعمرة وكذا اذا احصر قبل الافعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع فاسد وجب
عليه المضي في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتادى بنية التطوع انتهى والمنقول في الاصول
انها لا تتادى بنية النفل وتتادى بمطلق النية نظرا الى ان الوقت له شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول للثاني
والثاني للاول. وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك هكذا رواه اصحاب
السنن الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير وهو ملزوم النصب والاضافة والناصب
له من غير لفظه تقديره اجبت اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكانه من الب بالمكان اذا اقام فهو مصدر محذوف
الزوائد والقياس الباب وهو لبيك لب واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابرهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف
في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزة ان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح فاختار
في الهداية ان الوجه الكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية اي لبيك لان الحمد
ورجح الاول في فتح القدير بان تعليق الاجابة التي لا نهاية لها بالذات اولى منه باعتبار صفة وهذا وان كان استئناف الثناء لا يتعين
مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستانفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهذا مقرر
في مسالك العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاولى وهو الاكثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل
وزد فيها ولا تنقص اي التلبية والنقص منها والزيادة مثل لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك والعمل لبيك اله
الخلق غفار الذنوب لبيك ذا النعماء والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الاخرة كما ورد ذلك عن جماعة من
الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة لا التكرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا واما النقص فقال المصنف
انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيه لما ان التلبية انما هي سنة اما الشرط انما هو

ذكر الله

ذكر الله تعالى فارسيا كان او عربيا هو المشهور عن اصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها اصلا ارتكب كراهة التنزيه فاذا
نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصد به التعظيم وعلى هذا
قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة
ان كان الاول فليست مشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي مشروعة لانه محل الذكر
والثناء. فاذا لبيت ناويا فقد احرمت افاد انه لا يكون محرما الا بهما فاذا اتى بهما فقد دخل في حرمات مخصوصة [?]
الاحرام شرعا وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية
لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروي عن ابي يوسف ان النية تكفي قياسا على الصوم بجامع انها
عبادة كف عن المحظورات وقياسنا اولى لانه التزام افعال كالصلاة لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة اشبه والمراد
بالتلبية شيء من خصوصيات النسك سواء كان تلبية او ذكرا يقصد به التعظيم او سوق الهدي او تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى
وذكر الاسبيجابي انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو وسياتي تفاصيلها ان شاء الله تعالى واذا
احرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقيب احرامه سرا وكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالماثور فهو احسن
فاتق الرفث والفسوق والجدال للاية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهي بصيغة النفي وهو اكد
ما يكون من النهي لانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق ولا جدال وعلة الا انه لو بقي اخبارا لتطرق الخلف في كلام الله تعالى اذ قد وجد هذه
الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانما حقيقته بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا
بحضرة النساء حتى روي انه كان ينشد في احرامه وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقيل له اترفث وانت
محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت نقل اخفافها وقيل المشي الخفي ولميس اسم جارية
والمعنى نفعل بها ما نريد ان صدق الفال والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام اشد كلبس الحرير
في الصلاة او التطريب في قراءة القرآن والجدال الخصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد به مجادلة
المشركين بتقديم وقت الحج وتاخيره او التفاخر بذكر ابائهم حتى افضى ذلك الى القتال فانما يناسب تفسير الجدال في الاية لا الجدال
في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الاول. المحيط اذا رفث يفسد حجه واذا فسق او جادل لا لان الجماع من محظورات الاحرام انتهى
والحق انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والا فلا فساد في الكل. وقتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه اي فاتق اذا
احرمت التعرض لصيد البر لانه في المستصفى اريد بالصيد هنا المصيد اذ لو اريد المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد
وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الاشارة والدلالة لان الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة. ولبس القميص
والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا تجد النعلين فاقطعهما اسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس او
زعفران او عصفر الا ان يكون غسيلا لا ينفض كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل اعجمية والجمع سراويلات وهي منصرف في احد
استعماليه يذكر ويؤنث والقباء بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ اصفر يؤتى به من اليمن واختلفوا في قوله لا ينفض فقيل لا يفوح
وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر الا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا له رائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فان
المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء هو الذي يدخل منكبيه ويديه في كميه لانه لو لم يدخل يديه في كميه فانه يجوز
عندنا خلافا لزفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد رحمه الله
بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتي المرتفع ولم يعين في الحديث احدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناتي حمل عليه
احتياطا كذا في فتح القدير اي حمل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان اكثر كشفا وهو فيما قلنا
فالحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سرموزة كان او مداسا او غير ذلك ويدخل في لبس
القميص لبس الزردية والبرنس وخرج باللبس الارتداء ويدخل في الخفين الجوربان ولم ار من صرح بما اذا كان قادرا على النعلين هل
له ان يقطع الخفين اسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز لعدم الحاجة اليه ولان فيه اتلاف ماله لغير ضرورة

بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذكر الحلبي في مناسكه ان ضابط لبس كل شي معمول على قدر البدن او بعضه بحيث يحيط به بخياطة او تلزيق
بعضه ببعض او غيرهما ويستمسك عليه بنفس لبس مثله الا المكعب   وستر الراس والوجه   اي واجتنب تغطيتهما لحديث
الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا واعلم ان ائمتنا استدلوا بهذا الحديث على
حرمة تغطية الوجه والراس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة واجاب في غاية البيان عن ائمتنا بانهم
انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض لحديث اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيعطى العنوان
ولهذا الابطي الماسور ... على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم
ببقاء احرامه وهو غير معقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المراة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة
ولان لا يغطي وجهه لا احرام اولى والمراد بستر الراس تغطيته بما يغطى به عادة كالثوب احترازا عن شي لا يغطى به عادة كالعدل
والطبق والاجانة والفرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضي خان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه
ولا باس بان يضع يده على انفه   وغسلهما بالخطمي   اي واجتنب غسل راسه ولحيته بالخطمي واللحية لما كانت في الوجه
اعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لها ذكر ووجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما
صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابة
والانظار بالافطار في الاكليل والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الراس قيد بالخطمي لانه لو غسل راسه بالحرض والصابون لا شي
عليه باتفاقهم   ومس الطيب   اي واجتنبه مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وهو
بكسر العين المغبر الراس والتفل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقيض الخبيث وفي الشريعة ما له رائحة طيبة
كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناء ولم يذكر المصنف ... الدهن كما في الوافي اما انه
لاصل الطيب قد دخل تحته كما سياتي واما الاختلاف كما سياتي في باب الجنايات   وحلق شعره وقص ظفره   اي
واجتنب هذه الاشيا لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم والقص في معناه والمراد ازالة الشعر كيف ما كان حلقا وقصا
ونتفا ونورة او احراقا من كل مكان كان من الراس او البدن مباشرة او تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النابت
في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شي فيه عندنا   لا الاغتسال ودخول الحمام   اي لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله
عليه وسلم اغتسل وهو محرم   والاستظلال بالبيت والمحمل   اي لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية او عكسه
وهو مقيد بما اذا لم يصب راسه والوجه فلو اصاب احدهما يكره كما لو حمل ثيابا على راسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا حمل
نحو الطبق او الاجانة او العدل المشغول   وشد الهميان في وسطه   اي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم
ويشد على الحقو المنطقة فشمل ما اذا كان فيه نفقته او نفقة غيره لانه ليس بلبس مخيط ولا في معناه واشار الى انه لا يكره شد
المنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم ومما لا يكره له ايضا الاكتحال بغير المطيب وان يختتن ويفتصد ويقلع ضرسه
ويجبر الكسير ويحتجم وان يحك راسه وبدنه غير انه ان خاف سقوط شي من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف ذلك
فلا باس بالحك الشديد   واكثر التلبية متى صليت او علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت ركبا وبالاسحار رافعا
صوتك بها   اي اكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال الملحق الصلاة فشمل
فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها الطحاوي بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاسبيجابي وعلوت
شرفا اي صعدت مكانا مرتفعا وتبيك بغير الشين جمع شرفة والركب جمع راكب كتجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من
الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى يلزمه الاساءة بتركها قال في فتح القدير فظاهر ان التلبية
فرض وسنة ومندوب ويستحب ان يكررها كلما اخذ فيها ثلاث مرات وياتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام
في خلالها جاز لكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية واذا راى شيئا يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الاخرة ويقدر
انه يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تلبيته سرا ويسال الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد
نفسه كما يفعله العوام   وابدا بالمسجد بدخول مكة   البا الاولى بالتعدية وهو ابتداء بمعنى متعلقه بدخولها والثانية

للسبية

منا
للسبية وعبارته احسن اولى وهي واذا دخل مكة بدا بالمسجد الحرام لانه اول شي فعله عليه السلام وكذا الخلفا بعده وقد قدمنا
في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفسا ولم يقيد
دخول مكة بزمن خاص فافاد انه لا يتغير ليلا دخلها او نهارا الا انه عليه السلام دخلها نهارا في حجته وليلا في عمرته فهما سوا
في عدم الكراهة وما روي عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق
واما المستحب فالدخول نهارا الحاقي الخانية ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما
واذا خرج فمن السفلى والحقوا ان تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب ان يكون ملبيا في دخوله حتى ياتي
باب بني شيبة فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى باب السلام متواضعا خاشعا ملبيا ملاحظا جلالة   لة
البقعة مع التلطف بالمزاحم   وكبر وهلل تلقاء البيت   اي مواجهه لما في الحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثا وقال لا اله
الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شي قدير والمراد من التكبير الله اكبر اي من هذه الكعبة المعظمة كذا
في غاية البيان والاولى اي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعا عند مشاهدة البيت وهكذا
في المتون وهي غفلة عما لا يغفل عنه فان الدعا عندها مستجاب ومحمد رحمه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات
لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية   الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي ان يدعو
في الصلاة بدعا محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف ان يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته واما في غير الصلاة
فينبغي ان يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعا لان حفظ الدعا يمنعه عن الرقة انتهى وقد ذكر في المناقب ان ابا حنيفة اوصى
رجلا يريد السفر الى مكة ان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعايه فاذا استجيبت هذه الدعوة صار مستجاب
الدعوة   فتح القدير ومن اهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من اهم الاذكار كما
ذكره الحلبي في مناسكه   ثم استقبل الحجر الاسود مكبرا مهللا مستلما بلا ايذا   لفعله عليه السلام كذلك ولنهيه عمر عن
المزاحمة ولان الاستلام سنة والكف عن الايذا واجب فالاتيان بالواجب متعين والاستلام ان يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله
لفعله عليه السلام الثابت في الصحيح وان لم يقدر وضعهما وقبلهما او احدهما فان لم يقدر امس الحجر شيئا كالعرجون ونحوه وقبله
لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للزحمة رفع يديه حذا اذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر وظاهرهما نحو وجهه هكذا الماثور وان
امكنه ان يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وفي الفوائد الكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا
التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد اشار الى انه لا يبدا بالصلاة لان
تحية البيت الطواف فان كان حلالا فيطوف طواف التحية وان كان محرما بالحج فطواف القدوم وهو ايضا تحية الا انه خص بهذه
الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد او بالعمرة فطواف العمرة
ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف او كان عليه فائتة
مكتوبة او خاف خروج الوقت للمكتوبة او الوتر او سنة راتبة او فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم المكتوبة على الطواف
في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله الحجر دون ان يصفه بالسواد اشارة الى انه حين خرج من الجنة كان ابيض من اللبن
وانما اسود بمس المشركين والعصاة كذا في المحيط   وطف مضطبعا وراء الحطيم اخذا عن يمينك مما يلي الباب
سبعة اشواط   لفعله عليه السلام كذلك كما رواه ابو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال
اضطبع بثوبه وبابطيه وقولهم اضطبع رداءه سهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة ماخوذ من الضبع وهو العضد
لانه يبقى مكشوفا ولو استقبل الحطيم وحده لا يجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتادى بما ثبت
بخبر الواحد احتياطا واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يومر
باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم ما دام بمكة ولو لم يعد لزمه دم وله ثلاث اسامي حطيم وحظيرة وحجر
وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي به لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول
كالقتيل بمعنى مقتول او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله

من البيت بل مقدار ستة اذرع من البيت لرواية مسلم عن عايشة   غاية البيان انه قبر هاجر واسمعيل عليهما السلام واما اخذه
عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب ايضا حتى لو كان منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته ما دام بمكة فان رجع قبل
اعادته فعليه دم والحكمة في كونه جعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره
وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في اول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها واشار بقوله مما يلي
الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزيه لان الامر
بالطواف في الاية في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانا له كذا في فتح القدير وفي باب الجنايات ذكر ان ظاهر الرواية
انه سنة ذكره في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذكر محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر
وعليه الاعادة واليه اشار في الاصل فقد جعل البداية منه فرضا انتهى والاوجه الوجوب للمواظبة والافتراض بعيد عن
الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط اراد بالسنة السنة المؤكدة بمعنى الواجب وتكون الكراهة
تحريمية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريبا من الحجر الاسود مستقبلا ليكون
مارا بجميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة
اشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قدمنا ان اقل الاشواط السبعة واجبة تجبر بالدم فالركن اكثر الاشواط
واختلف فيه فقيل اربعة اشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكر الجرجاني انه ثلثة اشواط وثلثا شوط وخالف
المحقق ابن الهمام اهل المذهب وجزم بان السبعة ركن وانه لا يجزي اقل منه وانه بعد البسط قبيل ما تقدم فيه الاكثر مقام
الكل واطال الكلام فيه في الجنايات وبعد التقرير اعني السبعة مانع للنقصان اتفاقا واختلفوا في منعه للزيادة حتى لو
طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع
ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه الاتمام لانه شرع فيه مسقطا لا ملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبه علم ان الطواف
خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا لزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية
كذا في المغرب الخانية تبع الجري الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم ومن
وراء السواري جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا بد من حد
فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة واحدة فاذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد
لا بالبيت لان حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من
الحدثين واجب وكذا ستر العورة فاذا طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لزمه دم كذا في الظهيرية واما
الطهارة من الخبث فهو سنة لا يلزمه بتركها شي كما صرح به في المحيط وغيره واطلق فافاد انه لا يكره في الاوقات التي تكره
الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة حقيقية ولهذا ابيح الكلام فيه كما ورد في الحديث والنطلة الحاذة وقالوا لا باس بان
يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع واما قراءة القرآن فيه
فمباحة في نفسه والبيع بلا صوته كذا في المحيط والمورد في الطواف انما هو محض ذكر الله وروى ابن ماجة عن ابي هريرة انه
سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا
حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيئات وكتب له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة او مكتوبة
او تجديد وضوء ثم عاد بنى   ترمل في الثلاثة الاول فقط بيان للسنة اي في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها
فالمراد انه من الحجر الى الحجر لحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروي في الصحيح ردا على من قال انه ينتهي الى الركن اليماني
واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال
ان العلة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكيرا للنعمة الامن بعد الخوف
ليشكر عليها فقد امر الله بذكر نعمة في مواضع من كتابه وما امر بذكرها الا لشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى فحين
عليه المشركين كانت علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق

في الاصل

في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم وكالخراج فانه ثبت في الابتداء بطريق العقوبة
ولهذا لا يبتدا به على المسلم ثم صار علته حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزمه الخراج ذكره المحقق اكمل
الدين في شرح البزدوي في بحث القدرة الميسرة وقرره المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج بان الحكم ملزوم لوجود
العلة في العلل العقلية لان العلل الشرعية امارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعد زوال علته وانما ذلك في العلل
العقلية واشار بقوله بعد ذلك ثم اخرج الى الصفا ثم انه لا يرمل الا في طواف بعده سعي فلو اراد تاخير السعي الى طواف
الزيارة لم يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل
في طواف العمرة واشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وان نسيه في الثلثة الاول
لا يرمل في الباقي لانه ترك الرمل في الاربعة سنة فلو رمل فيها لكان تاركا للسنتين وكان ترك احداهما اسهل فان زاحمه الناس وقف
فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام الحجر لان الاستقبال بدل له
والولوج الحثيث ولو رمل في الكل لم يلزمه شي لانه هيئة وينبغي ان يكره تنزيها لمخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهز في مشيته الكتفين
كالمبارز يتبختر بين الصفين وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء الحلوم بفتح الفا
والعين المهملة   فتح القدير وهو بقرب البيت افضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع
القرب منه   واستلم الحجر كلما مررت به ان استطعت اي من غير ايذا لحديث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير
كلما اتى الى الركن اشار بشي في يده وكبر في المغرب استلم الحجر تناوله بيده او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام
وهي الحجر الا اذا ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان ذكره في المحيط والولوالجي في فتاواه ان الاستلام
في الابتدا سنة وفيما بين ذلك ادب ولم يذكر المصنف استلام غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي واما اليماني
فيستحب ان يستلمه ولا يقبله وعند محمد هو سنة ويقبله مثل الحجر الاسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم ار النبي صلى الله
عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين كما في الصحيح وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه رواه
الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين
الركنين اليمانيين الركن اليماني والحجر الاسود منذ رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وابو داود وقد
علمت ان الاستلام يعم التقبيل فقد دل على سنية استلامه واكثر منه ما رواه احمد وابو داود عن ابن عمر انه عليه السلام
لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة الدالة على السنية واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه
لا يجوز استلام غير الركنين وهو تسامح فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والحكمة في عدم
استلامهما انهما ليسا من اركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركنان اذن وسط البيت وان الاصل
في النسبة الى اليمن والشام يمني وشامي ثم حذفوا احدى يائي النسبة وعوضوا منها الالف فقالوا اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم
يشدده كما في الصحاح   واختم الطواف به وبركعتين في المقام او حيث تيسر من المسجد اما ختم الطواف بالاستلام
فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع واما صلاة ركعتي الطواف بعد كل اسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث
جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابرهيم عليه السلام قرا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فنبه بالتلاوة قبل
الصلاة على ان صلاته هذه امتثال لهذا الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه
حكمنا بمواظبته عليه السلام من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي
يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب وتتفرع على الكراهة انه لو نسيها فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف
اخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم
قول ابي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابرهيم وهي حجارة تقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين ياتي الى
زيارة هاجر وولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه اثر قدميه والموضع
الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابرهيم الحرم كله وقول المص من المسجد بيان للفضيلة والا فحيث

اراد ولو بعد الرجوع الى اهله لانها على التراخي ما لم يرد ان يطوف اسبوعا اخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع
وقد تقدم في الاوقات المكروهة انه لا يصليهما فيها فيحمل قولهم لا يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم
ارتضاه فيما اذا وصل الاسابيع في وقت الكراهة ثم زالت وفيها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل اسبوع ركعتين وينبغي
ان يكون مكروها لما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل
يا ايها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله احد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غيره فكذلك جاز واذا فرغ من
صلاته يدعو لنفسه وللمؤمنين والمؤمنات للقدوم وهو سنة لغير المكي اي طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف
سنة للآفاقي دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكذا ذكروا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض والسنة
تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سيأتي من ان القارن يطوف للعمرة اولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم
يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من افعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث به
وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعي والاول سنة لكن الاخير مشروط بارادة السعي حتى لو لم يرده لم يعد الى الحجر بعد
ركعتي الطواف كذا في الولوالجية ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى الله
عليه وسلم داعيا بحاجتك لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن لحديث
اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني ومثله لا يثبت الركن لانه
انما يثبت عندنا بدليل مقطوع كما في الهداية [illegible] لمطلوبه لانه الوجوب وجميع سبعة
اشواط واجب لا الاكثر فقط فانه قال في العراقي باب الجنايات لو ترك اكثر الاشواط لزمه دم وان ترك الاقل لزمه صدقة
فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه في الاقل شيء اشار بثم الى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف اعاده
لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكر الولوالجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط لصحة السعي
وبهذا علم ان تاخير السعي عن الطواف واجب وافاد ان السعي لا يجب بعد طواف فرض بل لو اتى به بعد زمان ولو طويلا لا شيء عليه
والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعي الحائض والجنب وكذا المحدث عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يعيد عليه كما
في المحيط وقدمنا ان المشي فيه واجب حتى لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ولم يذكر اي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخير الا ان المقصود
عمل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الآن بباب الصفا لانه اقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قصدا
فلم يكن سنة ولم يذكر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو مندوب حذو منكبيه جاعلا باطنهما الى السماء ثم اعلم ان اصل الصفا في اللغة
الحجر الاملس وهو والمروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت حوا على المروة
فسميت باسم المرأة فانث لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره التحفة الافضل للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان
السعي واجب لا يليق ان يكون تبعا للسنة بل يؤخره الى طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب ان يكون تبعا للفرض
ثم اهبط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا اي على المروة من الصعود والتكبير
والتهليل والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميلين اللذين عليه وهما شيئان على شكل الميلين منحوتان من
نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا
في المغرب تبدأ بالصفا وتختم بالمروة كما في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ
بالمروة لا يعتد بالاول هو الصحيح لمخالفته الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به واشارة الى ان الذهاب الى المروة
والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما في الصحيح من حديث جابر انه قال فلما كان آخر طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا
شوطا لكان آخر طوافه الصفا وقال الشارح نقل الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على
الطواف فانه من الحجر الى الحجر شوط الفتاوى الظهيرية ما خالفه فانه قال الخلاف بين اصحابنا ان الذهاب من الصفا
الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط آخر قال الطحاوي لا يعتبر
الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر انتهى وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق ثم

بين كذا

كذا وكذا اسبوع الصادق بالتردد من كل من الغايتين الى الاخرى سبعا ومن طاف فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف
ذلك الشيء فاذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم
في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك انتهى ولم يذكر صلاة ركعتين
بعد السعي ختما له وهي مستحبة لفعله عليه السلام كذلك على ما رواه احمد ثم اقم بمكة حراما لانك محرم بالحج
فلا يجوز لك التحلل حتى يأتي بافعاله فافاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز وما في الصحيح من انه عليه السلام امر بذلك اصحابه
الا من ساق منهم الهدي فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن ابي ذر ان المتعة كانت لاصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح
انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح او معارض بما في الصحيح ايضا ان من اهل بالحج او بالحج والعمرة لم يحلوا
الى يوم النحر وطف بالبيت كلما بدا لك لحديث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد احل لكم
المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى لكونه لا يتكرر لا وجوبا ولا نفلا وكذا الرمل لكل اسبوع ركعتين
كما قدمناه والطواف التطوع افضل للغرباء من صلاة التطوع ولاهل مكة الصلاة افضل منه وكذا اطلقه كثير وينبغي
تقييده بزمن الموسم والا فالطواف افضل من الصلاة مكيا كان او غريبا وينبغي ان يكون قريبا من البيت ان لم يؤذ به احدا
والافضل للمرأة ان تكون في حاشية الطواف ويكون طوافه وراء الشاذروان كيلا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال
الكرماني الشاذروان ليس منه عندنا وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة
الحجر قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته التجنيس الذكر افضل من القراءة في الطواف فتح القدير معزيا الى الكافي للحاكم يكره
ان يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ احدا كذا قالوا يعني
لا نفسه ولا غيره وقل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب ان يصلي فيه اقتداء بفعله عليه السلام وينبغي ان
يتعمد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه
وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة اذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى
السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء
ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك يعني في اليوم السابع من ذي الحجة بعد صلاة الظهر خطبة
واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو اليوم الثامن سمي به لان الناس يروون ابلهم فيه ليوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام
رأى في تلك الليلة في منامه ان يذبح ولده بامر ربه فلما اصبح روى في النهار كله اي تفكر ان ما رآه من الله تعالى فيأتمره او لا
وظاهر كلام المغرب عينه فانه قال والاصل الهمزة واخذها من الروية خطأ ومن الحرمي يستوفون فيه والمراد بالمناسك الخروج
الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه اول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية
ثم بالتحميد كما يبدأ به في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمعة والاستسقاء والنكاح كذا في المنتقى
ثم رح يوم التروية الى منى وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من الحرم والغالب فيه التذكير والصرف وقد
يكتب بالالف كذا في المغرب اطلقه فافاد انه يجوز التوجه اليها في اي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة اقوال اصحها
انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل ومن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى
الظهر بمنى فالبيتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولو لم يخرج من مكة الا في يوم عرفة اجزأه ايضا ولكنه اساء
لترك السنة وافاد انه لا فرق بين ان يكون يوم التروية يوم الجمعة او لا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال واما
بعده فلا يخرج ما لم يصلها لما اذا ادركت بمكة في يوم الجمعة من مصره وينبغي ان لا يترك التلبية في احواله كلها حال الاقامة
بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب ان ينزل بالقرب من
مسجد الخيف ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة وهي علم للموقف وهي منونة غير ويقال لها عرفة ايضا
ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمي به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحكم من الله فيه او لان جبريل علم المناسك فيه
او لان آدم وحوا تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر اليها جاز كما يفعله الحجاج

فان الكثير عن لا يسنون يعني لتوقع الغفير من السراق ويستحب ان يسير على طريق ضب ويعود على طريق المازمين اقتداء بالنبي صلى الله
عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقرب الجبل افضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال
حال تضرع ومسكنة او اضرار بنفسه ومتاعه او تضييق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بنمرة ونزول النبي
صلى الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه كذا في فتح القدير ثم اذا خطب يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة ويجلس
بينهما كما في الجمعة اتباعا وانما اطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال ولكنها ما ذكره في الاولى من تعليم المناسك ان يقول ويعلم
الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منهما ورمي جمرة العقبة يوم
النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة وما كان الاطلاق معتبرا الى المكروه دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس اذن
المؤذنون وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام ثم يصلي بعد الزوال الظهر والعصر
باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم
للعصر لانها تؤدى قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام واشار بذكر العصر بعد الظهر الا انه لا يصلي سنة الظهر
البعدية وهو الصحيح كما في التصحيح فما قيل ان الاشتغال بها لو فعل كره واعاد الاذان للعصر لانقطاع فوره فصار كالاشتغال بينهما
بفعل اخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه
حتى لو لحق الناس الفزع بعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوجيز البدائع والاظهر
عليه ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء
الامام انه لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج من ان يكون اماما
وصار كواحد من المؤتمين او بقاء الجماعة شرط الجمع عنده اي حقيقة لكن في حق غير الامام لا في حق الامام انتهى كما في النهاية ثم
والجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو احدث بعد الخطبة قبل ان يشرع في الصلاة فاستخلف من لم يشهد الخطبة
جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام التوقيف للاشارة الى تعيينهما فالمراد بالامام الامام الاعظم او نائبه
مقيما كان او مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه او صاحب شرطته لان النواب
لا ينعزلون بموت الخليفة والاصل ان كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمرة فصلى العصر
في وقته عنده وبهذا الشرط لابد منه في كل من الصلاتين الا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمرة في الظهر ثم محرما بالحج
في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر والمطلق في الاحرام فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما قبل
الزوال او بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام جميع اداء الظهر حتى لو ادرك جزءا
منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية عن [illegible] الجمع
وفي قوله صلى الظهر اشارة الى الصحيح فلو صلاهما ثم تبين فساد الظهر اعادهما جميعا لان الثاني يعد عدم شرطها وذكر في معراج
الدراية انه يؤخر هذا الجمع ان اخر وقت الظهر كذا في المحيط ويخفي القراءة فيهما ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل
اي شرع والمراد بالجبل جبل الرحمة وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لحديث الكل عرفة كلها موقف وارتفعوا
عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي القاموس عرنة وادي بعرفات ويقال
سميت عرنة بسبب اليها العرنيون وذكر القرطبي في تفسيره انها تقع الراء فيها يعني مسجد عرنة حتى لقد قال بعض
العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرنة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكى الباجي عن ابن حبيب ان عرنة في الحل وعرفة
في الحرم حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا داعيا اي ثم حامدا الى الحديث مالك وغيره افضل الدعاء يوم
عرفة وافضل ما قلت انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت
بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روي عنه عليه السلام دعا عشية
عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم اعاد الدعاء بالمزدلفة فاجيب حتى الدماء والمظالم اخرجه ابن ماجه
وهو ضعيف بالعباس بن مرداس فانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فيها

ما رواه

ما رواه احمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء
وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعا
من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان
قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعا ما رؤي الشيطان يوما
هو فيه اصغر ولا ادحر ولا احقر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام
الا ما اري يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر
الاكمل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله اي المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج
صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله تعالى وحقوق العباد بالنسبة الى الحربي حتى لو اسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو
قتل واخذ المال واحرز بدار الحرب ثم اسلم لم يؤاخذ بشيء من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا في تحصيل مراده لكن
ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تاكيدا في بشارته وترغيبا في متابعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما بمحو
الكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز ان تنال والكبائر التي ليست من حقوق العباد ايضا كالاسلام من اهل الذمة وحينئذ
لا يشك ان ذكرهما كان للتاكيد انتهى وهكذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا
ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان اهل السنة اجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة
فالحاصل ان المسألة ظنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير للكل فليس
معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكوة اذ لم يقل احد بذلك وانما
المراد ان اثم مطل الدين وتاخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطل صار اثما الان وكذا اثم تاخير الصلاة عن اوقاتها يرتفع
بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان اثما على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة
فلم يقل احد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى واشار بقوله ملبيا الى ما روي عن علي انه قال يقطعها اذا وقف ثم اعلم ان
الوقوف ركن من اركان الحج كما قدمناه وهو اعظم اركانه لحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شيئان احدهما كونه في ارض عرفات والثاني
ان يكون في وقته كما سيأتي بيانه والسنة الغسل من شروطه والاحياء وان حتى لو كان جالسا جاز الا ان الوقوف المعروض الفضيلة فيه
وكذا السنة ان يقف من [illegible] ووجهه الى القبلة اداء الى الغروب والسنة فيه الاغتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين
وتعجيل الوقوف عقيبها وان يكون مفطرا ليكون اعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه افضل وان يقف على راحلته وان يكون
مستقبل القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي ان يجتنب
في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا ينزعج بهم وان يقف عند الصخرات السود موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر
عليه يقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو وسط عرفات وترجيحهم
له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر احد ممن يعتمد في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر ارض عرفات
غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الا الطبري والماوردي في الحاوي فانهما قالا باستحباب قصد هذا الجبل
الذي يقال له جبل الدعاء وهو موقف الانبياء وما قاله لا اصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح
المهذب ومن السنة ان يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله
عليه وسلم وليحذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلفظ بالتوبة من جميع
المخالفات مع الندم بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكر فهناك تسكب العبرات وتستقال العثرات وترتجى الطلبات
وانه لجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين واولياؤه المخلصين وهو اعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا
وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل اهل الموقف وانه افضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة كما ورد في الحديث وليحذر كل
الحذر من المخاصمة والمشاتمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح ايضا في مثل هذا اليوم ثم الى مزدلفة
بعد الغروب اي ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود

عرفة لزمه دم واشار الى انه الامام لو ابطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو مكث
بعد الغروب وبعد دفع الامام فان كان لعلة الخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفة السنة والافضل ان
يمشي على هينته فاذا وجد فرجة اسرع ويستحب ان يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة
وانزل بقرب جبل قزح يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح الشيء ارتفع فقيل انه كانون ادم
وهو موقف الامام كما رواه ابو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فيترك عن يمينه او يساره ويستحب
ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة وصل بالناس العشائين باذان واقامة اي المغرب والعشاء جمع تاخير لرواية
مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام اذن المغرب بجمع فاقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى واشار انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة
مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل اخر الهداية وكان ينبغي ان يعاد الاذان كما في الجمع
الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة بالعشاء
والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط
فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء في وقتها والمغرب قضاء والافضل انه يصليهما مع الامام جماعة وينبغي
ان يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي ان يجتهد في احيائها
بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع ولم تجز المغرب في الطريق اي لم تجز صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة لحديث
الصلاة امامك قاله حين قال له الصلاة يا رسول الله وهو يفيد وجوب تاخير المغرب الى مزدلفة اي وقتها فذلك الاسم انما يطلق بعنوان بالطريق
الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحبه الوقت وعمها كذلك اذ الادب الخلاف تغيير عادي ولما كان وقت جائز بين الصلاتين
وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز ان يصليها في الطريق لانه لو لم يصليها لصار قضاء واذا لحله اداء اي ما بالطريق
فاذا صلاها او هذه فما فعل اي بعد كراهة التحريم وبطلانه اداه وهو اعادة فانها يجب اعادتها ما لم يطلع الفجر فاذا طلع سقطت
الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج الفتاوى الظهيرية ثم ها مسئلة لا بد من معرفتها وهو انه لو قدم العشاء
على المغرب بمزدلفة يصلي المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انفجر الصبح عاد العشاء الى الجواز وعند الكل قال ابو حنيفة
ثم بمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو ذاكر للمتروكة لم يجز فاذا صلى السادسة عادت الى الجواز واعلم انه لا ينبغي
بعد جوازه بعدم الجواز ... مع عدم الصحة وليس مراده عدم الحكم ... ان احرزوا الاعادة ولو كانت باطلة لكان
اداء انه انما وقتها وقت تاخير وقت المغرب في حق من هذه الليلة ليتوصل الى الجمع بمزدلفة فجعلنا مقتضاه ما لم يلزم
تقديمه على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى امكان
تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيها وهو موقت قطعا وفيه التقديم
الممنوع فتح القدير وقد يقال هو وجوب الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بالجمع فاذا فات
سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص وكلمتهم على ان العبرة في المنصوص
عليه بعين النص لا بمعنى النص الا ان يقال لو اجريناه على اطلاقه ادى الى تقديم الظني على القطعي الا انا نقول ذلك لو قلنا بافتراض
ذلك لكنا نقول بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع مكروها شرعا مطلقا والبدع في ذلك ... ونظير وجوب اعادة صلاة اديت مع
كراهة التحريم حيث يحكم باجزائها وتجب اعادتها مطلقا انتهى المحيط لو وقف الحاج بعد ما جاوز المزدلفة جاز انتهى
ثم صل الفجر بغلس لما روى ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة اخر الليل والمراد
هنا بعد طلوع الفجر للتغليس للحاجة الى الوقوف بالمزدلفة ثم قف مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم
داعيا بحاجتك وقف على جبل قزح ان امكنك والا فبقرب منه بيان السنة فلو وقف قبل الصلاة اجزأه ووقته من
طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقد مر انه واجب وصرح في الهداية انه يسقط للعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت
امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه وساق في الجنايات ان هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب اذا تركه لعذر لا شيء عليه وفي
تنبيه في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل اطلقه فشمل الرجل لو تعجل ... قبل الوقت لخوف الزحام لا شيء عليه ولو مر بها من غير ان يقف جاز

كالوقوف

كالوقوف بعرفة ولو مر في جزء من اجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر
جميع المزدلفة ولم يذكر البيتوتة بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كما الوقوف بعد ما افاض الامام قبل الشمس
لان البيتوتة شرعت للتاهب للوقوف ولم تشرع نسكا وهي سوى وقف الابطح محسر اي المزدلفة كلها موقف
الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المشددة والراء سمي بذلك لان فيل اصحاب الفيل حسر فيه اي عيي وكل
وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الازرقي ان وادي محسر خمسمائة ذراع وخمس
واربعون ذراعا واما مزدلفة فانها ما بين مأزمي الحرم سميت بذلك من التزلف والازدلاف وهو التقرب لان الحاج يتقربون
منها وحدها ما بين وادي محسر ومأزمي ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام
المصنف كغيره ان بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيهما لا يسقط الجزاء كالوقوف في منى
سواء قلنا انه من عرفة ومحسر من مزدلفة او لا ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف فمزدلفة غير محسر اجزاء مزدلفة
الا انه لا ينبغي له ان ينزل في وادي محسر ولو وقف به اجزأه مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما
ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لانهما
ليسا من مكان الوقوف والاستثناء منقطع ثم الى منى بعد ما اسفر جدا اي ثم رح وفسر الاسفار بانه يدفع بحيث
لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط والظهيرية وينبغي ان يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام
والدعاء وهو ذاهب فاذا بلغ بطن محسر اسرع ان كان ماشيا وحرك دابته ان كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام
فعل ذلك فارم جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصى الخذف اي المكان المسمى بذلك
والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع
ما هنالك من الحصا من تجمر القوم اذا اجتمعوا وجمر شعره جمعه على قفاه والخذف بالخاء والذال المعجمتين الرمي بحصاة
او نواة او نحوهما تأخذها بين سبابتيك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح
الولوالجي القول الثاني لانه اكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلو رمى كيف اراد جاز ولو رمى من فوق العقبة اجزأه
وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لانه لو وضعها وضعا لم يجزئه لترك الواجب والطرح رمي الى قدميه فيكون مجزئا الا انه
مخالف للسنة ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي وموضع السقوط خمسة اذرع كذا في الهداية الظهيرية يجب ان يكون
بينهما هذا المقدار فلو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه وبعيدا لم يجزه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص والقريب
عفو ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل او محمل وثبتت عليه كان عليه اعادتها واذا سقطت عن المحمل او عن ظهر الرجل في سننها
ذلك اجزأه واشار بقوله كحصى الخذف الى انه لو رمى بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه
تفرق الافعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فانه لو رماها باكثر من السبع لم يضره والتقييد بالحصى لبيان الافضل
والافضل الرمي بكل ما كان من جنس الارض اولا انه نثار وليست برمي اولانه اعزاز لا اهانة وكذا التقييد بحصى الخذف
لبيان الافضل فانه لو رماها باكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمي بالكبار من الحجارة كيلا يتأذى به غيره ولو رمى بمدر
وكره فانه لو رماها بالكبير منه ولم يبين الموضع الماخوذ منه الحصا لانه يجوز اخذه من اي موضع شاء الا من عند الجمرة ... مزدلفة
او من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة لانه حصى من لم يتقبل حجه فانه من تقبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث
ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها مناسك سبب المتوارث حمل الحصى من جبل على
الطريق تحمل منه سبعين حصاة مناسك الكرماني يلتقط من المزدلفة سبع حصيات وقال قوم سبعين حصاة قال وليس عندنا
كذا في سراج الدراية فتح القدير ويكره ان يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم
يبين وقته وله اوقات اربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداؤه من طلوع
الفجر يوم النحر وانتهاؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو اخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني لزمه دم عند ابي حنيفة خلافا لهما
ولو رمى قبل طلوع فجر النحر لم يصح اتفاقا والثاني من طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع

قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من الزوال الى الغروب فعلم ان ما بعده والاكثر على الاول ويكبر بكل حصاة اي مع كل حصاة من السبع بيان للافضل فلو لم يذكر الله اصلا او هلل او سبح اجزاه ولو لم يذكر الدعاء اخره لان السنة ان لا يقف عندها لما سيشير اليه في رمي الجمار الثلاث وضابطه ان كل جمرة بعدها جمرة فانه يقف عندها كذا في الظهيرية وهو مشكل فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منهما فالاولى الاستدلال بفعله عليه السلام كذلك وان لم يظهر له حكمة وقد يقال حكمة كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك الى ضرر عظيم بخلافه في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل عنه ويقطع التلبية باولها اي مع اول حصاة ترميها لحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبي حتى رمى جمرة العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن قيد بالمحرم بالحج لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيه وقيد بكونه مدركا للحج بادراك الوقوف بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين ياخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع حين ياخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده واشار الى الرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحدا من الامور الاربعة التي تفعل يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي او طاف للزيارة قبل الرمي والذبح والحلق او ذبح قبل الرمي في دم التمتع او القران ومضى وقت الرمي المستحب كقوله فيقطعها اذا لم يرم جمرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط ثم اذبح اي على وجه الافضلية لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع واما الاضحية فان كان مسافرا فلا اضحية عليه والا فعليه لا لمكي وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح بيده ثلاثا وستين بدنة وامر عليا فذبح ما بقي واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم احلق او قصر والحلق احب بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة الشعر ربع الراس ان امكن والا بان كان اقرع فاجراء الموسى على راسه ان امكن واجب على المختار والا بان كان على راسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل كمن حلقه والاحسن ان يؤخر الاحلال الى اخر الوقت من ايام النحر ولو امكنه الحلق لكن لم يجد آلة او من يحلقه فليس بعذر وليس له الاحلال الا به لان اصابة الآلة ممكن في كل ساعة ولا كذلك برء القروح وايضا مالها والازالة لا تختص بالموسى بل باي آلة كانت ولو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان ياخذ الرجل والمراة من رؤس شعر ربع الراس مقدار الانملة كذا ذكر الشارح ومراده ان ياخذ من كل شعرة مقدار الانملة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر الانملة حتى يستوفي قدر الانملة من كل شعرة براسه لان اطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والانملة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطاها فقد اخطا واحدة الانامل ثم التخيير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير او التقصير تعين الحلق كان لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة ثلاثا او ثنتين وفي الثالثة والرابعة للمقصرين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر من سنن الحلق لانه لا يختص بالحلق في الحج لان اصل الحلق في الجمعة مستحب كما صرح به في الغنية وتعتبر في بداءته البداءة بيمين الحالق لا المحلوق فيبدا بشقه الايسر ويقتضي البداءة بيمين الراس لما في الصحيح انه عليه السلام قال للحلاق خذ واشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا باس به وكره القاؤه في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى الملامي ويستحب له ان يقص اظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا ياخذ من لحيته شيئا لانه مثلة ولو فعل لا يلزمه وحل لك غير النساء اي بالحلق حل الطيب لحديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه حين احرم ولحله حين احل قبل ان يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطي افاد انه ليس قبل الحلق تحليل شيء مما كان حراما بالاحرام

ويدل عليه

ويدل عليه ما في المبسوط فالحاصل ان في الحج احلالين احدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من ان الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا بخلافه ما في فتاوى قاضيخان والنقطه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن ابي يوسف يحل له الطيب ايضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثر انتهى وينبغي انه تحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا ولما في المحيط والنقطه ولو ابيح له التحلل فغسل راسه بالخطمي وقلم ظفره قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق فقد جنى عليه وذكر الطحاوي ان لا دم عليه عند ابي يوسف ومحمد لانه يبيح له التحلل فيقع به التحلل انتهى فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريجه على قول الطحاوي وعندهما بعيد كما لا يخفى ثم الى مكة يوم النحر او غدا او بعده فطف للركن سبعة اشواط بلا رمل وسعي ان قدمتهما والا فعلا اي ثم رح في هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن اكثرها وهو اربعة اشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب يجبر بالدم واول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت اخر يفوت الصحة بفوته بل وقته العمر واما الواجب فهو فعله يوم من الايام الثلاثة عند ابي حنيفة حتى لو اخره عنها مع الامكان لزمه دم وان فعلها اولها كان افضل وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وافاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدوم وفي تاخيرهما الى طواف الركن ليصير تبعا للفرض دون السنة وحل لك النساء يعني بالحلق السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه اخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي اخر عمله الى انقضاء العدة لحاجته الى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فافاد انه لو ترك الحلق اصلا وقلم ظفره او غطى راسه فانه لا يحصل التحلل من الاحرام فان ذلك جناية توجب الجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي الاربعة فقط وكره تاخيره عن ايام النحر اي تاخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو اداؤه فيها اشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من انه ان اخره الى ايام التشريق ولو قال وكره تاخيرهما عن ايام النحر كان اولى ليفيد حكم الحلق كالطواف ومحل الكراهة ولزوم الدم بالتاخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من ان الحائض اذا طهرت في اخر ايام النحر فان امكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتاخير وان لم يمكنها طواف اربعة اشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصرة بتفريطها وفي الظهيرية ولياليها ايام النحر منها ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت اي ثم رح الى منى وارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر المبيت بمنى ايام الرمي لانها ليست واجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيجابي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره ان يبيت في غير ايام منى واشار بقوله بعد الزوال الى اول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر اخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلو رمى ليلا صح وكره كذا في المحيط نظرا الى انه وقت الصحة ووقت الكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له اربعة اوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من ان اليوم الثاني من ايام التشريق كاليوم الاول ولو اراد ان ينفر في هذا اليوم له ان يرمي قبل الزوال وانما يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو اخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التاليف لان ايام التشريق كلها وقت الرمي فيقضي مرتبا المسنون وعليه دم واحد عند ابي حنيفة لان الجنايات اجتمعت من جنس واحد فتتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت الشمس في اخر ايام التشريق سقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقا انتهى فظهر بهذا ان للرمي وقت اداء ووقت قضاء وافاد بقوله بادئا الى اخره الى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب او سنة وفيه اختلاف ففي الظهيرية فان غير هذا الترتيب فبدا في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها

ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف منى وهو بغير يومه اعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليأتي بها مرتبا مسنونا وعلله في المحيط
بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد اجزاه لان كل جمرة قربة تامة بنفسها وليست تابعة للبعض فلا يتعلق جوازها
بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتدا به واذا كان مسنونا فاذا رمى كل جمرة بثلاث اتم الاولى
باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمى من الاولى اقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا يعتد به فكانه اتى بها قبل
الاولى اصلا فيعيدها فان رمى كل واحدة باربع اتم كل واحدة بثلاث لانه اتى بالاكثر من الاولى وللاكثر حكم الكل فكانه رمى الثانية
والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها كان افضل ليكون اتيانه له على الوجه المسنون وعن محمد لو رمى الجمار الثلاث فاذا
في يده اربع حصيات لا يدري من ايتهن هي يرميهن عن الاولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي
الاخريين ولو كان ثلاثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحدة ويجزيه لانه رمى كل واحدة
باكثر فاوقع معتدا به والكل لم يقع مسنونا انتهى ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنية واعتمده المحقق ابن الهمام
وقال في المجمع ويسقط الترتيب في الرمي واما قوله ان مكث افضل تخيير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم
الرابع والاقامة افضل اتباعا لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه
لا فرق بين المكي والافاقي في هذه الاحكام لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى
وهو كالمسافر يخير بين الصوم والفطر والصوم افضل وقد قدمنا معنى قوله وقف عند كل رمي بعده رمي فلا يقف بعد رمي
جمرة العقبة فراجعه وينبغي ان يحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن
كفيه الى السماء فيرفع يديه وان يستغفر لابويه واقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج فتح القدير
ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمى بها او يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احداهما لنفسه
والاخرى للاخر جاز ويكره ولا ينبغي ان يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة عند الاحجار التي
وقدمنا ان المراة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا شيء عليها والله اعلم ولو رمى في اليوم الرابع
قبل الزوال صح يعني عند ابي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد بالرابع
احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتباع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقولية ولم يظهر
اثر تخفيف فيهما بتجويز الترك بالتقدير المحيط واما وقت الرمي في اليوم الرابع عند ابي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب
الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون انتهى فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده وكل
رمي بعده رمي رماه ماشيا والا راكبا بيان للافضل واختيار لقول ابي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن الجراح
قال دخلت على ابي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينيه فرآني فقال يا ابراهيم ايما افضل للحاج ان يرمي راجلا او راكبا
فقلت راجلا فخطاني ثم قلت راكبا فخطاني ثم قال ما كان يوقف عندها فالافضل ان يرميها راجلا وما لا يوقف عندها فالافضل
ان يرميها راكبا قال فخرجت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي رحمه الله فلو كان شيء افضل من
مذاكرة العلم لاشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة الدالة على الحسرة انتهى واما على قول ابي حنيفة ومحمد فعلى ما في فتاوى
قاضي خان ان الرمي كله راكبا افضل في قول ابي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى الظهيرية ان الرمي كله ماشيا افضل فان ركب
اليها فلا باس به يعني عندهما لانه حكى قول ابي يوسف بعده فتحصل ان في المسالة ثلاثة اقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية
لان اداءها ماشيا اقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن
من الاذى بالركوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله ليقتدى به كطوافه راكبا انتهى ولو قيل انه
ماشيا افضل الا في رمي جمرة العقبة في اليوم الاخير فراكبا افضل لكان له وجه لانه ذاهب الى مكة في هذه الساعة
كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايذاء في ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له عليه السلام وكره ان يقدم
ثقله الى مكة ويقيم بمنى لاثر ابن ابي شيبة عن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له اراد نفي الكمال ولانه يوجب
شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها كراهة تنزيه والثقل متاع المسافر وحشمه وهو بفتحتين وجمعه اثقال واشار الى

انه يكره

انه يكره ترك امتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي ان يكون محل
الكراهة في المسافرين عند عدم الامن عليها بمكة اما اذا امن فلا لعدم شغل القلب ثم الى المحصب اي ثم راح اليه
وهو معظم الابطح ويقال له المعلا وهو الابطح موضع ذات حصى بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار اجتمعوا فيه
وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف صنع الله به وتكريمه بنصره فصار
ذلك سنة كالرمل في الطواف وعبارة المجمع اولى من عبارة المصنف حيث قال ثم نزل بالمحصب فان الرواح لا يستلزم
النزول فيه فتاوى قاضي خان ونزل بالمحصب ساعة فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع
هجعة ثم يدخل مكة انتهى فعلم ان النزول به ساعة محصل لاصل السنة واما الكمال فما ذكره الكمال ثم طاف
للصدر سبعة اشواط وهو واجب الا على اهل مكة وله خمسة اسامي ما في الكتاب لانه يصدر عنه اي يرجع والصدر الرجوع
وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف اخر عهد بالبيت لانه
لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي
هو الرجوع الى اهله وينبني عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لتشتغل لا يلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان
الاقامة لا تخفضه وهو انما اعتبار ان الصدر سبب ... على الحكم وهو ما قلنا وعلى قوله تكون مشاعرا
عن الحكم والفراغ من الافعال يسمى صدرا ورجوعا الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت
الجواز ووقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم اطال الاقامة بمكة ولو
سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما اخره فليس بموقت ما دام مقيما حتى لو اقام عاما لا ينوي الاقامة
فله ان يطوف ويقع اداء والثاني ان يوقعه عند ارادة السفر حتى روي عن ابي حنيفة انه لو طافه ثم اقام الى العشاء فاحب
الي ان يطوف طوافا اخر ليكون توديع البيت اخر عهده كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فافاد انه لو طاف بعد
ما حل النفر ونوى التطوع اجزاه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في ايام النحر وقع عن الفرض وافاد بيان صفته انه لو نفر
ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز الميقات فان جاوز لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي وعليه دم
واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام بعمرة فاذا رجع ابتدا بطواف العمرة ثم يطوف الصدر
ولا شيء عليه لتاخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء وايسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام
ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ينفرن احد حتى يكون اخر عهده بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة او المواقيت دارا فلا طواف
صدر على من هو داخل المواقيت وكذا الافاقي الذي اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج وقيده في البدائع بان ينوي الاقامة بها
قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول ابي حنيفة خلافا لابي يوسف انتهى والظاهر الاطلاق وحكى الخلاف
في المجمع بين ابي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر وكذا طواف الصدر على المكي
اذا اراد الخروج وقيده بالمحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه ادرك الحج لان فائت الحج
ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر واشار الى انه لا سعي ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم
يستثن الحيض والنفساء كاهل مكة في سقوطه عنهم لما علم ان واجبات الحج ... وقد صرح قاضي خان في فتاواه بسقوط طواف
الصدر بالعذر والحيض والنفاس عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان
جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها ان تعود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى
خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم
رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد واشار بطوافه للصدر الى
الرجوع الى اهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في المجمع بعده ثم يعود الى اهله والمجاورة بها مكروهة يعني عند ابي حنيفة
وعندهما لا يكره لقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والمجاورة هي العكوف وله ان المجاورة في العادة تفضي الى

الا خلالا باجلال بيت الله بكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبث دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجعه
ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالأستار والتصق بالجدار بيان المستحب وقدم الشرب من
ماء زمزم على غيره لأن المختار تقديمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته
أن يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبل القبلة ويتضلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر
إلى البيت ويمسح به رأسه ووجهه وجسده ويصب عليه إن تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا
والتشبث التعلق والمراد بالأستار أستار الكعبة إن كانت قريبة بحيث ينالها وإلا وضع يديه فوق رأسه مبسوطتين
على الجدار قائمتين ويجتهد في إخراج الدمع من عينيه ولم يذكر المصنف أنه يمشي القهقرى وذكره في المجمع لكن يفعله
على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لأحد وهو باك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظة حتى يخرج
من المسجد   رواية الحسن البصري التي أرسلها إلى أهل مكة أن الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف
وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي المسعى وفي عرفات وفي
مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهي ستة

ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم

مجاز عن سنيته في حقه فإن حقيقة السقوط لا تكون في اللازم إلا أنه شرع في الابتداء لا فعال فلا يكون سنة عند التأخر
ولا شيء عليه بتركه لأنه سنة وأما طواف الزيارة أغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد وكذا المعتمر ليس للعمرة طواف قدوم لأن طوافها
أغنى عنها قيد بطواف القدوم لأن القارن إذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة فإنه صار رافضا لعمرته فيلزمه دم الرفض
وقضاؤها كما سيأتي في آخر القران   ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال إلى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا
أو نائما أو مغمى عليه لأنه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بيانا
لأول وقته وقوله بيانا لآخره والمراد بالساعة الساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو المحمل عند إطلاق الفقهاء لا الساعة
عند المنجمين كما بيناه في الحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الأمن من البطلان لا حقيقته إذ بقي
الركن الثاني وهو الطواف وأفاد أن النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيده لأن الطواف لا بد له من النية حتى لو
طاف هاربا من عدو أو السبع والفرق بينهما أن الطواف عبادة مقصودة ولهذا اشتغل به فلا بد من اشتراط أصل النية وإن
كان غير محتاج إلى تعيينه حتى أن المحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة إلا عاما وجب عليه وأما
الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الإحرام يغني عن اشتراطه في الوقوف
مع أن الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الأمن من البطلان عند فعله لا من كل وجه   ولو أهل عنه رفيقه بإغمائه
جاز أي أحرم وأطلقه فشمل ما إذا كان أمره أن يحرم عنه عند عجزه أو لا والأول متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف
ومحمد بناء على أن المرافقة أمر به دلالة عند العجز عند أبي حنيفة وعندهما إنما يراد المرافقة لأمر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت
الإذن دلالة مسائل ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان بخلاف ما
لو لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا إذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها إذا أضجعت للذبح
ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوقد النار رجل وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل برة في دورق
وربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط حمل في الطريق فحمله بلا إذن ربه فتلفت الدابة ومنها دفع جرة فعثر فإعانة
آخر على الرفع فانكسرت ومنها من زرع أرضا ببذره ولم تنبت حتى سقاه رجل بلا أمره فالخارج بينهما لا لأنه ما بعد
السقي والتربية صار متقبلا بكل من قام بذلك وكذا لو سقاه أجنبي والمسألة بحالها ومنها من أحضر فعلة
لهدم داره فهدم آخر بلا إذن ضمن استحسانا والأصل في جنسها أن كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه
بكل أحد ذكره الوذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا إذنه ضمن انتهى وقد قدمنا أن الإحرام هو النية مع التلبية فإذا
نوى الرفيق ولبى صار المغمى عليه محرما لا الرفيق وكذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويقع منه عن المغمى عليه ولو كان

محرما

محرما بنفسه والمراد بالنائب النيابة في التجرد عن المخيط لا يجعل إحرامه عن المغمى عليه ولو أحرم عن نفسه وعن رفيقه وارتكب محظور إحرامه
لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزاءان لأنه محرم بإحرامين وشمل ما إذا أحرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات
أو بمكة والحرم متعة والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان من مخالطيه أو لا كما قالوا إذا خاف عطش رفيقه
في التيمم أنه الواحد من القافلة كما صرح به الحدادي في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم وقع اتفاقيا لبيان الواقع
لكن ذكر في المحيط أنه لو أحرم عنه غير رفيقه على قول أبي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز
لأن هذا من باب الإعانة لا الولاية ودلالة الإعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أو لا وأصله أن الإحرام
شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وإن كان له شبه بالركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من
بلده وإنما اختلفوا في هذه المسألة بناء على أن المرافقة يكون أمرا به دلالة عند العجز والإنتهى ورجح أيضا أن المسائل التي ذكرنا
أن الإذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار إلى أنه لو استمر مغمى عليه إلى وقت أداء
الأفعال فأدى عنه رفيقه فإنه يجوز وإن لم يشهد به المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لأن هذه العبادة
مما تجري فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير أنه إن أفاق قبل الأفعال تعين أن يحجه كما في الإحرام فقط فصحت النيابة
فيه ثم عجز على من جوه وإن لم يبق تحقق عجزه عن الكل غير أنه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شيء بخلاف النائب في الحج
عن الميت لأنه متبرع إفاقته في كل ساعة فيتعلق الإحرام إليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغمي عليه قبل الإحرام إذ لو أغمي
عليه بعد الإحرام فلا بد من أن يشهد به الرفيق المناسك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره فخر الإسلام لأنه هو الفاعل وقد
سبقت النية منه ويشترط نيتهم الطواف إذا حملوه كما يشترط نيته وقيدنا بالإغماء لأن المريض الذي لا يستطيع الطواف
إذا طاف به رفيقه وهو نائم إن كان بأمره جاز لأن الفعل المأمور كفعل الآمر وإلا فلا كذا في المحيط فظهر أن النائم يشترط صريح
الإذن منه بخلاف المغمى عليه وأنه يشترط نية الحامل للطواف إن كان المحمول مغمى عليه حتى لو حمله وطاف به طالبا لغريم
لم يجزه بخلاف النائم لا يشترط نية الحامل له للطواف لأن نية الإحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث لأن
الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الإحرام له كما قدمناه فينبغي أنه لا بد من نية الحامل في المسألتين اللهم إلا أن يقال
إن نية الإحرام لا يكفي للطواف عند القدرة عليها وأما النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط أنه إذا استأجر المريض من
يحمله ويطوف به صح وله الأجرة إذا طاف به وأن المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع الحصاة في كفه ليرمي به أو
يرمي عنه غيره بأمره وذكر الإسبيجابي أن للأب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضي المناسك كلها بالأولى ولو ترك
رمي الجمار أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط   والمرأة كالرجل غير أنها تكشف وجهها لا رأسها ولا
تلبي جهرا ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق وتقصر وتلبس المخيط لأن الأمر الشرعي عامة جميع المكلفين ما لم
يقم دليل على الخصوص وإنما لا تكشف رأسها لأنه عورة بخلاف وجهها فالمشترك في كشف الوجه وانفردت بتغطية
الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لأنه يتبادر إلى الفهم أنها لا تكشفه لأنه محل الفتنة نص عليه وإن كان داخلا فيما قدم
في باب الإحرام أن الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم خلاف عبارته اختصارا منها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه
عدم مماسة شيء له فلذا يكره لها أن تلبس البرقع لأن ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئا على وجهها وجافته
لا بأس به كذا ذكر الإسبيجابي لكن في فتح القدير أنه مستحب وقد جعلوا لذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه ويسدل
من فوقها الثوب   فتاوى قاضيخان ودلت المسألة على أنها لا تكشف وجهها للأجانب من غير ضرورة انتهى وهو
يدل على أن هذا الإرخاء عند الإمكان ووجود الأجانب واجب عليها إن كان المراد الأولى أن تكشف فيحمل على الاستحباب عند
عدمهم وعلى أنه عند عدم الإمكان فالواجب على الأجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام
في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة أنه لا يجب على المرأة
أن تستر وجهها في طريقها وإنما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها إلا لغرض شرعي انتهى وظاهره
نقل الإجماع فيكون معنى ما في الفتاوى لا ينبغي كشفها ولما أنها لا تجهر بالتلبية لما أن صوتها يؤدي إلى الفتنة على الصحيح أو

الجواب عن أن الإذن بالحمل للطواف نية من المحمول للطواف فلم يشترط نية الحامل
كذا عظ الشيخ على الطور

عنى ولا نظر لأن السعي واجب عليها
كذا عظ الشيخ على الطوري

عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا ترمل ولا تسعى لما انه مخل بالستر ولان اصل المشروعية لاظهار الجلد وهو للرجال واشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لانه مثلة كحلق اللحية والحلق في التقصير فافاد انها كالرجل فيه خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل وانما تلبس المخيط لما انها عورة واشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان ثمة جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع واشار بلبس المخيط الى الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج الا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا المختص بالحج بل في كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه ايضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى يخالفه في احكامه وكذا ما ذكره الاسبيجابي من انه لا يجب عليها شيء بتأخير طواف الزيارة عن ايام النحر لعذر الحيض والنفاس شيء قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمرأة احتياطا ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتمل ان يكون ذكرا ويحتمل ان يكون انثى

ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او نحوه وتوجه معها يريد الحج فقد احرم بيان لما يقوم مقام التلبية لان الغرض من التلبية اظهار الاجابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدي فيكون محرما بثلاثة التقليد والتوجه والارادة النسك فافاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا اخواته وكذا لو قلد وساق ولم ينو لا يكون محرما فما ذكره الاسبيجابي من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو مخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كما في فتح القدير وقد يقال انه قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية اخرى فلا مخالفة لما عليه العامة واراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية او جزاء صيد الحرم واراد بقوله او نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد انه قلده بنية مطلقة والتقليد ان يعلق على عنق بدنة قطعة نعل او شراك نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة او نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدي والمعنى بالتقليد افادة انه من قرب عن قريب حلول دمه هكذا كذا اللحاء والنعل في البيهقية لا رائحة ومه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا تهاج عن الورود على الماء والكلا وليرد اذا ضلت لعلمه بانه هدي وذكر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها احدهم صاروا محرمين ان كان بامر البقية وساروا معها فان بعث بها ثم توجه لا حتى يلحقها الا في بدنة المتعة لفقد احد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فاذا ادركها اقترنت نيته بفعل هو من خصايصه الا في هدي هو من خصايص الحج وضعا وهو هدي المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الاية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى اخره فهو دليل لهذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل اشهر الحج لم يقيد البعث باشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبعا للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطه في المبسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كما علل به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسقها احد وهذا التعليل انما هو على قول من يشترط السوق مع اللحوق وافاد المصنف انه لا بد من التوجه الى بدنة المتعة

فان جللها او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما يعني وان ساقها لانه ليس من خصايص الحج فلم يقم مقام التلبية شيء لان التجليل لدفع الاذى عنها والاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو ان يطعن من الجانب الايسر من السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد فانه مختص بالهدي ولذا كان التقليد احب من التجليل لانه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصدق به واما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة ايضا فلا يقوم مقامها وقد علم بما قرره المصنف انه لا يصير محرما بمجرد النية من غير تلبية او ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن ابي يوسف انه يكتفي بالنية والاختلاف ان التلبية وحدها لا يكفي بلا نية

والبدن من الابل والبقر يعني لغة وشرعا قال الجوهري البدنة ناقة او بقرة وقال النووي انه قول اكثر اهل اللغة فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة واما حديث الرواح يوم الجمعة وعطف البقرة على البدنة فمحمول على انه اراد بالاعم بعض افراده وهو الجزور والا لما يعطف عليه لانه لو كانت البدنة اسما للجزور لتنقط التزوم التنافي عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارضا فرجحنا ما ذهبنا اليه لما ثبت في حديث جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم في صحيحه وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى

شيا

شيا فهو على ما نوى لان المنوي اذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم تكن له نية فعليه بقرة او جزور ينحرها حيث شاء [illegible]

هو مصدر قرن من باب نصر وقال في المصباح قرن من الثلاثي كالمباعدة وهو الجمع بين شيئين يقال قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما بحبل وسيأتي معناه شرعا ثم اعلم ان المحرمين اربعة مفرد بالحج ان احرم به مفرد ومفرد بالعمرة ان احرم بها في غير اشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه او لا او طاف فيها ولم يحج من عامه او احرم بها في اشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه او حج والحرمة بما علمه الماما صحيحا ومتمتع ان اتى بافعال العمرة في اشهر الحج بعد ما احرم بها فقط مطلقا ثم حج من عامه من غير ان يلم باهله الماما صحيحا وقارن ان احرم بهما معا او ادخل احرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف لها اكثر الاشواط او ادخل احرام العمرة على احرام الحج قبل ان يطوف للقدوم ولو شوطا والا فمسيء في القسمين الاولين وهو قارن مسيء في الثالث واما الاحرام المبهم كان يحرم بنسك مبهم ثم يصرفه الى ما شاء من حج او عمرة او اليهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام كاحرام زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى

هو افضل ثم التمتع ثم الافراد بيان للامرين الاول جواز الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت في الصحيح عن عمر وعن عثمان رضي الله عنهما انهما كانا ينهيان عن التمتع وحمله العلماء على نهي التنزيه حملا للناس على ما هو الافضل لا انهما يعتقدان بطلانه مع علمهما بالاية الشريفة وحمله على ان المراد به فسخ الحج الى العمرة ضعيف لان سياق الحديث في الصحيح يقتضي خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة ايضا اما الاول فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله واتموا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما الثاني فما في الصحيح من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية لمسلم منا من اهل بالحج مفردا ومنا من قرن ومنا من تمتع الثاني تفضيل القران ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعي الافراد وفضل احمد التمتع واصله الاختلاف في حجته صلى الله عليه وسلم وقد اكثر الناس الكلام فيها واوسعهم نفسا في ذلك الامام الطحاوي فانه تكلم في ذلك زيادة على الف ورقة وقد يقال ان الامام الشافعي رحمه الله ليس شيء من الخلاف ايسر من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فيما يرجح انه عليه السلام كان قارنا ما رواه علي في الصحيح وانس في الصحيح بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وابي داود والنسائي وحفصة في الصحيحين وابي موسى الاشعري في الصحيح ومما يرجح انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة ومما يرجح انه كان متمتعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيح وعن ابن عباس فيما رواه الترمذي وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيح وجمع اصحابنا بين الروايات بان سبب رواية الافراد سماع من راى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبي بالعمرة ورواية القران سماع من سمعه يلبي بهما وهذا لانه لا مانع من افراده ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء اصلا وجمعه اخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام الكائن دبر الصلاة او عند استواء ناقته او حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع ومما يرجح القران ان من روى الافراد روى التمتع فتنافيا بخلاف من روى التمتع وهو لغة القران الحقيقي وعرف الصحابة انه من القران وترجيح الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح ما في الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول اتاني الليلة ات من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة والامر له من امتثال ما امر به في منامه الذي هو وحي والاحاديث كثيرة وقال الامام النووي في شرح المهذب والصواب الذي نعتقده انه صلى الله عليه وسلم احرم بالحج اولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخال العمرة على الحج جائز على احد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وامر به في قوله لبيك عمرة وحجة فمن روى انه كان مفردا اعتمد اول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد اخره ومن روى انه كان متمتعا اراد التمتع اللغوي وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد ويؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة

بلغ

عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجته عليه السلام
مفردة لزم ان لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل احد ان الحج وحده افضل من القران انتهى ويعلم ايضا بمعنى ما في النهاية من
ان محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افراد كل نسك باحرام في سنة واحدة افضل او الجمع بينهما باحرام واحد
افضل وانه لم يقل احد بتفضيل الحج وحده على القران ونبين به بطلان ما ذكره الشارح عفا الله عنه تبعا لصاحب النهاية وما
روي عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من القران ليس موافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد فانه يفضل
الافراد سواء اتى بنسكين في سفر واحد او سفرين وعند محمد انما يفضل الافراد اذا اشتمل على سفرين ويعلم ايضا ما ذكره
الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي رضي الله عنهما وهو ان يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني اريد
العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني اي القران ان يلبي بالنسكين مع النية حقيقة او حكما من غير مكة وما كان
في حكمها وانما عبر بالاهلال اشارة الى ان رفع الصوت بها مستحب واراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره كلا اشارة
الى ان القارن لا يكون الا افاقيا وهو احسن مما ذكره الشارح من انه قيد اتفاقي فانه لو احرم بهما من دويرة اهله او
بعد الخروج من تلك الميقات او داخله فانه يكون قارنا ولما حقيقة او حكما فيدخل ما اذا احرم بالعمرة ثم احرم بالحج قبل
ان يطوف لها الاكثر او احرم بالحج ثم احرم بالعمرة قبل ان يطوف له وان كان مسيئا في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما
في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ لانه عطف على يهل فيكون منهما بانتهاء الحد وان رفع كان ابتداء
كلام بيانا للمستحب فانه السنة للقارن التلفظ بها وتقديم العمرة في الذكر التلفظ بها وتقديم العمرة في الذكر مستحب لان
الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في اشهر الحج او طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع كما روي
عن محمد انه لو طاف لعمرته في رمضان فهو قارن ولا دم عليه لانه لم يطف لعمرته في اشهر الحج فتفرع بعضهم من هذه الرواية
الفرق بين القران والتمتع بقيد وليس كما توهم فان القران في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القران الشرعي المصطلح عليه
بدليل انه نفى لازم القران بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكرا ونفي اللازم الشرعي نفي للملزوم الشرعي والحاصل ان
النسك المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع الذي نفق به النسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل
العمرة في اشهر الحج فان كان قد جمع في الاحرام قبل اكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكل منهما
التمتع بالمعنى القراني وعرف الصحابة وهو الحقيقة اللغوية لاطلاق اللغة لحصول الرفق بهذا النسخ هذا كله على اصول المذهب كذا
في فتح القدير ويطوف ويسعى لهما ثم يحج اي يطوف ويسعى للعمرة اولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة
والرمل في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميلين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم يأتي بافعال الحج كلها كما تقدم فيبدأ بطواف
القدوم ويسعى بعده ان شاء وهذا الترتيب اعني تقديم العمرة في افعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج
جعل الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافاد انه لو طاف اولا للحج وسعى له ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه
الاول وسعيه يكون للعمرة ونيته لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جناية على الاحرامين
اما على احرام الحج فظاهر لان اوان التحلل فيه يوم النحر واما على احرام العمرة فكذلك لان اوان تحلل القارن يوم النحر كما صرح
به الامام محمد وقال الشارح ويؤيده ان المتمتع اذا ساق الهدي وفرغ من افعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من
عمرته بل يكون جناية على احرامه مع انه ليس محرما بالحج فهذا اولى فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز واساء
بان طاف للعمرة والحج اربعة عشر شوطا وسعى كذلك واراد بالواو معنى ثم او الفاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا اتى
بالسعي بعد الطوافين ولا يعلم هذا من الواو لانه لمطلق الجمع ولهذا اتى في الجامع الصغير بثم واختلفوا في ثاني الطوافين
في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعا للمبسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية
وقد اساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك
لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه اولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل اخر
لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف انتهى وذهب صاحب غاية البيان الى ان المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف

الزيارة

[illegible]

الزيارة بانه اتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى اربعة عشر شوطا ايد قولهم اي جوزوا
المسئلة بتخريجه والمجزي عبارة عن الكافي في الخروج عن عهدة الفرض والا يحمل الاجزاء بترك الفرض والاتيان بالسنة
ويدل لقولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا المراد بهما الطواف العمرة وطواف الزيارة
واذا رمى يوم النحر ذبح شاة او بدنة او سبعها لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي والتمتع يشمل
القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح
بالحرم لما تقدم بان ذبح الهدي لما انه واجب على القارن والمتمتع واطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من
سبعة اجزاء وانما كان يجزئ بالحديث الصحيح عن جابر حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة عن سبعة
واشار بالتخيير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جناية فيأكل منه كما سيأتي وسيأتي في الاضحية انه لا بد ان يكون
الكل مريد القربة وان اختلفت جهة القربة فلو اراد احدهم بسبعه اللحم لا تجزيهم واستدل له بعض شارحي المصابيح
بقوله صلى الله عليه وسلم انا اغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المنتقى ولو
بعث القارن بثمن هدي فلم يجد بذلك بمكة الا هديا واحدا فذبح لم يتحلل من الاحرامين ولا عن احدهما انتهى محمول
على هدي الاحصار لان التحلل به يتوقف عليه لا على ذبح دم الشكر الظهيرية والخانية والاشتراك في البقرة افضل من
الشاة والجزور افضل من البقرة كما في الاضحية فان القارن ساق الهدي مع نفسه كان افضل وصام العاجز
عنه ثلاثة اخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة اي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والمعتبر الايام التي في النحر والقدرة وكذا لو قدر على الهدي قبل ان يكمل صوم
ثلاثة ايام او بعدما اكمل قبل ان يحلق ويحل في ايام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدي ولو وجد الهدي بعد
ما حلق وحل قبل ان يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدي ولو صام ثلاثة ايام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت
ايام الذبح ثم وجد الهدي فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسبيجابي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر
فان بقي يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح
القدير وقوله اخرها يوم عرفة بيان للافضل والا فوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الاية وقته لانه نفسه
لا يصلح ظرفا وانما كان الافضل التاخير لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تاخيره رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية
واشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الاية الفراغ من افعال الحج مجازا اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله وقد عمل
الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بمكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذا رجعتم الى اهاليكم وانما عدل ائمتنا
عن الحقيقة الى المجاز للفرع المجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن اصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه
صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سببية الرجوع عن الاعمال وكذا لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى يتحقق رجوعه
الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير
واراد بالفراغ الفراغ من اعمال الحج فرضا او واجبا وهو بمضي ايام التشريق لان الثالث منها يوم الرمي الواجب على من اقام به
حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة او بعضها من ايام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن
الصوم فيها مطلقا فكذا لو لم يصم الثلاثة فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم اي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم
النحر لم يجزه الصوم اصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز
الدم على الاصل وعن ابن عمر انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي
كذا في الهداية وهنا قال فيما ياتي في اخر الجنايات فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم في الحلق بغير
اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول فنسبه صاحب غاية
البيان الى التخبيط لكونه جعل احد الدمين هنا دم الشكر والاخر دم الجناية وهو الصواب وفيما ياتي اثبت عند ابي
حنيفة دمين اخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير ايضا في باب الجنايات الى السهو وليس كما قالا لان كلامه

كان

صواب في الموضعين لهنا لما لم يكن جانيا بالتأخير لأنه لعجزه لم يلزمه لأجله دم ولزمه دم للحلق في غير أوانه وفي باب الجنايات
لما كان جانيا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم يذكر دم الشكر لأنه قدمه في باب القران وليس الكلام الآن فيه
وسيأتي تمامه هناك بأزيد من هذا إن شاء الله تعالى   وإن لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها
لأنه لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لأنه تعذر عليه أداؤها لأنه يصير بانيا أفعال العمرة
على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لأن الدخول وعدمه سواء إذا لم
يطف والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة فإنه لا يصير رافضا لها إذ
لم يبق إلا واجباتها من الأقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما إذا طاف الأقل ثم وقف فإنه
كالعدم فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلا فإنه لو طاف طوافا ما ولم يقصد به طواف القدوم
للحج فإنه ينصرف إلى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لأن الأصل أن ما أتى به من جنس ما هو متلبس به في وقته يقع
عنه ينصرف إلى ما هو متلبس به وإن عداه ثلاثا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الأول لها والثاني له والأولى
عليه من يجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة ينصرف إلى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد
الزوال كما وقع في الكافي للحاكم لأنه لا حاجة إليه لأن الوقوف قبله لا اعتبار به وقيد بالوقوف لأنه لا يكون رافضا
بمجرد التوجه إلى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة إذا توجه إليها أنه لا يكون رافضا بالتوجه
متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها فشمل ما إذا فعله
أو لا وأشار به إلى سقوط دم القران عنه لعدمه وإنما وجب دم لرفضها لأن كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر

أخره عن القران لتأخره عنه رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع أو النفع وفي الشريعة ما ذكره
بقوله هو أن يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف
ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فإنه ليس لأهلها تمتع ولا قران إلا للاحتراز عن
دويرة أهله أو غيرها كما بيناه في القران ولم يقيد إحرامها بأشهر الحج لأنه ليس بشرط لكن أداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف
الأقل في رمضان مثلا ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعا وإنما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب
وإنما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لا لأنه شرط في التمتع لأنه مخير بينه وبين بقائه محرما إلى أن يحل بإحرام الحج
ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدي فإنه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم إلى أن يثبت عاريا ومنعه من التحلل
على خلاف الأصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي إحرامه وأفعاله لتخرج عن القران ولم يقيد الحج بأن يكون من عامه العلم
به لأن معنى التمتع الترفق بأداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الإحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم
بعمرة في رمضان وأقام على إحرامه إلى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف
من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فأخر التحلل إلى شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لأنه ما أتى بأفعال
عن إحرام عمرة بل للتحلل عن إحرام الحج فلم تقع عمرة إلا أنها معتد بها لا عن العمرة فلم يكن متمتعا قوله يوم التروية بيان للجواز
والأولى أن يكون قبله للمسارعة إلى الخير قوله من الحرم بيان للميقات المكاني لا على مكة ولم يقيد بعدم الإلمام بأهله
فيما بينهما إلماما صحيحا لم يصرح به قريبا وحاصله أن التمتع يبطل بالإلمام بأهله الإلمام أي عندنا كذا في المغرب ولما يقطع التلبية
لا لأنه ليس على المتمتع طواف القدوم كذا في المبتغى أي لا يكون مسنونا في حقه بخلاف القارن لأن المتمتع حين قدومه محرم
بالعمرة فقط وليس للعمرة طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه أن المعتمر تمكن من أداء العمرة حين وصل إلى البيت وأما الحاج فغير متمكن
من طواف الزيارة لعدم دخول وقته فسن له طواف القدوم إلى أن يجيء وقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر
كالوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على أنه يسعى للحج بعد طوافه والذي أتى به أولا إنما هو عن العمرة

فإن سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد إحرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لأنهما لا يتكرران
إلى في باب القران لأن حكمهما واحد   فإن صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجز عن الثلاثة لأن سبب وجوبه
التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز أداؤه قبل السبب   ويجوز لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف أي
صح صوم الثلاثة بعد ما أحرم بالعمرة لأنه أداء بعد السبب لأنه سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع
بالنص ومأخذ الاشتقاق علة كما عرف والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لأنها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا
في الجاهلية وهو معنى التمتع ولما تمكنه الخروج عن إحرامها بلا فعل ترك الإحرام منزلتها فكذا جاز بعد إحرامها قبل الفراغ
منها قيد بصوم الثلاثة لأن صوم السبعة لا يجوز إلا بعد الفراغ وإن كان السبب فيهما واحدا لأن الله تعالى فصل
بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لأن الصوم
قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أو لا وقد تقدم أن الأفضل تأخير صومها إلى السابع من
ذي الحجة لرجاء القدرة على الأصل وهو الهدي   فإن أراد سوق الهدي أحرم وساق وهذا أفضل بدنة ثم زاده أو
نعلا أو يشعر   بيان لأفضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد في قوله وساق معنى ثم لأن
الأفضل أن لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد أنه أفضل من التجليل وبالسوق
أنه أفضل من القود إلا إذا كانت لا تنساق فيقود وأفاد بالتعبير بقوله أراد عائد إلى التمتع بمعنى مريده والمراد بالإحرام
إحرام العمرة وقيد بالبدنة لأن الشاة لا يسن تقليدها وهو مكروه عند أبي حنيفة حسن عندهما للأتباع الثابت في صحيح
مسلم وغيره واعتذر لأبي حنيفة بأنه مثلة وقد نهي عنه فتعارضا ورجحنا المنع لأنه قول وهو مقدم على الفعل أو
محرم وهو مقدم على المبيح ورد بأنه ليس منها لأنها ما يكون تشويها كقطع الأنف والأذنين فإن كل جرح مثلة ولأنه
نهي عنها في أول الإسلام وفعل الإشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعله وباشعاره عليه الصلاة والسلام الصحابة الهدي إلى أن المنتهى
لا يمتنعون عن تعرضه الآية وقال الطحاوي إنما كره أبو حنيفة الإشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية
إلى الموت لا مطلق الإشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير إنه الأولى   ولا يتحلل بعد عمرته لأن سوق الهدي
يمنعه من التحلل لحديث البخاري أني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر وقدمنا أنه لو حلق رأسه بعد الفراغ
من عمرته وقد كان ساق الهدي لزمه دم ومقتضاه أن يلزمه موجب كل جناية على الإحرام كأنه محرم والحاصل
أن لسوق الهدي تأثيرا في إثبات الإحرام ابتداء فكان له أثر في استدامته في الإحرام أيضا بل أولى لأن البقاء أسهل كذا في النهاية
ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب لما ذكرناه في متمتع لم يسق الهدي وإنما ذكر يوم التروية لأن الأفعال بعد
ذلك تنعقد بالإحرام   فإذا حلق يوم النحر حل من إحراميه أي من إحرام الحج والعمرة وهو تصريح ببقاء إحرام
العمرة بعد الوقوف بعرفة إلى الحلق وأورد عليه في النهاية بأن القارن إذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة يلزمه قيمتان
وأجاب بأن إحرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الأحكام وإنما بقي في حق التحلل لا غير لأن أحكام الحج تنتهي بالنحر في يوم
النحر ولا يبقى إلا في حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند إطلاق الشارح في هذا الكتاب بأن القارن
إذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان انتهى لكن صاحب النهاية
لم يجزم به إنما عزاه إلى شيخ الإسلام في مبسوطه وهو اختياره والمذكور في عبارات الأصحاب كما قال الشارح
وهو الظاهر إذا فعلا الإحرام يمنع بقاء الإحرام والوجوب إنما هو باعتبار أنه جناية على الإحرام العلي الأعلى والفرع
المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد نقل في كلام شيخ الإسلام فإنه أوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو
إما أن يبقى إحرام العمرة بعد الوقوف فيوجب الجناية عليه شيئا أولا فإن أوجب لزم شمول الوجوب وإلا فشمول العدم
فالحاصل أن المذهب بقاء إحرام العمرة إلى الحلق وحل منه في كل شيء حتى في حق النساء إذ الآن متمتعا ساق الهدي لأن المانع له
من التحلل سوقه وقد ذبحه وفي القارن يحل منه في كل شيء إلا في النساء كإحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدي
وبين القارن وإلا فلا فرق بينهما بعد الإحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا   المحيط فإن طاف لعمرته ثم حل فعليه دمان والتحلل

من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف اليها حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة
بعدما حلق من العمرة ولا تمتع ولا قران لمكي ومن يليها لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدي بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعله بخلاف الهدي فانه
علينا فلو كان اراد الكتاب ذلك على من لم يكن ولكنها اسم اشارة للتبعيد والتمتع من الهدي ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا
وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى اهله ولم يكن ساق الهدي الى اهله بطل تمتعه
قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الالمام الصحيح ومقتضاه انه لو احرم لعمرة في اشهر الحج وحل منها ثم
احرم بحج فانه لا يلزمه دم التمتع انه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز واساؤا ويجب
عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال والابطال لهم الاكل من ذلك الدم ولا يجزيهم الصوم ان كانوا معسرين
فتعين ان يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة وكذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع
الصحة واشتراطهم عدم الالمام فيما بينهما انما هو للتمتع المستحق سببا للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل
ان المكي اذا احرم بعمرة في اشهر الحج فان كان من نيته الحج من عامه فانه يكون آثما لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه
لزمه دم جناية لا دم شكر وان لم يكن من نيته الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثما بالاعتمار في اشهر الحج وما في البدائع
من ان الاعتمار في اشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن يكون آثما ايضا ويلزمه دم جناية
الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي قال الشارحون
قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جناية لوجود الالمام الصحيح فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا
في التمتع عدم الالمام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في عدم الشكر وان المكي بانه اذا احرم منها كتبت بها
او بالعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه لانه التمتع المذكور في الآية بعينه كما قدمناه وانما يلزمهم دم الجناية على المكي اذا
خرج الى الميقات وتمتع فتنتفي لوجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد الم بينهما الماما صحيحا ولم يعمر جوابه وانما قالوا ابطل
تمتعه والمراد من حوله من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة بينهم في حكم حاضري
المسجد الحرام النهاية واما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في اشهر الحج لا تكره ولكن لا تدرك فضيلة
التمتع لان الالمام قطع متعته انتهى وكذا بيان الرفض وبينه في المحيط فقال مكي احرم بعمرة وحجة رفض العمرة ومضى
في الحجة وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم لجمعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتمل وزرا وارتكب
محظورا فلزمه دم كفارة ثم لا بد من رفض احدهما لتحرج عن المعصية ثم رفض العمرة اولى فان طاف لعمرته ثلاثة اشواط
ثم احرم بالحج رفض الحج عند ابي حنيفة لانه امتناع وهو اسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها اربعة اشواط
ثم احرم بالحج اتمهما وعليه دم لارتكابه المنهي عنه انتهى قيد به ايضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا في المكي الذي يخرج الى
الكوفة وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول اشهر الحج فاما اذا دخل اشهر الحج وهو بمكة ثم عاد واحرم
بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل اشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات
وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من اهله مطلقا فان عاد المتمتع الى بلده
بعد العمرة ولم يسق الهدي بطل تمتعه وان ساق لا اي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه
في الثاني ومحمد رحمه الله ابطل التمتع فيهما لانه اداهما بسفرين والتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعلا استحقاق
العود بعدمه فانه بالهدي استدام احرام العمرة الى ان يحرم بالحج ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدي يمنعه من
التحلل وانه التزام الاحرام للحج من عامه لكن في فتح القدير انه لو بدا له بعد العمرة ان لا يحج من عامه لا واخذ بذلك فانه لم
يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدي او امر بذبحه يقع تطوعا انتهى وذكر الشارح ايضا في دليل محمد لكون العود غير مستحق
عليه انه لو بعث بهديه ليذبح عنه ولم يحج كان له ذلك فتقويه ان العود مستحق عليه بسوق الهدي معناه اذا اراد
التمتع لا مطلقا المحيط فان ذبح الهدي ورجع الى اهله فله ان لا يحج لانه لم يوجد منه في حق الحج الا مجرد النية وبمجردها

لا يلزمه

لا يلزمه الحج فاذا نوى ان لا يحج ارتفضت نية الحج فعاد كانه لم ينو في الابتداء وان اراد ان ينحر هديه ويحل لا يرجع الى اهله
ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه متمتع على عزم التمتع فيمنعه الهدي من الاحلال فان فعله ثم رجع الى اهله ثم حج
لا شيء عليه لانه غير متمتع ولو طاف لعمرته وقصر ثم عاد الى اهله حلالا ثم رجع الى مكة لزمه دم التمتع لانه لم يلم باهله فيما بين النسكين
وعليه دم آخر لانه حلق قبل يوم النحر انتهى فالحاصل انه اذا ساق الهدي لا يخلو اما ان يتركه الى يوم النحر او الى ان يتركه
الى تمتعه صحيح ولا شيء عليه غيره سواء عاد الى اهله او لا وان ذبحه فاما ان يرجع الى اهله فلا شيء عليه مطلقا سواء
حج من عامه او لا وان لم يرجع الى اهله فان لم يحج من عامه فلا شيء عليه وان حج منه لزمه دمان دم المتعة ودم الحل قبل اوانه
ورجح في فتح القدير مذهب الشافعي في ان عدم الالمام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى اهله سواء
ساق الهدي او لا لان الآية انما شرعت التمتع لمن كان حاضري المسجد الحرام لا لاجل الالمام باهله بينهما بل لتيسير العمرة
لهم في كل وقت بخلاف الغير قيده بقوله بعد العمرة لانه لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل لان العود مستحق عليه
لانه احرم باهله محرما فخلا عن المسافة اذا طاف الاكثر ودخل في قوله بعد العمرة الحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها
وبه التحلل فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل ان يحلق في اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من يجعل
الحرم شرطا لجواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا في البدائع وغيره
ومن طاف اقل اشواط العمرة قبل اشهر الحج واتمها فيها وحج كان متمتعا وبعكسه لا اي لو طاف اكثر اشواطها
قبلها واتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك اصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام
من الافعال يحكم الكثرة حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه واشار الى انه لا يشترط وجود احرامهما
في اشهر الحج لان المعتبر انما هو الطواف المحيط ولو طاف له في رمضان جنبا او محدثا ثم اعاده في شوال لم يكن
متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع باعادة فلم تقع العمرة في اشهر الحج وكذلك طواف الجنب على رواية الكرخي فكان
الفرض هو الاول ولم يوجد له في اشهر الحج وعلى قول غيره ويقع الاول والاعادة لكن تتعلق بالطواف في رمضان الحكم
عن العمرة بهذا التفسير يبطل انه لو افسد هذه العمرة ثم ابتدا الاحرام للعمرة في اشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه
لم يكن متمتعا لان نقض هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لم يتعلق به منع شيء حتى ينتقض
بالاعادة انتهى ... سنة قبل اشهر الحج فانه من التمتع في سنة سواء اتى بعمرة اخرى في اشهر الحج اولا وانما
اختصت التسمية بافعال العمرة في اشهر الحج لان اشهر الحج كانت ممنوعة عن العمرة قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر
الجديد عن الغرباء فكان اجتماعهما في وقت واحد رخصة وتمتعا فتح القدير وبهذا يشترط في القران ايضا ان يفعل اكثر اشواط
العمرة في اشهر الحج وذكر في المحيط انه لا يشترط ولانه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقدمنا جوابه في باب القران
وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة اي اشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات وهو مروي
عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف
فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الشهر اشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وانما يكون موضعا للسؤال لو قيل ثلاثة اشهر معلومات انتهى واما ما في غاية البيان
من انه عام مخصوص ففيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة فلا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره
في الكشاف وفائدة التوقيت لهذه الاشهر ان شيئا من افعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع او القارن ثلاثة ايام
قبل اشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لا يجوز الا في اشهر الحج وانه يكره الاحرام بالحج فيه
مع انه يكره الاحرام بالحج في غير اشهر الحج وانه لو احرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما
الى قابل فحج كان متمتعا قال في فتح القدير وهذا اشكل على ما تقدم وتوجيه انه يوم مكان لو لم يحج من عامه ذلك
في تصوير التمتع واحرم بالحج من عامه ذلك انتهى وسياتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو احرم بعمرة يوم النحر
وجب عليه الرفض والتحلل لارتكابه النهي فينبغي ان لا يكون متمتعا لانه مكي بعمرته وحجته مكية والتمتع من عمرته

ميقاتية وحجة مكية والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر وفتح الجيم افصح قبلها وكره اي جمع
الاحرام للحج قبل اشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم انعقاد الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على
المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطا عندنا لما ان الافعال متصلة
بها لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى الا ان افعال الوصل والتعقيب بالتراخي وانما كره لخطر المعصي الى الوقوع في محظوره وعلى انه
شرط شبيه بالركن وكذا اذا تحقق العقد ما احرم لا يمكن على ان يخرج عن ذلك الاحرام المفروض مالحجة المشروط والقراءة الفيسة
واطلقوا الكراهة فيهم بعضهم لانها المؤاخذة عند امنه الطاعة ولو اعتمر كوفي فيها واقام بمكة او بصرة وحج صح
تمتعه اراد بالكوفي الافاقي الذي يشرع له التمتع والقران كما انه اراد بالبصرة بمكان لاهل التمتع والقران فلو كان
البصرة او غيرها اما اذا اقام بمكة او خارج حدود داخل المواقيت فلانه تمتع لانه وجبته مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا
واذا خرج الي مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان الشعرة الاولى قائمة ما لم يعد الي وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها
فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والجصاص في نقل الحكاية عند ابي الامام وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان
نسكه هذا ان ميقاتيان ولابد فيه ان تكون حجته مكية ونقل الجصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوي
الاول الشارح واطلق في اقامته بمكة او بصرة فشمل ما اذا اتخذها دارا او لا كما صرح به الاسبيجابي والكاساني فما في الهداية
من التقييد باتخاذ بها دارا اتفاقي وقيد بكون اعتمر في اشهر الحج لانه لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا اتفاقا وقيد بالكوفي لان
المكي التمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى البصرة اولي من التعبير بالاقامة بها لانه لو رجع الي وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ العرب ساق الهدي
وعبارة المجمع وشرح بصرة اولى لما في خلاف ... كذا في العيني
بر ما اذا افسدها فاقام بمكة وحج من عامه لا يكون متمتعا الا ان يرجع
وحج الا ان يعود الي اهله اي لو افسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وحج من عامه لا يكون متمتعا الا ان يرجع الي وطنه
بعد الخروج من احرام الفاسدة ثم يعود ويحرم بها من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه يكون متمتعا اما الاول فلانه سفره انتهى
بها فصار كانه لم يسافر ... والتمتع لاهل مكة واما الثاني فلان عمرته ميقاتية وحجته مكية فصار متمتعا والبصرة
كون العمرة قضاء عما افسده ان كانت قضاء وفي قوله الا ان يعود الي اهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان
غير وطنه سواء بمكة او غيرها والخلاف فيما اذا اقام بمكة واما اذا اقام بغيرها فهو بمذهب الامام وقالا يكون متمتعا لانه انشا
سفرا فهو كالعود الى وطنه وقد انتهى الفاسدة وقيده في المبسوط بان يجاوز المواقيت في اشهر الحج اما اذا جاوز عنها قبلها ثم
اهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام ايضا لانه بمجاوزة الميقات صار في حكم من لم يدخل مكة كانه في الاشهر لكنه عاد وحلت
ويعود اهل المواقيت حكم التمتع كما هو حكم على اهل مكة تلك تنقطع عذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي
وايهما افسده مضى فيه ولا دم عليه يعني القوي اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه وذلك فاي النسكين افسده مضى فيه لانه لا يمكنه
الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه لم يتمتع باداء النسكين صحيحين من سفر واحد وهو السبب في وجوده
وعند الجمهور المراد ينفي الدم في عبارته والاضحية انسد حجة لزمه دم التمتع فيتحلل لم يخرج عن المتعة لانه اتى بغير الواجب
لان الواجب دم التمتع واما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر واطلقه فشمل الرجل والمراة وانما وضع المسئلة
في المراة فما لا ولاية امراة واما لان هذا انما يشتبه على المراة لان الجهل بها اغلب فلو لم يخرج عن المتعة فانه كان يتحلل
بناء على جهله انه لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل اوانه والاول دم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية
وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن والا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع اجزاه عن الركن فينبغي ان يكون الدم
كذلك بل اولى ولو حاضت عند الاحرام اتت بغير الطواف لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف
افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهري فافاد ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك
واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة
لعقاب الله تعالى ولزمها الاعادة فان لم تعدها كان عليها بدنة وتم حجها ولو عند الصدر تركته اي لو حاضت بعد ما اقامت بمكة يعني ولا
شي عليها لانه واجب يسقط بالعذر والحيض والنفاس عذر وكذا اذا اخرت طواف الزيارة الي وقت طهرها فانه لا يجب عليها شي

للعذر

للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر والحلق في سقوطه عند من اقام بمكة فشمل ما اذا اقام بعد ما حل النفر الاول

لما كانت الجناية من العوارض اخرها وهي في اللغة ما تجنيه من شر اي تحدثه تسمية بالمصدر من جنى عليه شرا وهو عام الا
انه خص بما يحرم من الفعل واصله من جنى الثمرة وهو اخذه من الشجر وفي الشرع اسم لفعل محرم شرعا سواء حل بمال او نفس الا
ان الفقهاء خصوا الجناية على الفعل في النفوس والاطراف وخصوا الفعل في المال باسم الغصب والمراد هنا خاص وهو
ما يكون حرمته بسبب الاحرام او الحرم وحاصل الاول ان الطيب ولبس المخيط وتغطية الراس او الوجه وازالة
الشعر من البدن وقص الاظفار والجماع صورة ومعنى او معنى فقط وترك واجب من واجبات الحج والنفر من الصيد
وحاصل الثاني التعرض لصيد الحرم وشجره فبدا بالاول من الاول فقال تجب شاة ان طيب محرم عضوا او الا
تصدق او خضب راسه بحناء او ادهن بزيت لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل فترتب
عليه كمال الموجب وتتقاصر الجناية فيما دونه فوجب الصدقة وقال محمد يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل فان كان
ذلك يبلغ نصف العضو يجب عليه الصدقة قدر نصف قيمة الشاة وان كان يبلغ ربعا يجب عليه الصدقة قدر ربع قيمة
الشاة وعلى هذا القياس واختاره الامام الاسبيجابي فتقتصر عليه من غير نقل خلاف ثم اختاره اصحاب المتون من
ان الكثير هو العضو والقليل ما دونه هو ما صرح به الامام محمد عن الامام في بعض المواضع وقد اشار في بعض المواضع
الى ان الدم يجب بالتطيب الكثير والصدقة بالقليل ولم يذكر العضو وما دونه فمنهم من ذلك الفقيه ابو جعفر الهندواني
ان الكثرة تعتبر في نفس الطيب لا في العضو فان كان كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية والمسك بقدر
ما يستكثره الناس فانه يكون كثيرا وان كان قليلا في نفسه والقليل ما يستقله الناس وان كان في نفسه كثيرا او كف
من ماء الورد يكون قليلا ورتق بعضهم بين القولين وصححه في المحيط وغيره وقال في فتح القدير ان التوفيق هو التوفيق
بان الطيب ان كان قليلا فالعبرة للعضو لا للطيب فان طيب عضوا كاملا لزمه دم وان كان اقل فصدقة وان كان
الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه دم وفيما دونه صدقة ونظيره ما قاله محمد في تقدير
النجاسة الكثيرة اعتبر المساحة في النجاسة الرقيقة واعتبر الوزن في النجاسة الكثيفة انتهى ما في المحيط وحاصله
ان ما في المتون يحمل على ما اذا كان الطيب قليلا اما اذا كان كثيرا فلا اعتبار بالعضو ولا يخفى ان ما ذكره محمد من اعتبار
العضو صريح وما ذكره من الكثرة اشارة فيمكن حملها على المصرح به فيتحد القولان ويترجح ما في المتون من اعتبار العضو
وهو كالراس والساق والفخذ واليد المبسوط والمحيط اذا خضبت المراة كفها بحناء يجب عليها دم فاك وجعل الكف
عضوا كاملا وحقيقة التطيب ان يلزق ببدنه او ثوبه طيبا وما زاده في فتح القدير من قوله فراجع اليها والتطيب جسم
له رائحة طيبة مستلذة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر والفرق بين
الملتزق بثوبه عينه او رائحته فلذا صرحوا انه لو تبخر ثوبه بالبخور فتعلق به كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة لان
انتفاع بالطيب بخلاف ما اذا دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق بثيابه رائحة فلا شي عليه لانه غير منتفع بعينه ولا باس ان يجلس
في حانوت عطار والفرق ايضا بين ان يقصده او لا ولذا قال في المبسوط وان استلم الركن فاصاب فمه او يده خلوق
كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة المجمع ونوجيه في الماسي لا العبي ويكس في شمه والاكل كثيره موجب له وفي
قليله صدقة بقدره وانما فعلم ان شرط انه لو شم الطيب فانه لا يلزمه شي وان كان مكروها كما لو توسد ثوبا مصبوغا
بالزعفران وما ذكره المصنف قاصر على الطيب الملتزق بالبدن واما الملتزق بالثياب فلم يكن اعتبار العضو فيه فيعتبر فيه
كثرة الطيب وقلته وهو صريح بقول الهندواني المتقدم فانه يعم البدن والثوب ولا يجوز له ان يمسك مسكا في طرف
ازاره فتح القدير وكان المرجع في الفرق بين القليل والكثير العرف ان كان والا فما يقع عند المبتلى وما في المحيط ان كان في ثوبه
شبر في شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع من بر وان كان اقل من يوم فقبضة يفيد التنصيص على ان الشبر في الشبر
داخل في حد القليل وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان بخلاف تطييب العضو فانه لا يعتبر فيه الزمان حتى لو غسل من

ساعة فالدم واجب كما في فتح القدير وكذا اطلقه في المتن فقيد بكونه تطيب وهو محرم لانه لو تطيب قبل الاحرام ثم انتقل
بعده من مكان الى اخر من بدنه فانه لا شيء عليه اتفاقا واذا وجب الجزاء بالتطيب فلا بد من ازالته من بدنه او ثوبه لانه
معصية فلا بد من الاقلاع عنها وذبح الهدي لا يبيح بقاءه فلو لم يزله بعد ما كفر له اختلفوا في وجوب دم اخر لبقائه
والاظهر التوفيق الوجوب لان ابتداءه كان محظورا فيكون لبقائه حكم ابتدائه والرواية نوادر ... عن محمد
اذا مس طيبا كثيرا فاراق له دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم اخر ولا يشبه هذا الذي تطيب قبل
ان يحرم ثم احرم وترك الطيب لانه لم يكن محظورا واختاره المحيط في فتح القدير وقد علم من بيانه حكم العضو وما دونه
ان ما زاد عليه فهو كالعضو كما صرح به ثم انما يجب كفارة واحدة بتطيب كل البدن اذا كان بمجلس واحد فان
كان في مجالس فلكل طيب كفارة كفر للاول او لا عندهما وقال محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للاول وان داوى قرحة
بدواء فيه طيب ثم خرجت قرحة اخرى كذا او عاما مع الاول فليس عليه الا كفارة ما لم تبرأ الاولى ولو كان الطيب في اعضائه
متفرقة يجمع ذلك كله فان بلغ عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة المحيط الكحل بكحل ليس فيه طيب فلا باس به وان
كان فيه طيب فصدقة الا ان يكون مرارا كثيرة فدم والمراد بالمرار الكثيرات ما فسر كما صرح به قاضي خان في فتاواه وقال
ولو جعل الملح الذي فيه طيب في طعام قد طبخ وتغير واكله لا شيء عليه وان لم يطبخ وكان يوجد منه ريحه كره ذلك ولا شيء
عليه ولو جعل الزعفران في الملح فان كان الزعفران غالبا فعليه الكفارة وان كان الملح غالبا لا كفارة عليه انتهى واشار بقوله
شاة الى ان سبع البدنة لا يكفي في هذا الباب بخلاف دم الشكر ولو قال المصنف عضوه بالاضافة كان اولى لما
في الفتاوى الظهيرية واذا البس المحرم محرما او حلالا مخيطا او طيبه بطيب فلا شيء عليه بالاجماع وكذلك اذا قبل قبلة
على غيره انتهى قوله او خضب راسه معطوف على طيب وانما صرح بالحناء مع دخوله تحت الطيب لقوله عليه السلام الحناء طيب
للاختلاف وانما اقتصر على الراس ولم يذكر اللحية كما وقع في الاصل ليفيد ان الراس بانفراده مضمون وان الواو بمعنى او
في عبارة الاصل بدليل الاقتصار على الراس في الجامع الصغير ولما كان مصرحا فيما ياتي بان تغطية الراس موجبة للدم لم
يقيد الحناء بان يكون مائعة فان تكون ملبدة ففيه دمان دم للتطيب ودم مطلقا للتغطية ان دام يوما وليلة وغطى
الكل او الربع فلو كان التلبيد بغير الحناء فيه دم ايضا والتلبيد ان ياخذ شيئا من الخطمي والاس والصمغ فيجعله
في اصول الشعر ليتلبد وما ذكره رشيد الدين في مناسكه يحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام مشكل لانه لا يجوز استصحاب
التغطية الكائنة قبل الاحرام بخلاف الطيب كذا في فتح القدير ويشكل عليه ما في الصحيح عن ابن عمر ان حفصة زوج النبي
صلى الله عليه وسلم قالت يا رسول الله ما شان الناس حلوا ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت راسي وقلدت
هديي فلا احل حتى انحر فلا فرق بين التلبيد والطيب فان كلا منهما محظور بعد الاحرام وجاز استصحاب الكائن
قبل الاحرام بالسنة فكذلك التلبيد تبعه بالسنة وقيد الخضاب بالراس لان المحرمة لو خضبت يديها ورجليها فعليها دم
ان كان كثيرا فاحشا وان كان قليلا فعليها صدقة كما ذكره الاسبيجابي وغيره بخلاف خضاب الراس بالحناء فانه موجب
للدم مطلقا واما خضاب اللحية فوقع في الهداية ان كلا من الراس واللحية مضمون ولم يقل بالدم وزاد الشارح ان كلا
منهما مضمون بالدم وهو سهو منه لان اللحية مضمونة بالصدقة كما في معراج الدراية معزيا للمبسوط وقيد بالحناء لانه
لو خضب بالوسمة فليس عليه دم ولكن ان خاف ان يقتل الهوام اطعم شيئا لان فيه معنى الجناية من حيث الوجه ولكنه غير
متكامل فيلزمه الصدقة كما في المبسوط والوسمة بسكون السين وكسرها وهو ... شجر يخضب بورقه
وعن ابي يوسف اذا خضب راسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار انه يغلف راسه وهذا
صحيح انتهى يعني ينبغي ان لا يكون تقييده خلافا لان التغطية موجبة بالاتفاق غير انها للعلاج فلهذا ذكر الجزاء ولم يذكر الدم
والحناء ممنوع في عبارة المصنف لانه فعال لا فعلاء ليمنع صرفه الف التانيث قوله او ادهن بزيت معطوف على قوله طيب
اطلقه فشمل ما اذا كان مطبوخا او غير مطبوخ مطيبا او غير مطيب ولم يقيده بالكثير لما علم من تقييده في الطيب لانه
اذا فرق في الطيب بين العضو وما دونه فالزيت اولى لانه لا خلاف في الطيب وفي الزيت الذي ليس بمطيب والمطبوخ

البس محرم ما مخيطا

خلافهما

خلافهما فقال يجب به صدقة لان الجناية فيه قاصرة لانه من الاطعمة الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وازالة الشعث قال
الامام يجب دم لانه اصل الطيب باعتبار انه يلقى فيه الانوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيبا ولا يخلو عن
نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث واراد بالزيت دهن الزيتون والسمسم وهو المسمى
بالشيرج فخرج بقية الادهان كالشحم والسمن وقيد بالادهان لانه لو اكله او داوى به شقوق رجليه او اقطر في اذنه
لا يجب دم ولا صدقة بخلاف المسك والعنبر والغالية والكافور ونحوها حيث يلزم الجزاء بالاستعمال على وجه
التداوي لكنه يتخير اذا كان لعذر كما سياتي وكذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلتزق باكثر فمه فعليه الدم قال في فتح
القدير وهذه تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقا في لزوم الدم بل ذاك اذا لم يبلغ مبلغ الكثرة على ما قدمناه وقد
قدمنا عن قاضي خان انه لو خلط الطيب بطعام غير مطبوخ فالعبرة للغالب فان كان الطيب مغلوبا فلا شيء اصلا
زاد بعضهم الا انه يكره اذا كانت رائحته توجد فيه وان كان غالبا فهو كالخالص وهكذا في المحيط وغيره وتقدم انه لو خلطه
بمشروب وهو غالب فعليه الدم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا فدم كان للتداوي يخير وينبغي ان يسوى
بين الماكول والمشروب المخلوط كل منهما بطيب مغلوب اما بعدم شيء اصلا كما هو الحكم في الماكول او بوجوب الصدقة
فيهما كما هو الحكم في المشروب الا ان يكون المشروب غالبا كما لو خلط اللبن بالماء فشرب الصبي تثبت حرمة الرضاع الا
ان يكون الماء غالبا بخلاف الكل فانه ليس مما يقصد عادة فاذا خلط بالطعام صار تبعا للطعام وسقط حكمه فتعين نظر
من وجهين الاول ان من الطيب ما يقصد اكله اذا كان من الماكولات المعنى الثاني به وهو الطيبة اما مفردا او
تبعا مفردا او مخلوطا كما يقصد شربه الثاني ان القصد في هذا الباب ليس بشرط لان الناسي والجاهل والعامد
سواء وذكر الحلبي في مناسكه اني لم ار لهم تعرضا لما اذا تعتبر الغلبة والظاهر انه ان وجد من المخالط رائحة الطيب كما
قبل الخلط وحسن الذوق السليم بطعمه فيه حسا ظاهرا فهو غالب والا فهو مغلوب لان المناط كثرة الاجزاء انتهى ثم قال لم
ار لهم تعرضا في هذه المسالة في التفصيل ايضا بين القليل والكثير كما في مسالة اكل الطيب وحده وانه باثباته فيه ايضا
لجدير وينبغي ان كان الطيب غالبا واكل منه او شرب كثيرا فصدقة والا فلا شيء عليه ولعل الكثير ما يعده العارف العدل الذي
لا يشوبه سرده ونحوه كثيرا والقليل ما عداه ثم قال والشيء الاكل ما يتخذ من الحلوى المبخرة بالعود ونحوه وانما يكره اذا
كانت رائحته توجد فيه بخلاف الحلوى المضاف الى اجزائها الماورد والمسك فان في اكل الكثير دما
والقليل صدقة او لبس مخيطا او غطى راسه يوما والا تصدق معطوف على طيب بيان للثاني والثالث من
النوع الاول وجمع بينهما لان الحكم فيهما واحد من حيث التقدير بالزمان فان قوله يوما راجع الى اللبس والتغطية وكذا
قوله والا تصدق اي وان كان لبس المخيط وتغطية الراس اقل من يوم لزمته صدقة لما علم ان بكمال العضو يتكامل الجناية
وهو بكمال الارتفاق وهو بالدوام لان المقصود من كل منهما دفع الحر والبرد واليوم يشتمل عليهما فوجب الدم والجناية
قاصرة فيما دونه فوجبت الصدقة والتحقيق ان تغطية الراس من جملة لبس المخيط فهو جناية واحدة كما سياتي انه لو لبس
القميص والعمامة يلزمه دم واحد علما بان الجناية واحدة وحقيقة لبس المخيط ان يحصل بواسطة الخياطة اشتماله
على البدن واستمساكه وكذا لو ارتدى بالقميص او اتزر بالسراويل فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط لعدم الاشتمال
اطلق في اللبس فشمل ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احرم وهو لابس فدام على ذلك بخلاف ابتدائه بعد الاحرام بالطيب
السابق عليه قبله للمنفعة ولو لبسه لا وجوبا فيه فشمل ما اذا كان ناسيا او عامدا عالما او جاهلا مختارا او مكرها فيجب على
النائم لو غطى انسان راسه لان الارتفاق حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه كالنائم انقلب على شيء اتلفه وشمل
ما اذا لبس ثوبا واحدا او جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين وكذا لو لبس ثوبا كغيره وحكم اليوم وما دونه
ولم يذكر حكم الزائد عليه ليفيد انه كاليوم فلو لبس المخيط ودام عليه اياما وكان ينزعه ليلا ويعاوده نهارا او عكسه
يلزمه دم واحد ما لم يعزم على الترك عند النزع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء كفر للاول او لا وفي الثاني خلاف محمد
ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه دم اخر بلا خلاف لان الدوام فيه حكم الابتداء الفتاوى الظهيرية

يشتمل

وعند المودع اذا لبس قميص الوديعة بغير اذن المودع فنزعه بالليل للنوم ثم لبسه في النهار فان كان من قصده ان يلبس
من الغد كان هذا ترك الخلاف حتى لا يضمن فالحاصل ان اللبس شيء واحد ما لم يتركه ويعزم على الترك انتهى واعلم ان
ما ذكرناه من ايجاب الجزاء اذا لبس جميع المخيط بمحله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس
ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها وان لبسهما على موضع الضرورة وغيرها لزمه كفارتان
يتخير في ما للضرورة فقط ومن صور تعدد اللبس واتحاده ما اذا كان به مثلا حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغنى عنه في وقت
زوالها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس ما لم تزل عنه فاذا زالت واصابه مرض اخر او حمى غيرها فعليه كفارتان
كفر للاولى او لا خلافا لمحمد في الثاني وكذا اذا حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال اياما يلبسها اذا خرج اليه وينزعها
اذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل في جنس
هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف كانت ولو لبس لضرورة ثم زالت فدام بعد ذلك
يوما او يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها كان عليه كفارة اخرى
لا يتخير فيها كذا ذكره الحلبي في مناسكه ان مقتضاه اذا لبس شيئا من المخيط لدفع برد ثم صار ينزع ويلبس لذلك
ثم زال ذلك البرد ثم اصابه برد اخر غير الاول عرف ذلك بوجه من الوجوه المفيدة لمعرفته فلبس لذلك انه يجب عليه
كفارتان انتهى وشمل كلامه ايضا ما اذا لم يجد غير المخيط فكذا قالوا في الجمع ولو لم يجد الا السراويل فلبسه فلم يفتقه
توجبه اي الدم واطلق في التغطية فانصرفت الى الكامل وهو ما يغطى به عادة كالقلنسوة والعمامة فخرج ما لا
يغطى به عادة كالطست والاجانة والعدل فلا شيء عليه وعلى هذا تفرع ما في الظهيرية ما لو دخل المحرم تحت ستر الكعبة
فان كان يصيب رأسه ووجهه فهو مكروه لا شيء عليه والا فلا بأس به وظاهر ما في المتون يقتضي انه لا بد من تغطية جميع
الرأس في لزوم الدم وما رأيته روايته ولهذا لم يصرح بحكم ما دونها وانما المنقول عن الاصل اعتبار الربع ومشى عليه كثير
واختاره في الظهيرية مقتصرا عليه وعزاه في الهداية الى انه عن ابي حنيفة وعن محمد اعتبار الاكثر وهو مروي عن ابي يوسف
ايضا كما اعتبر اكثر اليوم في لزوم الدم واختاره في فتح القدير من جهة الدراية فالحاصل ان الربع راجح رواية والاكثر انه
راجح دراية باعتبار ان تكامل الجناية لا يحصل بما دون الاكثر بخلاف حلق ربع الراس فانه معتاد ويتفرع على هذا
ما لو عصب رأسه بعصابة فعلى اعتبار الربع ان اخذت قدره من الرأس لزمه دم وان كان اقل فصدقة ثم في المبسوط
من انه لو عصب رأسه يوما فعليه صدقة محمول على ما اذا لم تاخذ قدر الربع او يتفرع على اعتبار الاكثر والمراد بالرأس
عضو يحرم تغطيته على المحرم بدل على الوجه فلو غطى ربعه لزمه دم رجلا كان او امرأة وخرج ما لا يحرم تغطيته فلا شيء عليه
لو عصب موضعا اخر من جسده ولو كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار وتخليل الرداء ولا بأس بان يغطى اذنيه وقفاه
ومن لحيته ما هو اسفل من الذقن بخلاف فمه وعارضيه وذقنه ولا بأس بان يضع يده على انفه وبين المصنف حكم
اليوم وما دونه فافاد ان الليلة كاليوم كما صرح به في غاية البيان والمحيط لان الارتفاق الكامل الحاصل في اليوم حاصل
في الليلة وان ما دونها كما دونه واطلق في وجوب الصدقة فيما دون اليوم فشمل الساعة الواحدة وما دونها خلافا لما
في خزانة الاكمل انه في ساعة نصف صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر وكذا روي عن محمد ان في لبس بعض اليوم قسطه
من الدم كثلث اليوم فيه ثلث الدم وفي نصفه نصفه ومن الغريب ما في فتاوى الظهيرية هنا فان لبس بالاحرام كله
من غير ضرورة اراق لذلك دما فان لم يجد صام ثلاثة ايام انتهى فان الصوم لا مدخل له في موجب الجناية بل يكون الدم
في ذمته الى الميسرة وانما يدخل الصوم فيما اذا فعل شيئا للعذر كما سياتي   او حلق ربع رأسه او لحيته والا فتصدق
كالحالق او رقبته او ابطيه او احدهما او محجمه معطوف على طيب وقوله او لحيته بالجر معطوف على رأسه اي حلق ربع
لحيته وقوله والا اي وان كان حلق اقل من ربع الراس او اقل من ربع اللحية يلزمه صدقة كما يلزم المحرم اذا حلق
رأس غيره وقوله او رقبته وما عطف عليه معطوف على الربع اي يجب الدم بحلق المحرم رقبته كلها او بحلق ابطيه او احدهما
او بحلق محاجمه والمحجمة هنا بالفتح موضع المحجمة من العنق والمحجمة بالكسر قارورة الحجام وكذا المحجم بطرح الالف وقولهم يجب غسل

المحاجم

المحاجم يعني مواضع الحجامة من البدن كذا في المغرب وانما كان حلق ربع الراس او ربع اللحية موجبا للدم لتكامل الجناية
بتكامل الارتفاق لان بعض الناس يعتاده بخلاف تطييب ربع العضو فان الجناية فيه قاصرة وكذا تغطية ربع الرأس
على قول من اعتبر الاكثر واذا حلق اقل من الربع فيهما فقاصرت الجناية فوجبت الصدقة واعتبار الربع في الحلق رواية
الجامع الصغير عليها مشى المشايخ واما رواية الاصل فاعتبار الثلث كذا في المحيط وعند ابي حنيفة يجب الدم بحلق الاكثر انتهى
واراد المصنف بالحلق الازالة سواء كان بالموسى او بغيره وسواء كان مختارا او لا فلو ازاله بالنورة او نتف لحيته او احترق
شعره بخ   او مسه بيده فسقط فهو كالحلق كما في المحيط وغيره بخلاف ما اذا تناثر شعره بالمرض او النار فلا شيء
عليه لانه ليس بالتزيين وانما هو شين كذا في المحيط ايضا واطلق في وجوب الصدقة فيما اذا حلق اقل من ربع الراس او اللحية
فشمل ما اذا لم يبق شيء بعد الحلق او لا فلهذا قال ان اصلع على ناصيته اقل من ربع الراس فانما فيه صدقة وكذا لو حلق اقل من ربع
شعره كما اطلق في وجوب الدم بحلق الربع وكذا لو كان على راسه قدر ربع شعره لو كان شعر رأسه كاملا ففيه دم كذا في فتح
القدير وعلى هذا ينبغي انه يجب شيئا فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وعلم من ايجابه الدم بحلق احد الابطين او الابطين ان الجناية بالحلق
واحدة وان تعددت في البدن فلذا لو حلق رأسه ولحيته وابطيه وكل بدنه في مجلس واحد فدم واحد بشرطين الاول
ان لا يكون كفر للاول فلو اراق دما لحلق رأسه ثم حلق لحيته لزمه اخر الثاني ان يتحد المجلس فان اختلف فلكل مجلس
موجب جنايته ان تعدد المحل كما ذكرنا وان اتحد فدم واحد وان اختلف المجلس كما اذا حلق الراس في مجالس وخالف محمد
فيما اذا تعدد المحل فالحقه بما اذا اتحد وظاهر قول المصنف والا فتصدق انه في ازالة شعر الرأس او اللحية اذا كان اقل من الربع
نصف صاع ولو كان شعرة واحدة فانه قال ولو اكل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة
والجرادة كما اذا وجب الدم تادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين من طاف للزيارة جنبا او حائضا او نفساء ومن
جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الطواف فانه بدنة كذا في الهداية وغيرها لكن ذكر في فتح القدير في خزانة الفتاوى اذا نتف من راسه
او من انفه او لحيته شعرات فلكل شعرة كف من طعام   خزانة الاكمل في خصلة نصف صاع فظهر بهذا ان في كلام المصنف
اشتباها لانه لم يبين الصدقة ولم يفصلها واطلق في لزوم الصدقة على الحالق فشمل ما اذا كان محرما سواء كان المحرم محلوقا
او لا وحلالا والمحلوق وانما صار جناية من الحالق الحلال باعتبار ان شعر المحرم استحق الامن فقد ازاله عنه فكان جانيا واذا
كان المحلوق رأسه مكرها وجب الدم عليه ولا رجوع له على الحالق عندنا كذا في المحيط وظاهر كلامه انه لا بد من حلق جميع
الرقبة والابط والمحجم في لزوم الدم بطريقه فلو بقي من الرقبة او الابط شيء لم يلزمه دم وانما كانت كاملة ولهذا قال الاسبيجابي
ولو حلق من احد الابطين اكثره وجبت الصدقة فعلى هذا فما صرح به في المحيط من ان الاكثر من الرقبة كالكل في لزوم الدم
وما في فتاوى قاضي خان من ان في الابط اذا كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر ضعيف لانه لم يعتد احد
حلق ربع غير اللحية والراس فليس فيه ارتفاق كامل ولهذا قال الشارح لم يعتبر الربع في هذه الاعضاء اعتبر بالكل لان العادة لم
تجر في هذه الاعضاء بالاقتصار على البعض فلا يكون حلق البعض ارتفاقا كاملا حتى لو حلق اكثر الابط لا يجب عليه الا صدقة
بخلاف الرأس واللحية انتهى فالمذهب ما في الكتاب من اعتبار الربع في الرأس واللحية والكل في غيرهما في لزوم الدم واراد بالرقبة
وما عطف عليها ما عدا الرأس واللحية كالصدر والساق والعانة والرقبة لكن في فتاوى قاضي خان وفي حلق العانة دم
ان كان الشعر كثيرا انتهى فيشترط كثرة الشعر فصار الحاصل انه فيما عدا الرأس واللحية ان حلق عضوا كاملا فعليه دم وان
كان اقل فعليه صدقة   المبسوط ومتى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس عضوا مقصودا فصدقة ثم
قال وما ليس مقصود حلق الصدر والساق وتبعه في فتح القدير ودفع ما في الهداية من انه مقصود بطريق التنور بان المقصود
الى حلقها انما هو في ضمن غيرها اذ ليست العادة تنوير الساق وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض
المقصود بالحلق فالحق ان يجب في الساق الصدقة انتهى فعلى هذا فالتنبيه بالرقبة وما عطف عليه للاحتراز عن الصدر
والساق مما ليس مقصودا واطلق في المحجم وهو مقيد بما اذا كان الحلق لهذا الموضع وسيلة الى الحجامة فلو حلقها ولم يحتجم
لزمه صدقة لانه غير مقصود كما في فتح القدير واعلم انه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب   الهداية وذكر في الابطين

الحلق هنا الاصل النتف وهو السنة النهاية واما العانة فالسنة فيها الحلق لما جاء في الحديث عشر من السنة منها
الاستحداد وتفسيره حلق العانة بالحديد وكما اخذ شاربه حكومة عدل يخالف لما افاده اولا بقوله والا تصدق
فان الشارب بعض اللحية وهو ما اذا كان اقل من الربع ففيه الصدقة ومبني على ضعيف وهو قول محمد في تطييب بعض
العضو حيث قال يجب بقدره من الدم واما المذهب فوجوب الصدقة والحاصل كما في المحيط ان في حلقه الشارب
ثلاثة اقوال المذهب وجوب الصدقة كما ذكره في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد وصححه في غاية البيان
والمبسوط لانه تبع للحية وهو قليل فلم يعتبر عضوا مقصودا سواء حلقه كله او بعضه والقول الثاني ما ذكره في الكتاب تبعا لما
في الهداية انه ينظر الى الشارب كم يكون من ربع اللحية فيلزمه من الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربع ربعها لزمه قيمة الشاة
او ثمنها فتح القدير والواجب ان ينظر الى نسبته الماخوذ من ربع اللحية معتبرا اعلا الشارب كما يفيده ربع
ما في المبسوط من كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضو واحد الا انه نسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى
هذا انما يجب ربع قيمة الشاة اذا بلغ الماخوذ من الشارب ربع الجميع من اللحية مع الشارب لا دونه انتهى القول الثالث
لزوم الدم بحلقه لانه مقصود بالحلق تفعله الصوفية وغيرهم وقد نقل صاحب الهداية من تعبير محمد في الجامع الصغير هنا
بالاخذ ان السنة قص الشارب لا الحلق ردا على الطحاوي القائل بسنية الحلق وليس كما ظن لان محمدا لم يقصد بيان
السنة وانما قصد بيان حكم هذه الجناية بازالة الشعر باي طريق كان ولهذا ذكر الحلق في الابط واختار في الهداية سنية
النتف لا الحلق وان الاخذ اعم من الحلق لان الحلق اخذ وكذا القص فمتبادر من الاخذ والوارد في الصحيح احفوا
الشوارب واعفوا اللحى وهو المبالغة في القطع باي شي حصل المقصود غير انه بالحلق بالموسى ايسر منه بالمقص وتحسين
قال الطحاوي الحلق احسن من القص وقد يكون مثله بسبب بعض الالات الخاصة بقص الشارب واما ذكر القص
في بعض الاحاديث فالمراد منه المبالغة في الاستيصال وبما قررناه اندفع ما في البدائع من ان الصحيح ان السنة فيه
القص واعفاء اللحية تركها حتى تكث وتكثر والسنة قدر القبضة فما زاد قطعه او شارب حلال او قلم اظفاره
طعام اي يجب طعام على محرم اخذ شارب حلال او قلم اظفاره لان ازالة الشعر عن غيره ارتفاق له لكنه قاصر فوجبت الصدقة او لانه
ازال الامن عن الشعر المستحق له ثم المصنف تبع صاحب الهداية في جمعه بين الشارب وتقليم الاظفار في وجوب الطعام
ولم يذكر الصدقة وقد تعقبه في غاية البيان بانه ان اراد بالطعام ما يعم القليل والكثير فهو غير صحيح بالنسبة الى تقليم الاظفار
لان المنصوص عليه في الرواية ان المحرم اذا قص اظفار حلال فانه يجب عليه صدقة وهي نصف صاع وان اراد به الصدقة
التي هي المراد عند اطلاقهم الصدقة في هذا الباب فلا يصح ايضا لان المحرم اذا حلق شاربه وجبت عليه الصدقة فاذا
حلق شارب غيره اطعم ما شاء كسرة خبز او كفا من طعام لقصور الجناية وقد وقع التعبير بالطعام في جواب المسالتين
في الجامع الصغير لكنه اي من المتعصبة في تقليم الاظفار فقال في المحرم ياخذ من شارب الحلال او يقص من اظفاره
يطعم ما شاء فسلم من الاعتراض فيكون المراد ما شاء العموم انتهى واشار في فتح القدير الى جوابه بان المنقول في الاصل
والكافي للحاكم ان المحرم اذا قص اظفار حلال وجبت عليه الصدقة المعينة نصا معارضا لما منصوص عليه في ظاهر الرواية من التصدق
بشي وهو يعم القليل والكثير وهو صحيح بالنسبة الى الشارب والاظفار كلا وبهذا اعلم ان التقييد بالحلال ليخرج اذا قص
المحرم اظفار محرم فانه يجب عليه الصدقة المعينة وظاهر ما في غاية البيان يقتضي انه اذا حلق شارب غيره محرما كان
او حلالا فانه يطعم ما شاء فالحلال قيد بالنسبة الى الشارب كما لا يخفى وعلم ايضا ان قوله فيما مضى كالحالق صحيح
استثناء بالنسبة الى المحلوق راسه فانه ان كان محرما فالتشبيه تام وان كان حلالا فلا يتم لان الواجب اطعام شي لا الصدقة
المعينة او قص اظفار يديه ورجليه بمجلس او يدا او رجلا والا تصدق كخمسة متفرقة معطوف على طيب
او لبس فيلزمه دم بالقص لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها
فهو ارتفاق كامل وكذا اذا قص يدا او رجلا اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان لم يقص يدا كاملة او رجلا كاملة فعليه
صدقة لكل ظفر لقصور الجناية قيد بالمجلس لانه لو قص الكل في مجالس في كل مجلس عضو لزمه اربعة دماء لان الغالب في هذه الكفارة
معنى

معنى العبادة فتتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في اية السجدة سواء كفر للاولى او لا وهو اولى الا ان خلاف محمد وقيد التداخل بكونه من
جنس واحد لانه لو قلم اظافير يديه وحلق ربع راسه وطيب عضوا فانه يلزمه لكل جناية دم سواء اتحد المجلس او اختلف اتفاقا
وقيد بكون المحل مختلفا لانه لو كان متحدا كما اذا حلق الراس في اربع مرات فانه لا تتعدد الكفارة فيه اتفاقا الا اذا شرعت الجزاء
فالغالب فيه معنى العقوبة وبعده شرعت بخمس النقصان في قوله والا تصدق اشتباه لانه تقتضي ان يلزمه صدقة واحدة فيما اذا
لم يقص يدا كاملة او رجلا كاملة وليس كذلك بل يلزمه لكل ظفر قصه نصف صاع من بر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو
اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دما فينقص ما شاء كذا في المبسوط وانما صرح بالخمسة المتفرقة مع انه
فهمت مما ذكره لدفع قول محمد المنقول ان الخمسة المتفرقة كخمس من كف كل ظفر من الخمسة صدقة كما قررناه ولا
شي باخذ ظفر منكسر لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس من اشجار الحرم قيد بالانكسار لانه لو اصابه اذى في كفه
فقص اظافيره فعليه اي الكفارة يتخير كذا في غاية البيان واطلقه فشمل ما اذا كان قد انكسر بعد الاحرام فاخذه او كان
منكسرا قبله فاخذه بعده وهو اولى مما في الهداية كما لا يخفى والى ما في الخانية من قوله ولو انكسر ظفر المحرم وصار بحال
لا ينبت فاخذه فلا شي عليه لان العلة المذكورة تشمل الكل فتح القدير وكذا لو فعله العبد المحرم ففيه الدم عينا او الصدقة
عينا فعليه ذلك اذا اعتق لا في الحال ولا يبدل بالصوم وان تطيب او لبس او حلق بعذر ذبح شاة او تصدق
بثلاثة اصوع على ستة او صام ثلاثة ايام لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة
او نسك وكلمة او للتخيير وقد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا والاية نزلت في المعذور وهو كعب بن
عجرة الذي اذاه هوام راسه فابيح له الحلق كما في صحيح البخاري وغيره وان نزلت في حلق الراس لكن قيس الطيب واللبس
والقص عليه لوجود الجامع وهو المرض او الاذى كذا في غاية البيان وظاهر النهاية انه الحاق له بطريق الدلالة لانه يعني
المنصوص عليه وهو الاولى لما عرف في الاصول ان الكفارات لا تثبت بالقياس بخلاف القياس وغيره عليه لانه الحاق بالاكل والشرب
بجامع الاثم في كفارة الفطر في رمضان وفسر العذر في المحيط بما ذكرنا حتى انه في مفازة خوف الهلاك من البرد او المرض او لبس
السلاح للقتال وهكذا في الظهيرية وفي فتح القدير والعلة المراد بالخوف الظن لا مجرد الوهم فاذا غلب على ظنه هلاك او
برد جاز له تغطية راسه مثلا او ستر بدنه بالمخيط لكن بشرط ان لا يتعدى موضع الضرورة فيغطي الراس بالقلنسوة فقط
ان اندفعت الضرورة بها وحينئذ فلف العمامة عليها حرام موجب للدم او الصدقة كما قدمناه وكذا اذا اندفعت الضرورة
بلبس الجبة فلبس جبتين فانه يكون اثما الا انه لا دم عليه حيث كان اللبس على موضع الضرورة لما لزمه كفارة كما قدمناه
ذكره الامام ابن امير حاج الحلبي في مناسكه فليحفظ هذا فان كثيرا من الحجاج يقع فيه كما تيقناه فالحاصل انه لا اثم عليه
اذا كان لعذر واما اذا كان لغيره ويستمر حرمة المحرمة ولم يلزم تحتم ذبح الدم او التصدق مقتصرا بل لم يفعله من توبته او
لا بد منها معه وينبغي ان يكون مبنيا على الاختلاف في الحدود هل هي كفارات لاهلها او لا وهل يخرج الحج عن ان يكون مبرورا
بارتكاب هذه الجناية وان كفر عنها والظاهر عندنا انه لا يخرج والله اعلم بحقيقة الحال وقيد بالعذر لانه لو فعل منها شيئا
لغير عذر لزمه دم او صدقة معينة والتخيير غيره كما صرح به الامام الاسبيجابي وبهذا ظهر ضعف ما قدمناه عن الظهيرية من
انه اذا لم يقدر على الدم يصوم ثلاثة ايام ولم اره لغيرها وانما لم يقيد المصنف ذبح الشاة بالحرم مع انه مقيد به اتفاقا كما
سنبينه في باب الهدي ان الهدي مختص بالحرم فان ذبح في غيره والتخيير بعض الذبح الا اذا تصدق بلحمه على ستة مساكين على كل
واحد منهم قدر قيمة نصف صاع حنطة فانه يجوز بدلا عن الاطعام كذا ذكره الاسبيجابي واشار بقوله ذبح الى انه يخرج
عن العهدة بالذبح حتى لو هلك المذبوح بعده او سرق فانه لا شي عليه بخلاف ما اذا سرق وهو حي فانه يلزمه غيره
ويفيد جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمها لما سياتي في بابه لانه كفارة
فالحاصل ان له جهتين جهة الاراقة وجهة التصدق فالاولى لا يجب غيره اذا سرق مذبوحا وللثانية يتصدق بلحمه ولا
ياكل منه كذا في فتح القدير واطلق في التصدق والصوم فافاد ان له التصدق في غير الحرم وعلى غير اهله قال في المحيط
والتصدق على فقراء مكة افضل وانما يتقيد بالحرم لاطلاق النص بخلاف الذبح لان النسك في اللغة الذبح المهراق بمكة وغيرها

المذبوح لوجه الله تعالى وينال الطاعة عبادة ومنه قوله تعالى ان صلاتي ونسكي كما في المغرب واشار المصنف بلفظ التصدق الموافق
للفظ الصدقة المذكورة في الآية الى ان طعام الاباحة لا يجزي لان الصدقة تنبئ عن التمليك كقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وحكى في المجمع … فاثبت ابي يوسف ومحمد فعند ابي يوسف يكفي الاباحة وعند محمد لا بد من التمليك ورجح
في غاية البيان قول ابي يوسف بان النبي عليه السلام فسر الصدقة بالاطعام هنا فكانت ككفارة اليمين وتعقبه في فتح
القدير بان الحديث ليس بمفسر لمجمل بل مبين المراد بالاطعام وهو حديث مشهور عملت به الامة فجازت الزيادة
به وهو المذكور في الآية الصدقة وتحقق حقيقتها بالتمليك فيحمل في الحديث الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة
والا كان معارضا وغاية الامر انه عبر بالاسم الاعم انتهى فالحاصل ترجيح قول محمد رحمه الله ولهذا … ان قول ابي حنيفة رحمه الله
كقوله كما في الظهيرية لكن ذكر الاسبيجابي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله وافاد المصنف باطلاقه ان الصوم
يجوز متفرقا ومتتابعا كما صرح به الاسبيجابي والصيع على وزن رجل جمع صاع وظاهر كلامهم انه لا بد من التفرق على
ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع حتى لو تصدق بالثلاثة على اقل من ستة او على اكثر منها لا يجوز لان العدد
منصوص عليه في الحديث ويتفرع على القول بجواز الاباحة انه لو غدى مسكينا واحدا وعشاه ستة ايام ان يجوز اخذا
من مسألة الكفارات … قدم النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة الشعر والظفر

فصل

مهيجات للشهوة ولا شيء ان نظر الى فرج امراة بشهوة فامنى لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر
فامنى لما يعطيه من الراحة والزينة وعلم منه انه لو احتلم فامنى لا شيء عليه بالاولى وباطلاقه انه لا فرق بين زوجته
والاجنبية قوله وان كان محرما … وتجب شاة ان قبل او لمس بشهوة اطلقه فشمل ما اذا انزل او لم ينزل وهو اتفاق المشايخ
حيث صرح بوجوب الدم وان لم ينزل واختاره في الهداية مخالفا لما في الجامع الصغير من اشتراط الانزال وصححه قاضي
خان في شرحه لكونه جماعا من وجه فان المحرم هو الجماع صورة ومعنى او معنى فقط وهو بالانزال وعلل في النهاية وغيرها
لوجوب الدم بان الجماع فيما دون الفرج حيلة الرفث فيكون منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور
احرامه وتعقبه في فتح القدير بان الالزام ان كان للنهي فليس كل نهي يوجب الرفث وان كان للرفث فكذلك اذ اصله الكلام بحضرة
وليس موجبا شيئا انتهى وقد يقال ان ايجاب الدم انما هو لكونه ارتكب ما هو حرام بسبب الاحرام فقط وليس ذكر الجماع
بحضرة النساء منهيا عنه لاجل الاحرام فقط بل منهي عنه مطلقا وان كان في الاحرام اشد ولهذا انكشف ترجيح اطلاق
الكتاب بان الدواعي محرمة لاجل الاحرام مطلقا فيجب الدم مطلقا وانما لم يفسد الحج بالدواعي مع الانزال كما تفسد الصوم
لان فساده معلق بالجماع حقيقة بالنص والجماع معنى دونه فلم يلحق به واما فساد الصوم فمعلق بقضاء الشهوة وقد وجد
المحيط … حيث ذكره فلا شيء عليه وان انزل فعليه دم لانه وجد قضاء الشهوة بالمس كما لو مس امراة فانزل ولو اتى
بهيمة فانزل لم يفسد حجه وعليه دم كما لو جامع فيما دون الفرج وان لم ينزل لا شيء عليه او افسد حجه بجماع في احد
السبيلين قبل الوقوف بعرفة معطوف على ما قبله اي تجب شاة لما ورد عن الصحابة من الفساد به ووجوب الهدي وادناه
شاة ويقوم الشريك في البدنة مقامها كما صرح به في غاية البيان وما اختاره المصنف من الفساد بالجماع في الدبر هو اصح
الروايتين عن ابي حنيفة كقولهما لكمال الجناية كما في فتح القدير ومراده من الدبر … وطي البهيمة فلا يفسد مطلقا انتهى
واطلق في الجماع فشمل ما اذا انزل او لم ينزل … او بعضه الحشفة … معراج الدراية ولو استدخلت ذكر الحمار او ذكرا
مقطوعا يفسد حجها بالاجماع ولو لف ذكره بخرقة وادخله ان وجد حرارة الفرج واللذة يفسد والا فلا انتهى وشمل ما اذا كان
عامدا او ناسيا عالما او جاهلا مختارا او مكرها رجلا او امراة والرجوع له على المكره كما ذكره الاسبيجابي وحكى في فتح
القدير خلافا بين ابن شجاع والقاضي ابي حازم في رجوع المراة بالدم اذا اكرهها الزوج على الجماع فقال الاول لا وقال
الثاني نعم ولم ار قولا في رجوعها بمؤنة حجها وشمل الحر والعبد لكن في العبد يلزمه الهدي وقضاء الحج بعد العتق سوى
حجة الاسلام وكل ما يجب فيه المال يؤاخذ به بعد عتقه بخلاف ما فيه الصوم فانه يؤاخذ به للحال ولا يجوز اطعام
المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل عنه فاذا اعتق فعليه حجة وعمرة وشمل الوطي الحلال والحرام

ووطي

ووطي المكلف وغيره كما صرح به في المحيط وصرح الولوالجي بان الصبي والمعتوه يفسد حجهما بالجماع لكن لا دم عليهما
… واذا جامع الصبي حتى فسد حجه لا يلزمه شي انتهى وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير من قوله
ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هي صبية او مجنونة انعكس الحكم انتهى فان هذا الحكم
تعلق بعين الجماع وبالعذر لا ينعدم الجماع فلا ينعدم الحكم المتعلق به وانما لم يلزمهما حكم الفساد لما فيه من الضرر
ويؤيده ان المفسد للصلاة والصوم لا فرق فيه بين المكلف وغيره فكذلك الحج وشمل ما اذا تعدد الجماع فانه يلزمه
دم واحد ان كان المجلس متحدا سواء كان لامراة او نسوة اما اذا تعدد المجلس ولم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لزمه
دم اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو نوى بالجماع الثاني رفض الفاسدة لا يلزمه بالثاني شي كذا في فتاوى قاضي خان مع ان
نية الرفض باطلة لان الخروج عنه لا يكون الا بالاعمال لكن لما كانت المحظورات مستندة الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال
كانت متحدة فكفاه دم واحد ولهذا نص في ظاهر الرواية ان المحرم اذا جامع النساء ورفض احرامه واقام يصنع ما يصنعه
الحلال من الجماع والطيب وقتل الصيد عليه ان يعود كما كان حراما ويلزمه دم واحد كما ذكرناه كذا ذكره في المبسوط
ويمضي ويقضي ولم يتفرقا فيه اي ويجب المضي في افعال الحج بعد افساده كما يمضي فيه وهو صحيح ويلزمه قضاؤه
من قابل سواء كانت حجة الاسلام او لا لانه قد ادى الافعال مع وصف الفساد والمستحق عليه اداؤها بوصف الصحة
فتاوى قاضي خان ويجتنب في الفاسدة … وقد ظن بعض اهل عصرنا ان الحج اذا فسد لا يفسد الاحرام ولهذا قالوا ان
الاحرام باق فيمضي فيه وليس كما ظن بل فسد الاحرام كالحج وقد صرحوا بفساده في مواضع عديدة … ومعنى
تفرقهما عدم الخروج عنه بغير الافعال ومعنى الافتراق الذي ليس بواجب ان ياخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق
صاحبه وانما لم يجب لان الجامع بينهما وهو النكاح قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقوع ولا بعده لانهما
يتذكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما ويتحرزان لكنه مستحب اذا خاف الوقاع كما في المحيط
وغيره ويدنة لو بعده والافساد اي تجب بدنة لو جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق ولا يفسد حجه … من وقف
بعرفة فقد تم حجه اي امن فساده لبقاء الركن الثاني وهو الطواف ووجوب البدنة مروي عن ابن عباس والاثر فيه كالخبر واطلقه
فشمل ما اذا جامع مرة او مرارا ان اتحد المجلس واما ان اختلف فبدنة للاول وشاة للثاني في قولهما وقال محمد ان
ذبح للاول فيجب للثاني شاة والا فلا كذا ذكره الاسبيجابي وعلله في المبسوط بانه دخل احرامه نقصان بالجماع الاول
والجماع الثاني صادف احراما ناقصا فيكفيه شاة او جامع بعد الحلق معطوف على قوله او الفعل الاول اي
تجب شاة ان جامع بعد الحلق قبل الطواف لقصور الجناية لوجود الحل الاول بالحلق ثم اعلم ان اصحاب المتون على
ما ذكره المص من التفصيل فيما اذا جامع بعد الوقوف فان كان قبل الحلق فالواجب بدنة وان كان بعده فالواجب
شاة ومشى جماعة من المشايخ كصاحب المبسوط والبدائع والاسبيجابي على وجوب البدنة مطلقا وقال في فتح القدير
انه الوجه لان ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والمروي عنه ظاهر فيما بعد الحلق ثم الحق بما عداه وذلك لان وجوبها
قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم ان الوطي ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه له لا لاعتبار تحريمه لغيره فلبس
الطيب جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع او الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا الجناية على الاحرام ليست جناية
عليه الا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها فيجب ان يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطي لان الذي كان جناية قبله بعينه ثابت
بعده والزايل لم يكن الوطي جناية باعتباره … ان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير
تفصيل بين كونه قبل الحلق فانه لا تجب بدنة وانما تجب شاة مع ان وجوبها بالجماع الاول ليس الا باعتبار جزء منه عليه
وهو بعينه موجود في كل جماع الى ما قبل الطواف فتعين ان ينظر الى ان البدنة لا تجب الا اذا كملت الجناية وكمالها
بمصادفتها احراما كاملا فالجماع في المرة الثانية صادف احراما ناقصا فلم تجب البدنة وكذا الجماع بعد الحلق صادف
احراما ناقصا لخروجه عنه في حق غير النساء وهذا الباب اعني باب الجنايات على الاحرام ينظر فيه الى كمال الجناية
وقصورها فيجب الجزاء بقدره كما تقدم من تطييب العضو او ما دونه ومن لبس المخيط يوما او اقل الى غير ذلك لا الى التحريم

الفعل فقط فلا فساد إن ... شاهدة بأن الجناية إن كملت تغلظ الجزاء وإن نقصت خف الجزاء فلا وجه لما في النتف والله
ولم يذكر المصنف حكم القارن إذا جامع وحكمه أنه إن كان قبل الوقوف بعرفة وطواف العمرة فسد حجه وعمرته ولزمه دمان
وقضاؤهما وسقط عنه دم القران وإن كان بعد طواف العمرة أو أكثره قبل الوقوف فسد الحج فقط ولزمه دمان أيضا وقضاء
الحج فقط وسقط عنه دم القران وإن كان بعد الطواف والوقوف قبل طواف الزيارة لم يفسدا وعليه بدنة للحج وشاة للعمرة
إن كان قبل الحلق اتفاقا واختلفوا فيما إذا كان بعد الحلق في موضعين الأول في وجوب البدنة للحج أو الشاة وقد قدمنا
والثاني في وجوب شاة للعمرة فالذي اختاره صاحب المبسوط والبدائع والإسبيجابي أنه يجب شاة للعمرة والذي
اختاره الولوالجي أنه لا يجب شيء لأجل العمرة لأنه خرج من إحرامها بالحلق وبقي إحرام الحج في حق النساء واستشكله الشارح
بأنه إذا بقي محرما بالحج فكذا في العمرة ورده في فتح القدير بأن إحرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النساء
ويبقى في حقهن بل إذا حلق بعد أفعالها بالنسبة إلى كل ما حرم عليه وإنما عهد ذلك في إحرام الحج فإذا ضم إحرام
الحج إلى إحرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرع فينطوي بالحلق إحرام العمرة بالكلية والصواب ما في الولوالجي انتهى
أو في العمرة قبل أن يطوف الأكثر وتفسد ويمضي أي لو جامع في إحرام العمرة قبل أن يطوف أربعة أشواط لزمه
شاة وفسدت عمرته كما لو جامع في الحج قبل الوقوف بجامع حصوله قبل إدراك الركن فيهما ويمضي في فاسدها كما يمضي
في صحيحها ويلزمه قضاؤها أو بعد طواف الأكثر ولا فساد أي لو جامع بعدما طاف أربعة أشواط لزمه
شاة ولا تفسد عمرته لأنه أتى بالركن فصار كالجماع بعد الوقوف وإنما لم تجب بدنة كما في الحج إظهارا للتفاوت بين الفرض
والسنة كذا في الهداية وغيرها وقد يقال إنه يتم في حجة الإسلام أما في غيرها فلا فرق بين الحج والعمرة لأن كلا منهما
نفل قبل الشروع واجب بعده اللهم إلا أن يقال نفل الحج أقوى من نفل العمرة والفرق بينهما هو أن الجماع في الحج بعد
الوقوف يكون قبل أداء بقية أركان الحج لأنه بقي الطواف وهو ركن فتتغلظ الجناية فتغلظ الجزاء بخلافه بعد طواف
الأكثر في العمرة فإنه لم يبق عليه إلا الواجبات السعي لأنه ... فينتفي وجوب البدنة لو جامع قبل طواف الأكثر وكذلك
... قوله بعد طواف الأكثر ما إذا طاف الباقي وسعى بين الصفا والمروة إلا الحلق ... قبل الحلق وتركه
للعلم بأنه بالحلق يخرج عن إحرامها بالكلية بخلاف إحرام الحج ولما بين المصنف حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمرة علم منه
حكم القارن والمتمتع وجماع الناسي كالعامد يعني في جميع ما ذكرنا من أحكام الجنايات فيفسد حجه لو جامع
ناسيا قبل الوقوف وحاصل ما ذكره الأصوليون أن النسيان لا ينافي الوجوب لكمال العقل وليس عذرا في حقوق العباد
وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الإثم أما الحكم فإن كان مع مذكر ولا داعي إليه كأكل المصلي وجناية الإحرام لم يسقط
... القعدة وإن كان ليس معه مذكر مع داع إليه سقط كأكل الصائم وإن لم يكن معه داع فكذلك بالأولى كترك
الذابح التسمية انتهى وقد قدمنا أن الجاهل والعامد والمختار والمكره والنائم والمستيقظ سواء في الحصول ... الارتفاق
أو طاف للركن محدثا أي يلزمه شاة لترك الطهارة فإنه أدخل نقصا في الركن فصار كترك شوط منه وظاهر كلام
غاية البيان أن الدم واجب اتفاقا أما على القول بوجوبها وهو الأصح فظاهر وأما على القول بسنيتها فلأنه لا يمتنع أن يكون سنة
ويجب بتركها الكفارة ولهذا قال محمد فيمن أفاض من عرفة قبل الإمام يجب عليه دم لأنه ترك سنة الدفع انتهى وبهذا علم
أن الخلف لفظي لا ثمرة له وإنما كانت الطهارة واجبة لما ثبت في الصحيح عن عائشة أنها حاضت فقال لها عليه السلام
افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت رتب منع الطواف على انتفاء الطهارة وهذا حكم وسبب وظاهره أن الحكم
يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد وإنما لم يكن شرطا كما قال الشافعي لأنه يلزم تقييد
مطلق القطعي وهو وليطوفوا بخبر الواحد وهو نسخ عندنا فلا يجوز كما عرف في الأصول وأما قوله عليه السلام الطواف
بالبيت صلاة فالمراد به التشبيه في الثواب قيد بالحدث لأنه لو طاف وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم فإنه
لا يلزمه شيء لكنه يكره لإدخال النجاسة المسجد ولم يفصل في ظاهر الرواية الأصلي ثوب والتعليل يفيد عدم الفرق بين الثوب
والبدن وفي الظهيرية ... بنجاسة الثوب كله فيه الدم لأنه ... في الزرانية فلا يعول عليه وأشار إلى أنه لو طاف

منكشف

منكشف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه فإنه لا يلزمه دم لترك الواجب وهو ستر العورة كما صرح به في الظهيرية ودليل
الوجوب قوله عليه السلام ألا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان بناء على أن خبر الواحد يفيد الوجوب عندنا
وقيد بالركن وهو الأكثر لأنه لو طاف أقله محدثا ولم يعد وجب عليه لكل شوط نصف صاع من حنطة إلا إذا بلغت قيمته دما
فإنه ينقص منه ما شاء كذا في غاية البيان وبدنة لو جنبا ويعيد أي يجب بدنة لو طاف الركن جنبا لما روي عن ابن
عباس ولأن الجنابة أغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهارا للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة قيد بالركن وهو
الأكثر لأنه لو طاف الأقل جنبا ولم يعد وجبت عليه شاة فإن أعاده وجبت صدقة لتأخير الأقل من طواف الزيارة
لكل شوط نصف صاع قوله ويعيد راجع إلى الطواف محدثا أو جنبا ولم يذكر صفة الإعادة للاختلاف وصحح في الهداية
أنها واجبة في الطواف جنبا مستحبة في الطواف محدثا للفحش في الأول والقصور في الثاني فإن أعاده فلا دم عليه فيهما
مطلقا لجبر النقصان الحاصل بالإعادة إلا أنه إن أعاده وقد طاف جنبا بعد أيام النحر لزمه دم للتأخير عند أبي حنيفة وبهذا
علم أن الواو في قوله ويعيد بمعنى أو لأن الواجب أحد شيئين إما لزوم الشاة أو الإعادة والإعادة هي الأصل ما دام بمكة
ليكون الجابر من جنس المجبور فهي أفضل من الدم وأما إذا رجع إلى أهله ففي الحدث الأصغر اتفقوا أن بعث الشاة أفضل
من الرجوع واختلفوا في الحدث الأكبر فاختار في الهداية أن العود للإعادة أفضل لما ذكرنا واختار في المحيط أن بعث
الدم أفضل لأن الطواف الأول وقع معتدا به وفيه منفعة للفقراء وإذا عاد للإعادة يرجع بإحرام جديد بناء على أنه حل
في حق النساء بطواف الزيارة جنبا وهو آفاقي يريد مكة فلا بد له من إحرام بحج أو بعمرة فإذا أحرم بعمرة يبدأ بها فإذا فرغ منها
يطوف للزيارة ويلزمه دم لتأخير طواف الزيارة عن وقته وذهب الرازي إلى أن الطواف الثاني معتد به وأن الأول قد
انفسخ وذهب الكرخي إلى أن الأول معتبر في فصل الجنابة كما في فصل الحدث اتفاقا وصححه صاحب الإيضاح إذ لا شك
في وقوع الأول معتدا به حتى حل به النساء واستدل عليه بما في الأصل لو طاف لعمرته محدثا أو جنبا في رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا
إن أعاده في شوال أو لم يعده قوله في فتح القدير وإنما وجب الدم لترك الواجب لأن الواجب الإعادة في أيام النحر فإذا
فاتت ترك واجبا والظاهر أن الخلف لفظي لا ثمرة له لأن الدم واجب اتفاقا وإنما اختلف التخريج وصدقة لو محدثا
للقدوم أي يجب عليه صدقة لو طاف للقدوم محدثا لأنه دخله نقص بترك الطهارة فينجبر بالصدقة إظهارا لدنو رتبته عن
الواجب بإيجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة وأشار إلى أن كل طواف هو تطوع فهو كذلك قيد بالحدث لأنه لو طاف
للقدوم جنبا لزمه الإعادة ودم إن لم يعد لأن النقص فيه متغلظ فلزمه الإعادة احتياطا ... ليس عليه أن يعيد طواف
التحية لأنه ... وإن عاد فهو أفضل كذا في المحيط وبهذا ظهر بطلان ما في غاية البيان معزيا إلى الإسبيجابي من أنه لا شيء عليه لو
طاف محدثا أو جنبا لأنه يقتضي عدم وجوب الطهارة للطواف ولأن طواف التطوع إذا شرع فيه صار واجبا بالشروع
ثم يدخله النقص بترك الطهارة فيه ... وجوبه ليس بإيجابه تعالى ابتداء فأظهرنا التفاوت في الحط من الدم إلى
الصدقة فيما إذا طاف المتطوع جنبا وذكر في غاية البيان أنه إن طاف للقدوم محدثا وسعى ورمل عقيبه فهو جائز والأفضل
أن يعيد السعي عقيب طواف الزيارة ويرمل فيه والصدر بالجر عطفا على القدوم أي وصدقة لو طاف محدثا ودم لو جنبا
فقد سوى بين طواف القدوم وبين طواف الزيارة مع أن الأول سنة والثاني واجب وأجاب عنه في الهداية بأن طواف
القدوم يصير واجبا أيضا بالشروع وأقره الشارحون وقد يقال إن ما وجب بإيجابه تعالى ابتداء أقوى مما وجب بالشروع في
عدم المساواة وقيد بترك الطهارة للطواف لأن السعي محدثا أو جنبا لا يوجب شيئا لأن السعي عبادة ... لأنه عبادة
تؤدى لا في المسجد الحرام والأصل أن كل عبادة تؤدى لا في المسجد من أحكام المناسك فالطهارة ليست واجبة فيها كالسعي
والوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار بخلاف الطواف فإنه عبادة تؤدى في المسجد فكانت الطهارة واجبة فيه كذا في الفتاوى
الظهيرية أو ترك أقل طواف الركن ولو ترك أكثره بقي محرما أي يجب دم بترك شوط أو شوطين أو ثلاثة
من طواف الزيارة ولو ترك أربعة منه فإنه محرم في حق النساء بناء على أن الركن عندنا أكثر السبعة وهو أربعة أشواط على الصحيح
كما قدمناه وإنما اعتبر الأكثر مقام الكل لأن الشرع أقام الأكثر في الشرع مقام الكل في وقوع الأمن عن الفوات احتياطا من قوله

منه وقف بعرفة فقد تم حجه وقلنا جامع بعد الوقوف لا يفسد وبعد الرمي لا يفسد بالاجماع ولو حلق اكثر الرأس صار متحللا فلما كان الامر على هذا الوجه للتيسير جرينا على هذا الاصل فاقمنا الاكثر مقام الكل في باب التحلل وما يجري مجراه صيانة لهذه العبادة عن الفوات وتحقيقا للامر يعني ان الطواف احد سببي التحلل فلما اقيم الاكثر مقام الكل في احد السببين وهو الحلق بالاجماع اقيم في السبب الاخر وهو الطواف ايضا كذا في النهاية وتعقبه في فتح القدير بان اقامة الاكثر في تمام العبادة انما هو في حكم خاص وهو الامن من الفساد والفوات لتيقن غير الذي نحكم بان نترك ما بقي اعني الطواف يتم معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة الاكثر مقام تمام ذلك الجزء وترك باقيه كما لم يجز ذلك في نفس مورد النص اعني الحج فلا ينبغي التعويل على هذا الحكم والله اعلم بل الذي ندين به ان الحكم ان اقل من السبع والتجبر عنه بشيء غير انا نستمر معهم في التقرير على اصلهم انتهى وهذا من ابحاثه المخالفة لاهل المذهب قاطبة لكنه لم يجب عن تسويتهم بحلق اكثر الرأس بانه يفيد التحلل بالاجماع فاقامنا الاكثر في الطواف لاجل التحلل مستفاد من دلالة الاجماع المذكور وانما لزمه الدم بترك الاقل لانه ادخل نقصا في طوافه فصار كما لو طافه محدثا واشار بالترك الى ان الدم انما يجب اذا لم يأت بما تركه اما اذا اتم الباقي فليس عليه شيء ان كان الاتمام ايام النحر وما بعدها فيلزمه صدقة عند ابي حنيفة لكل شوط نصف صاع من بر حلالا فلهذا كان رجع الى اهله بعث شاة لما بقي من طواف الزيارة وشاة اخرى لترك طواف الصدر وهذا لان بعث الشاة لترك الاقل من طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف للصدر اذ لو طاف للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة ما يكمله ثم ينظر الى الباقي من طواف الصدر ان كان اقله لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر في اخر ايام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة كمل من الصدر ولزمه دمان في قول ابي حنيفة دم لتاخيره ذلك ودم اخر لترك اكثر الصدر وان ترك اقله لزمه للتاخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم بجملته كما ذكره الحاكم الشهيد في الكافي اي علية في ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفي تاخير الاقل صدقة وفي ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفي تركه اقله صدقة فتح القدير ومبنى هذا النقل ما تقدم من ان طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست شرطا لكل ركن الا ما يستقل عبادة بنفسه فتشترط له نية اصل الطواف دون التعيين فلو طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما نوى بالسجدة من الظهر النفل لغت وقد بحث عن الرمي ان التوالي الاشواط ليس بشرط الصحة الطواف كخروج من الطواف لتجديد وضوء ثم رجع بنى او ترك اكثر الصدر او طافه جنبا وصدقة بترك اقله اي يجب الدم ولما كان طواف الصدر واجبا وجب بتركه كله او اكثره دم وبترك اقله صدقة لكل شوط نصف صاع من بر عن تعلقه من الاكثر والاقل بخلاف الاقل من طواف الزيارة والعمرة حيث يجب دم بتركه لانه طواف ركن فكان اقوى من الواجب وقد قدمنا حكم ما اذا طاف للصدر جنبا لكن في عبارته قصور حيث لم يبين حكم طواف القدوم جنبا وعبارة المجمع اولى وهي وان طاف للقدوم او للصدر محدثا وجبت صدقة وجنبا دم فافاد انه لا فرق بينهما في الحدثين واشار بالترك الى انه لو اتى بما تركه فانه لا يلزمه شيء مطلقا الا انه ليس موقت الهداية ويؤمر بالاعادة ما دام بمكة اقامة للواجب في وقته او طاف للركن محدثا وللقدوم طاهرا في اخر ايام التشريق ودمان لو طاف للركن جنبا اي تجب شاة في الاولى وشاتان في الثانية اما في الاولى فلانه بسبب الحدث ولم ينقل طواف الصدر الى الزيارة لانه لا فائدة في النقل لانه لو نقل يجب عليه الدم لترك طواف الصدر اجماعا ان كان رجع الى اهله سواء طاف للصدر في ايام النحر او لا وقيد بقوله في اخر ايام التشريق لانه لو طاف للصدر في ايام النحر ولم يرجع الى اهله حتى لا ينقل عند ابي حنيفة لانه لا فائدة للنقل لوجوب دم بالتاخير على تقديره خلافا لهما واما في الثانية فلان في النقل فائدة وهو سقوط البدنة فيجب دم لتاخيره عن ايام النحر عنده ودم لترك طواف الصدر ان رجع الى اهله وان كان بمكة فانه يطوف للصدر ولا يلزمه الا دم واحد للتاخير فان كان طاف للصدر في ايام النحر فانه ينقل الى طواف الزيارة ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه اصلا فقد يكون الطواف الثاني للصدر الا لو اعاده بعد ايام النحر فان كان في الحدث الاصغر لا يلزمه شيء لان بعد الاعادة لا يبقى الا شبهة النقصان وفي الحدث الاكبر يلزمه دم عند ابي حنيفة للتاخير كذا في الهداية وتعقبه في غاية البيان بانه سهو لان الرواية مسطورة في شرح الطحاوي انه لا يلزمه الدم اذا اعاده بعد ايام النحر لكنا

سوا

سوا ان بسبب الحدث او الجنابة انتهى وهكذا في المحيط سوى بين الحدثين وهذا قصور نظر صاحب الغاية لان في المسألة ثلاث روايات ففي الهداية رواية عن ابي حنيفة وذكرها الامام الولوالجي ايضا ورواية ثالثة عن ابي حنيفة ان عليه الصدقة في الحدث الاصغر ووجهها بانه اخر الجبر عن وقت الطواف فيتمكن نوع نقص لكن نقصان التاخير دون نقصان ترك القضاء والواجب بترك القضاء هو الدم فكان الواجب بتاخير القضاء هو الصدقة انتهى او طاف لعمرته وسعى محدثا ولم يعد اي تجب شاة لتركه الواجب وهو الطهارة وقيد بقوله الواجب ولم يعد لانه لو اعاد الطواف طاهرا فانه لا يلزمه شيء لارتفاع النقصان بالاعادة ولا يؤمر بالعود اذا رجع الى اهله لوقوع التحلل باداء الركن مع الحلق والنقصان يسير وما دام بمكة يعيد الطواف لانه الاصل والافضل ان يعيد السعي لانه تبع للطواف وان لم يعده فلا شيء عليه وهو الصحيح لان الطهارة ليست بشرط في السعي وقد وقع عقيب طواف معتد به واعادته لجبر النقصان كوجوب الدم لا الفساد الاول وقيد بالمص محدثا احترازا عما لو طافها جنبا لكان اولى لانه لا فرق بين الحدثين في طواف العمرة كما في المحيط وغيره والقياس انه لا يكتفى بالشاة فيما اذا طاف لها جنبا لان حكم الجنابة اغلظ من الحدث كما في طواف الزيارة لكن اكتفوا بها استحسانا لان طواف الزيارة فوق طواف العمرة والايجاب اغلظ الدماء وهو البدنة في طواف الزيارة كان لمعنيين زيادة الطواف وغلظ امر الجنابة فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني تعذر ايجاب اغلظ الدماء فاقتصرنا على الشاة كذا في غاية البيان المحيط ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا اعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شيء عليه لانه جنسه في وقته فان لم يعده حتى طلع الفجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا وقد فات وقت القضاء ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا لانه يحصل الرمل والسعي عقيب طواف كامل وان لم يعد فلا شيء عليه لانه سعى عقيب طواف معتد به اذ الحدث الاصغر لا يمنع الاعتداد وفي الجنابة ان لم يعد فعليه دم للسعي كذا الحابس انتهى قال الحاكم انه تولهم ان المعتمر يعيد الطواف محله ما اذا لم يكن قارنا اما القارن اذا دخل يوم النحر فلا اعادة وعلله محمد بما نقله ابن بندار في شرح الجامع الصغير بانه لو اعاده لا تنقضت عمرته لانه يصير رافضا لها بالوقوف وقد علمت فلا يمكن استدراك النقص بجنسه فيتعين بالدم قال ابن سماعة قلت لمحمد انك قلت في الاصل ان القارن لو طاف لها اربعة اشواط وسعى ولم يطف لحجته حتى وقف انه يتم طواف العمرة يوم النحر ولا شيء عليه فقد اوجبت الاتمام وما اوجبت الدم قال محمد لان هناك قدم شيئا على شيء وهنا افساد وجعل جميع الطواف كان لم يكن وابطلنا طوافه لم تفسد عمرته بمنزلة من لم يطف انتهى فقد يكون طواف العمرة كله محدثا والاكثر كالكل لانه لو طاف اقله محدثا وجب عليه لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فينقص منه ما شاء ولو طاف اكثره جنبا وجب عليه دم ويجب الاعادة في الحائض كما في الظهيرية وينبغي ان يكون هذا على الضعيف اما على الصحيح من ان الاعادة فيما اذا طاف الركن محدثا انما هي مستحبة في طواف العمرة اولى ولم يذكر المصنف حكم ما اذا ترك الاقل من طواف العمرة وصرح في الظهيرية بلزوم الدم ولهذا لو طاف للعمرة في جوف الحجر ولم يعد حتى رجع الى اهله لزمه دم لانه ترك من الطواف ربعه لان الحجر ربع البيت واذا كان ذلك في طواف العمرة فقد طواف الفرض اولى واما في الطواف الواجب اذا دخل في جوف الحجر فانه ينبغي ان تجب الصدقة كذا ذكر الشارح والحق التعبير بينبغي لان المصنف في المختصر قد صرح بلزوم الصدقة بترك الاقل من طواف الصدر وينبغي ان الفرق بين الطواف الواجب والتطوع في لزوم الصدقة لما ان الطواف وراء الحطيم واجب في كل طواف او ترك السعي او افاض من عرفات قبل الامام او ترك الوقوف بالمزدلفة او رمي الجمار كلها او رمي يوم اي تجب شاة بترك واجب من واجبات الحج وقد ذكرنا عدتها في اول الكتاب اراد بالترك الترك لغير عذر اما اذا تركه واجبا لعذر فانه لا شيء عليه كما صرح به في البدائع في ترك السعي انه ان تركه لعذر فلا شيء عليه وان لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر حيث يسقط عن الحائض بالحدث وصرح في الهداية بانه في ترك الوقوف بمزدلفة بغير عذر دما لا لعذر وصرح الولوالجي في فتاواه بانه لو سعى راكبا بغير عذر لزمه دم ان لم يعده لان المشي واجب وبترك الواجب من غير عذر يوجب الدم ولو اعاده بعد ما حل وجامع لم يلزمه دم لان السعي غير موقت في نفسه انما الشرط ان ياتي به بعد

الطواف وقد وجد انتهى وكذلك لو اتى به بعد ما رجع الى اهله وعاد الى مكة لكنه يعود باحرام جديد ذكره الاسبيجابي
وقيد بترك كله لانه لو ترك ثلثة اشواط اطعم لكل شوط نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص منه ما شاء وترك اكثره كترك كله
وقد قدمنا ان من الواجبات في السعي الابتداء بالصفا فلو بدأ بالمروة لا يلزمه دم والمراد بالافاضة قبل الامام الدفع من عرفات
قبل غروب الشمس سواء كان مع الامام او وحده وسواء كان الامام او غيره لما ان امتداد الوقوف الى غروب الشمس
واجب حتى لو ابطأ الامام بالدفع يجوز للناس الدفع قبله وهذا الواجب انما هو في حق من وقف نهارا اما ان وقف
ليلا فلا شيء عليه اتفاقا فان الجزء الاول من وقوفه اعتبر ركنا والجزء الثاني اعتبر واجبا كذا في غاية البيان فان دفع قبل
الغروب ثم عاد ان عاد بعد الغروب ففيه روايتان ظاهر الرواية عدم السقوط والصحيح السقوط لانه استدرك المتروك
كذا في غاية البيان وان عاد قبل الغروب ففيه اختلاف والقول بالسقوط اظهر فهو مخالف للتصحيح السابق بل اولى وقد
قدمنا ان وقت الوقوف بمزدلفة من طلوع الفجر واخره طلوع الشمس فالوقوف في غير وقته متروك وانما وجب دم واحد
بترك الجمار في الايام كلها لان الجنس متحد كما في الحلق والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وهو الرابع
لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابي
حنيفة خلافا لهما وان ترك رمي يوم فعليه دم ولو يوم النحر لانه نسك تام فقيد برمي يوم لانه لو ترك احدى الجمار الثلث
فعليه صدقة لان الكل نسك واحد في يوم فكان المتروك اقل فيلزمه لكل حصاة نصف صاع من بر او صاع من تمر او صاع من
شعير الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان ترك احد عشر من احد وعشرين فحينئذ
يلزمه الدم لان للاكثر حكم الكل وذكر الاسبيجابي انه ان اخر رمي جمرة العقبة الى اليوم الثاني لزمه دم وان اخر رمي
في اليوم الثاني الى الثالث او في اليوم الثالث الى الرابع ورمى الجمرتين لزمه صدقة لانها في اليوم الاول كل الرمي وفي
غيره ثلث الرمي فيكون من غير الاكثر ولو اخر رمي الجمرتين لزمه دم لتاخير الاكثر وعندهما لا شيء عليه للتاخير اصلا
او اخر الحلق او طواف الركن اي يجب شاة بتاخير النسك عن زمانه فان الحلق وطواف الزيارة موقتان
بايام النحر فاذا اخرهما عن ايام النحر ترك واجبا فلزمه دم وكذا اذا اخر الرمي عن وقته كما قدمناه وهذا عند ابي حنيفة
وعندهما لا شيء عليه لحديث الصحيحين لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال افعل ولا حرج وقال اخر نحرت قبل ان ارمي قال افعل
ولا حرج فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج وله ان التاخير عن المكان
يوجب الدم فيما اذا جاوز الميقات غير محرم فكذا التاخير عن الزمان قياسا والجامع كون التاخير نقصانا والمراد
بالحرج المنفي الاثم بدليل انه قال لم اشعر فعذره لعدم العلم بالمناسك قبل ذلك وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
يفيد الوجوب وعلى هذا الاختلاف اذا قدم نسكا على نسك قال في معراج الدراية اعلم ان ما يفعل في يوم النحر اربعة اشياء
الرمي والنحر والحلق والطواف وهذا الترتيب واجب عند ابي حنيفة ومالك واحمد انتهى للاثر عن ابن مسعود او ابن عباس من قدم
نسكا على نسك لزمه دم وظاهره انه اذا قدم الطواف على الحلق يلزمه دم عنده وقد نص في المعراج في مسئلة حلق القارن
قبل الذبح انه اذا قدم الطواف على الحلق لا يلزمه شيء فالحاصل انه ان حلق قبل الرمي لزمه دم مطلقا وان ذبح قبل الرمي لزمه
دم ان كان قارنا او متمتعا لا ان كان مفردا لان افعاله ثلثة الرمي والحلق والطواف واما ذبحه فليس بواجب فلا يعتبر
تقديمه وتاخيره وعندهما لا يلزمه شيء بتقديم نسك على نسك للحديث السابق الا انه مسيء ونص عليه في المبسوط وقيد بحلق الحج
وطوافه لان حلق العمرة وطوافها ليسا موقتين بالزمان فلا يلزمه بتاخيرهما شيء وكذا طواف الصدر وقيد بالطواف لانه لا يلزمه
بتاخير السعي شيء لعدم توقيته بزمان او حلق في الحل اي تجب شاة بتاخير النسك عن مكانه كما اذا خرج من الحرم
وحلق راسه سواء كان الحلق للحج او العمرة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا شيء عليه لان النبي عليه السلام واصحابه احصروا
بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ورجح القياس على الذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه مع ان المحصر لا حلق عليه وان فعل
فحسن كما في المحيط وغيره وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فالحاصل ان الحلق يتوقت بالمكان والزمان عند ابي حنيفة وعند
ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر على عكسه وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين

بالدم

بالدم اما انه لا يتوقت في حق التحلل فبالاتفاق ودمان لو حلق القارن قبل الذبح اي يجب دمان عند ابي حنيفة بتقديم القارن
والمتمتع الحلق على الذبح وعندهما يلزمه دم واحد وقد نص في ضابط المذهب محمد بن الحسن في الجامع الصغير على ان احد الدمين
دم القران والاخر لتاخير النسك عن وقته وان عندهما يلزمه دم القران فقط لكن وقع لكثير من المشايخ اشتباه بسبب
ذكر الدمين في باب الجنايات فان ظاهر العبارة ان الدمين لاجل الجناية وان كان ذكر الدم الواحد لا ينافي دم القران
من بابه ومنهم صاحب الهداية فانه قال وعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه بعد الذبح ودم لتاخير الذبح عن الحلق
وعندهما يجب دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء انتهى فجعل الدمين للجنايات فنسبه في غاية البيان الى التخبيط
والى التناقض فانه جعل في باب القران احدهما للشكر والاخر للجناية ونسبه في فتح القدير الى انه سهو من القلم لانه لو وجب
ذلك لزم في المتمتع تقديم نسك على نسك وهو دمان لانه لا ينفك عن الامرين ولا قائل به ولو وجب في حلق القارن قبل الذبح ثلاثة
دماء تفريع من قولهم ان احرام عمرته انتهى بالوقوف وفي تفريع من الحرام كما قدمناه خمسة دماء لجنايته على احرامين
والتقديم والتاخير جنايتان فتعدد اربعة دماء ودم القران انتهى وهكذا في النهاية والعناية ولم ارجوابا عنه وظهر لي
انه لا تخبيط ولا سهو من صاحب الهداية لما ان في المسئلة اختلافا فما في الهداية مبني على قول بعضهم انه يلزمه دم
بالحلق في غير اوانه اجماعا كما صرح به في معراج الدراية وغيرها ويجب دم القران اجماعا ووقع الاختلاف بينهم في الدم
الثالث فهو مبني على هذا القول واما قوله قريبا وقال لا شيء عليه في الوجهين وذكر منه ما اذا حلق قبل الذبح فهو
بناء على اصل الرواية المنقولة في الجامع عنهما ومعناه لا شيء عليه عندهما بسبب التاخير واما بسبب الجناية فيقولان
بوجوب الدم وبهذا اندفع ما في العناية واما التناقض الذي ذكره صاحب الغاية فممنوع لان ما ذكره في باب القران من
لزوم دم واحد لو حلق قبل الذبح فانما هو على غير الهداية كما هو صورة المسئلة فلم يكن جانيا بالحلق في غير اوانه لان الشارع
اباح له التحلل بالحلق وانما قدم نسكا على نسك فقط فلزمه دم واما ما ذكره هنا من لزوم دمين لو ذبح قبل الحلق فانما هو
لكونه جناية لان الحلق للتحلل قبل الذبح لقدرته عليه فكان جانيا مؤخرا فلزمه دمان واما الزام ذلك ان يجب دمين فيما
اذا قدم نسكا على نسك لانه لا ينفك عن الامرين ولم يقل به ابو حنيفة فممنوع ايضا لان الحلق قبل الذبح لما كان جناية
على الاحرام بخلاف الذبح قبل الرمي فانه ليس بجناية لانه مباح مشروع في نفسه وانه لم يكن نسكا في اذا قدمه فكيف
يوجب دما وليس بجناية وانما يجب دم واحد باعتبار التقديم وبهذا يعلم انه لو حلق قبل الرمي فهو جان لو حلق قبل الذبح بالاولى
واما قوله لوجب ثلاثة دماء فنلتزمه لانه على هذا القول يلزمه ثلاثة دماء دمان للجناية ودم القران واما لزوم خمسة دماء
فممنوع على كل قول لان جناية القارن انما تكون مضمونة بدمين فيما على المفرد فيه دم والمفرد لو حلق قبل الذبح لا يلزمه
شيء فلا شيء على القارن بهذا الجناب في العناية والجواب في غاية البيان بان التفصيل على القارن انما يكون فيما اذا
دخل نقصا في احرام عمرته اما فيما لا يوجب نقصا فيه فلا يجب الا دم واحد كما قدمناه فانه قد اتى بركنها وواجبها ولهذا
اذا افاض القارن قبل الامام او طاف للزيارة جنبا او محدثا لا يلزمه الا دم واحد لانه لا تعلق للعمرة بالوقوف وطواف الزيارة
وعلى تقدير ان تكون جناية القارن مضمونة بدمين مطلقا فانما يلزم اربعة دماء لا خمسة لان حلقه قبل اوانه جناية
توجب دمين وتقديم النسك على النسك يوجب دما واحدا ودم القران ولا يمكن ان يتعدد دم التقديم باعتبار انه
جناية لان الجناية على الحلق قبل اوانه قد وجب فيه دمان فلا يجب شيء اخر هذا ما ظهر لي في توجيه كلام الهداية لكن

فصل ان قتل محرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد

الاية ولحديث ابي قتادة السابق الدال على تحريم الاشارة والامر فالحقت بالقتل اشتهيتا باعتبار تفويت الامن وانها
محظور احرامه وليس زيادة على الكتاب بخبر الواحد لان الكتاب انما نص على القتل وتخصيص الشيء بالذكر لا ينفي الحكم
عن ما عداه وحقيقة الصيد حيوان ممتنع متوحش باصل الخلقة سواء كان بقوائمه او بجناحه فدخل الظبي المستأنس
وان كانت ذكاته بالذبح وخرج البعير والشاة اذا استوحشا وان كانت ذكاتهما بالعقر لان المنظور اليه في الصيدية
اصل الخلقة وفي الذكاة الامكان وعدمه وخرج الكلب والسنور مطلقا اهليا كان او وحشيا وعلى ما لم يذكر المصنف

لانه علم من ايجابه بعد ذلك الشاة والبقرة وما عطف عليه ان ذلك الصيد عوما ذكر ثم هو على نوعين بري وبحري فالبري
ما يكون توالده في البر والعبرة بالمثوى اي المكان والمائي ما يكون توالده في الما ولو كان مثواه في البر لان التوالد اصل
والكينونة بعده عارض ككلب الما والضفدع مائي واطلق قاضي خان في الضفدع وقيده في فتح القدير بالمائي لاخراج
الضفدع البري قال ومثله السرطان والتمساح والسلحفاة والمائي حلال للمحرم والبري حرام عليه لاية احل لكم صيد
البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهو بعمومه يتناول ما يوكل منه وما لا يوكل
فيحل للمحرم اصطياد الكل ويقع النعم كما في المحيط والبدائع وغيرهما وبه يظهر ضعف ما في مناسك الكرماني من انه
لا يحل له الا ما يوكل وهو السمك خاصة فالمراد بالصيد في المختصر صيد البر الا ما يستثنيه بعد ذلك من الذئب والغراب
والحداة وبقية السباع اما الذئب والغراب والحداة فلا شي في قتلها اصلا واما بقية السباع ففيها تفصيل نذكره وليس
هذا الحكم المذكور هنا يشملها واما بقية الفواسق فليست بصيود فلا حاجة الى استثنائها واطلق في الصيد فشمل
ما يوكل وما لا يوكل حتى الخنزير كما في المحيط وفيه صيد طير البحر لا يحل قتله لان مبيضه ومفرخه في الما ويعيش في البر
والبحر فكان صيد البر من وجه فلا يحل للمحرم وشمل الصيد المملوك وغيره فاذا قتل المحرم صيدا مملوكا لزمه قيمتان
قيمة لمالكه وجزاؤه حقا لله تعالى كذا ذكره واطلق فشمل ما اذا كان عن اضطرار او اختيار كما سياتي وشمل ما اذا
كان مباشرة او تسببا لكن في المباشرة لا يشترط التعدي فلو انقلب نائم على صيد فقتله يجب عليه الجزاء كما في المحيط
وغيره واما في التسبب فلا بد من التعدي فلو نصب شبكة للصيد او حفر بيرا للصيد فعطب ضمن لانه متعد ولو نصب
فسطاطا لنفسه فتعلق به فمات او حفر حفيرة للما او للحيوان مباح فعطب فيها لا شي عليه وكذا لو ارسل كلبه
الى حيوان فاخذ ما يحرم او ارسل الى صيد في الحل وهو حلال فتجاوز الى الحرم فقتل صيدا لا شي عليه لانه غير متعد
بالتسبب بخلاف ما لو رمى الى صيد في الحل فاصابه في الحرم عليه الجزاء لانه مباشرة ولا يشترط فيها التعدي يعني لو رمى الى
صيد فتعدى الى اخر فقتلهما ضمن قيمتهما وكذا لو ضرب بالسهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفهما ضمنهما وعلى هذا ما في المحيط
من ان اربعة نزلوا بيتا بمكة ثم خرجوا الى منى فامروا احدهم ان يغلق الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها
ماتت عطشا فعلى كل واحد منهم جزاء لان الامرين تسببوا بالامر والمغلق بالاغلاق محمول على ما اذا علموا بالطيور
في البيت لانه لا يكون تعديا الا به والا فلا شي عليهم لفقد شرط التسبب واراد بالدلالة الاعانة على قتله سواء كانت دلالة
حقيقية بالاعلام بمكانه وهو غائب وان كان اشار مطلقا وشرطوا في وجوب الجزاء على الدال المحرم خمسة شروط ان يتصل
القتل بالدلالة فلا شي على الدال لو لم يقتل المدلول وان لا ينفلت الصيد فانه اذا انفلت صار كانه جرحه ثم اخذه ... على الشرط الثالث
ما في المحيط لو اخبر محرم بصيد فلم يره حتى اخبره محرم اخر فانه ان كذب الاول لم يكن عليه جزاء وان لم يكذبه ولم يصدقه فعلى
كل واحد منهما جزاء لانه لا شك ان بخبر الاول وقع العلم بمكان الصيد غالبا وبالثاني استفاد علم اليقين فكان كل واحد
منهما دالا على الصيد وان ارسل محرم الى محرم فقال ان فلانا يقول لك ان في هذا الموضع صيدا فذهب فقتله فعلى
الرسول والمرسل والقاتل الجزاء لان الدلالة وجدت منهما وظهر بالشرط الثاني ضعف ما في المحيط معزيا الى المنتقى من
انه لو قال خذ احد هذين وهو يراهما فقتلهما كان على الدال جزاء واحد وان كان لا يراهما فعليه جزاءان انتهى لانه اذا
كان يراهما كان عالما بمكانهما وقد شرطوا عدم العلم بمكانه ولهذا لم يذكروا هنا الاشارة كما ذكروها في باب الحرام
لانها خاصة بالحاضر وشرط وجوب الجزاء عدم العلم بالمكان فالحاصل ان الاشارة والدلالة سواء في منع المحرم منهما
لكن الدلالة توجب الجزاء بشروطها والاشارة لا توجب الجزاء اللهم الا ان يقال ان الامر بالاخذ ليس من قبيل الدلالة فيوجب
الجزاء مطلقا ويدل عليه ما في فتح القدير وغيره لو امر المحرم غيره باخذ صيد فامر المامور اخر فالجزاء على الامر الثاني لانه
لم يمتثل امر الاول لانه لم ياتمر بالامر بخلاف ما لو دل الاول على الصيد وامره فامر الثاني فالثالث بالقتل حيث
يجب الجزاء على الثلاثة وكذا الارسال كما ذكرناه انما تقدير بين الامر المجرد والامر مع الدلالة ودخل تحت الاشارة
ما ذكره في المحيط محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه فدله محرم اخر على الطريق اليه او راى صيدا دخل غارا فلم يعرف

باب الغار

باب الغار فدله محرم اخر على بابه فذهب اليه فقتله فعلى الدال الجزاء ايضا لانه حين دله على الطريق والباب كانه دله على
الصيد وكذلك محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه الا ان يرميه بشي فدله محرم على قوس ونشاب او دفع ذلك اليه
فرماه فقتله فعلى كل واحد جزاء انتهى مع ان في هذه المسائل مشاهدا للصيد فعلم ان الدلالة اذا فقد شرط منها
لا يمنع وجوب الجزاء بسبب الاعانة واختلفوا في اعارة السكين والقوس والنشاب هل هي اعانة موجبة للجزاء على المعير
فصريح عبارة الاصل انه لا جزاء على صاحب السكين وان كان مكروها وحمله اكثر المشايخ على ما اذا كان مع القاتل
سلاح اما اذا لم يكن معه ما يقتل به فالجزاء واجب لانه التمكن باعارته وجزم به في المحيط واليه اشار في السير الكبير وصحح السرخسي
في مبسوطه انه لا جزاء على المعير على كل حال لان الاعارة ليست الا تسببا حقيقة والحكي بخلاف الدلالة فانها اتلاف معنى
والظاهر ما عليه الاكثر من التفصيل لما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابي قتادة هل اعنتم او اشرتم ان اعارة السكين اعانة
عليه ثم اعلم ان هذا الجزاء كفارة وبدل عندنا اما كونه كفارة فلوجود سببها وهو الجناية على الاحرام بارتكاب محظور
احرامه ولهذا قال او كفارة طعام مساكين واما كونه بدلا فلوجود سببه وهو اتلاف صيد متقوم ولهذا اعتبرت
المماثلة بين المقتول والجزاء ولهذا ذكر المصنف اخر الباب انه لو اجتمع محرمان في قتل صيد تعدد الجزاء لانه الواجب كفارة
في حق الجاني وجبت جزاء على فعله وفعل الاخر وتعدد جناياته على حدة بخلاف الحلالين كما سياتي ثم اعلم ايضا ان الجزاء يتعدد
بتعدد المقتول اما اذا قصد به التحلل ورفض احرامه كما صرح به في الاصل فقال اذا اصاد المحرم صيدا كثيرا على قصد
الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله دم لانه قصد الى تعجيل الاحلال لا الى الجناية على الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب
دما واحدا كما في المبسوط وقد يقال لا يصح القياس لان تعجيل الاحلال في المحصر مشروع بخلافه هنا ولهذا لان قيده باطلا
لا يرتفع به الاحرام بوجوده وعدمه سوا وهو قيمة الصيد بتقويم عدلين في مقتله او اقرب موضع منه فيشتري
بها هديا وذبحه ان بلغت هديا او طعاما وتصدق به كالفطرة او صام عن طعام كل مسكين يوما اي الجزاء ما ذكر لقوله
تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين
او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره اطلق المصنف ولم يقيد بالعمد كما في الاية لانه لا فرق بين الناسي والعامد لانه اتلاف
الاموال لان هذا الجزاء ليس كفارة محضة حتى يقيد بها والتقييد به في الاية لاجل الوعيد المذكور في اخرها لا لوجوب
الجزاء او لان الاية نزلت في حق من تعدى كما ذكره القاضي البيضاوي واشار بذكر القيمة فقط الى ان المراد بالمثل في الاية
وهو المثل معنى وانما لم يعمل بالكامل كما قال محمد والشافعي فانه اوجب النظير فيما له نظير لان المعهود في الشرع في الجنايات
المثل معنى مراد بالاجماع فيما لا نظير له وهو مجاز فلا يراد المعنى الحقيقي وهو المثل صورة ومعنى لعدم جواز الجمع بين
الحقيقة والمجاز وكذلك في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اريد المثل معنى وهو قيمته واما ارادة العين
فثابتة بالسنة او لانا حملناه على المثل معنى على التعميم شمولا لما له نظير وما لا نظير له واذا حمل على المثل الكامل كانت
الاية قاصرة على ما له نظير وعلى هذا فكلمة من النعم بيان لما وهو المقتول لا المثل والنعم كما يطلق على الاهلي يطلق على
الوحشي كما قاله ابو عبيدة والاصمعي والاوجه قيمة الصيد ... قال الكرماني في مناسكه يوم الصيد كما عندنا وقال
زفر تجب قيمته بالغة ما بلغت وفائدة الخلاف لو قتل بازيا معلما فعندنا تجب قيمته لحما وعنده تجب قيمته معلما الا
واذا كان المراد من الجزاء القيمة بتقويم العدلين الا ان المحرم الحيوان والمراد انه يقوم من حيث الذات لا من حيث الصنعة لانها
امر عارض ولو كانت الصنعة بامر خلقي كما اذا كان طيرا يصوت فازدادت قيمته لذلك ففي اعتباره في الجزاء روايتان
ورجح في البدائع اعتبارها بخلاف ما اذا اتلف شيا مملوكا فان القيمة تعتبر من حيث الذات والصفات الا اذا كان الوصف
محرما من اللهو كقيمة الديك لنقاره والكبش لنطاحه فانها لا تعتبر كالجارية المغنية وليس مرادهم ان يقوم بعد قتله
وانما يقوم باعتبار جلده وكونه صيدا حيا ينتفع به وليس مرادهم بهذا الصنعة الصيد الكلبية لانهم اتفقوا على انه
لو قتل صيدا حسنا مليحا له زيادة قيمة تجب قيمته على تلك الصفة كما لو قتل حمامة مطوقة او فاختة مطوقة كما
صرح به في البدائع وانما المراد بهذا ما كان بصنع العباد واراد بالعدلين من له معرفة وبصارة بقيمة الصيد لا العدل

ت

اختيار

في باب الشهادة وقيد بالعدلين لان العدل الواحد لا يكفي لظاهر النص وصححه في شرح الدرر الهداية قالوا والواحد يكفي
والمثنى اولى لانه احوط وابعد من الغلط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص انتهى فتح القدير والذي
لم يوجبه حملوا العدل في الاية على الاولوية لان المقصود زيادة الاحكام والاتقان والظاهر الوجوب وتقيد الاحكام
والاتقان لا ينافيه اذ قد تكون داعية انتهى وينبغي ان يكتفي بالقاتل اذا كان له معرفة بالقيمة وان حمل ذكر الحكمين على
الاولوية على قول من يكتفي بالواحد لكنه يتوقف على نقل ولم اره وكلمة او في قوله او الى الموضع للتوزيع لا للتخيير يعني
ان الحكمين يقومانه في مكان قتله كالبرية والابد مع اعتبار المكان من اعتبار زمان قتله لاختلاف الامكنة والازمنة
والضمير في قوله يشتري راجع الى القاتل فافاد انه بعد تقويم الحكمين الخيار للقاتل بين الاشياء الثلاثة والخلاف
للحكمين لان التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة اليمين وليس في الاية دلالة على اختيارهما
لان قوله او كفارة وعدل بالرفع عطف على جزاء وليس منصوبا عطفا على هديا فانتفى ان الاختيار لهما في الاطعام
والصيام فلزم ان الاختيار لهما في الهدي لعدم القائل بالفصل كما في العناية ولان هديا حال من ضمير به وهي حال مقدرة
اي صائرا هديا به وذلك في نفس الامر بواسطة اختيارها وبغير ذلك ويكون مقدرة غير وهو ان لم يلزم على تقدير
المخالف فيما يلزم على تقديره في وسعها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمهما بالهدي موصوفا ببلوغه اي الكعبة حال حكمهما
به على التحقيق بل المراد محكوما به مقدرا بلوغه فلزم المقدرة ثابت غير انه تختلف محله على الوجهين ثم على كل
تقدير الاية لا دلالة على ان الاختيار للحكمين بل الظاهر منها انه اي من عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر او
متعلق المبتدا اليه اعني ما قررناه من قولنا فالواجب عليه وتمامه كذا في فتح القدير واشار بقوله هديا الى انه اذا
اختار الهدي لا يذبحه الا بالحرم لتصريح قوله بالغ الكعبة مع ان الهدي ما يهدى من النعم الى الحرم وفرع لطفا لو قال
ان فعلت كذا فثوبي هذا هدي وان ثبت من غزلك فهو هدي يجازى عن الصدقة بقرينة التقييد بالثوب والغزل
والكلام في مطلق الهدي فلو ذبحه في الحل لا تجزيه عن الهدي بل عن الاطعام فيشترط لكل فقير قدر قيمة نصف صاع
حنطة او صاع من غيرها فان كانت قيمة اللحم مثل قيمة المقتول والعجيل واشار بقوله ان بلغت هديا الى انه اذا وقع
الاختيار على الهدي يهدي ما يجزي في الضحية حتى لو لم تبلغ قيمة المقتول الا عناقا او حملا تقوم بالاطعام او الصوم
لا بالهدي ولا يتصور التكفير بالهدي الا ان تبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره لان مطلق الهدي في الشرع
ينصرف الى ما يبلغ ذلك السن لان المعهود في اطلاق هديا المتعة والقران والاضحية وانما يراد به غير ما ذكرنا بمجاز لا بغير
التقييد كما قدمناه واشار بقوله ذبحه ان المراد التقرب الى الله تعالى بالاراقة فلهذا لو سرق بعد الذبح اجزأه ولو
تصدق بالهدي حيا لا يجزيه واما التصدق باللحم فانه بعد الامكان فلو اتلفه بعد الذبح ضمنه فيتصدق بقيمته ولا يتعدم
الاجزاء وكذا لو اكل بعضه فانه يغرم قيمة ما اكل ويجوز ان يتصدق بجميع اللحم على مسكين واحد متفرقا ومتتابعا واطلق
في الطعام والصوم فدل انهما يجوزان في الحل والحرم لاطلاق النص فيهما واشار بقوله كالفطرة الى انه يطعم كل مسكين
نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وليس له ان يطعم واحدا اقل منه وله ان يطعم الكثير على الحسب الزيادة
من القيمة فلا تنتقص عدد المساكين هكذا ذكروه هنا وقد حققناه في باب صدقة الفطر انه يجوز ان تفرق نصف الصاع
على مساكين على المذهب وان القائل بالمنع الكرخي فينبغي ان يكون كذلك هنا خصوصا والنص هنا مطلق فيجري على اطلاقه
لكن الجواز ان يعطي لمسكين واحد كالفطرة لان العدد منصوص عليه والى انه يجوز التصدق على الذمي كالمسلم كما هو
الحكم في المشبه به والمسلم احب والى انه لا يجوز له ان يتصدق بجزاء الصيد على اصله وان علا وفرعه وان سفل وزوجته
وزوجها كما هو الحكم في الصدقة الواجبة كما استثناه في باب المصرف وصرحوا هنا بانه لا يجوز التصدق بشيء من جزاء
الصيد على من لا تقبل شهادته له وما ذكرناه اولى لكن يرد على المصنف ان الاباحة تكفي في جزاء الصيد في الاطعام لا التمليك
كما صرح به الامام الاسبيجابي ولا يكفي في الفطرة واشار ايضا بقوله كالفطرة الى ان دفع القيمة جائز فلو دفع لكل مسكين
قيمة نصف صاع من بر ولا يجوز النقص عنها كما في العين كما صرحوا به في مسيلة ذبح الهدي في الحل فانه يجزيه باعتبار القيمة

كما قدمناه

كما قدمناه ولو فضل اقل من نصف صاع تصدق به او صام يوما لان الواجب عليه مراعاة المقدار وعدد
المساكين وقد عجز عن مراعاة المقدار فيسقط وقدر على مراعاة العدد فلزمه ما قدر عليه بخلاف كفارة اليمين لانها
مقدرة باطعام عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع لا يزيد ولا ينقص اما القيمة هنا تزيد وتنقص فيخير ان شاء تصدق
به على مسكين وان شاء صام يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير مشروع اشار الى ان الواجب لو كان دون
طعام مسكين بان قتل يربوعا او عصفورا فهو مخير ايضا والى انه يجوز ان يجمع بين الصوم والاطعام بخلاف كفارة اليمين
والفرق ان في كتاب الصيد الصوم اصل كالاطعام حتى يجوز الصوم مع القدرة على الاطعام فجاز الجمع بينهما واكمال
احدهما بالآخر واما في كفارة اليمين فالصوم بدل عن التكفير بالمال حتى لا يجوز المصير اليه مع القدرة على المال فلا
يجوز الجمع بين الاصل والبدل للتنافي وشمل كلامه ما اذا كان الفاضل من جنس ما فعله او لا حتى لو اختار الهدي وفضل
من القيمة ما لا يبلغ هديا فهو مخير في الفضل ايضا وعلى هذا لو بلغت قيمته هديين ان شاء ذبحهما وان شاء تصدق
بالطعام وان شاء صام عن كل نصف صاع يوما وان شاء ذبح احدهما واطعم وصام عما بقي فيجمع بين الانواع الثلاثة او يتصدق
بالقيمة من الدراهم او الدنانير وذكر الولوالجي في فتاواه انه تعتبر في الطعام قيمة الصيد وفي الصوم قيمة الطعام وهكذا
في البدائع وان جرحه او قطع عضوه او نتف شعره ضمن ما نقص اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد وافاد
بمقابلة الجرح بالقتل المتقدم انه لم يمت من هذا الجرح لانه لو مات منه وجب كمال القيمة وان غاب ولم يعلم موته
ولا حياته فالقياس ان يضمن النقصان المتيقن في سبب الكمال كالعبد المملوك اذا جرحه وغاب والاستحسان انه يلزمه
جميع القيمة احتياطا كمن اخذ صيدا من الحرم ثم ارسله ولا يدري ادخل الحرم ام لا فانه يجب قيمته كذا في المحيط واطلق
في ضمان النقصان بسبب الجرح فشمل ما اذا برأ منه فانه لا يسقط الجزاء ببرئه لان الجزاء يجب بالاتلاف حقيقة من الصيد
وبالاندمال يتبين ان الاتلاف لم يوجد بخلاف ما اذا جرح ادميا فانه ملتئم جراحته ولم يبق لها اثر انه لا ضمان عليه لان
الضمان هناك انما يجب لاجل الشين وقد ارتفع كذا في البدائع المحيط بخلاف ما اذا فاته وان برئ منه ولم يبق له اثر لا يضمن
لان سبب الضمان قد ارتفع والضمان كما في العبد المملوك انتهى والظاهر الاول لما تقدم من الفرق بين جزاء الصيد والعبد
المملوك في مسيلة ما اذا انكسر بعد الجرح وعلى هذا لو قلع سن ظبي او نتف ريش صيد فنبت او ضرب عين صيد فابيضت
ثم ذهب البياض لا شيء عليه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف عليه صدقة الالم واشار بكون الجراحة جناية مستقلة الى
انه لو جرح صيدا فكفر ثم قتله كفر اخرى لانهما جنايتان والى انه لو لم يكفر حتى قتله لزمه كفارة القتل ونقصان
الجراحة كما في المحيط الولوالجية لو جرح صيدا فكفر عنه ثم مات اجزاته الكفارة التي اداها لانه ادى
بعد وجود سبب الوجوب المحيط معزيا الى الجامع محرم بعمرة جرح صيدا جرحا لا يستهلكه ثم اضاف
الحجة ثم جرحه ايضا فمات من الكل فعليه للعمرة قيمته صحيحا وقيمته ناقصا به الجرح الاول ولو حل من العمرة
ثم احرم بالحجة ثم جرحه الثانية فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان حين
احل من العمرة قرن بحجة وعمرة ثم جرح الصيد فمات فعن العمرة القيمة وبه الجرح الثاني وللقران قيمتين وبه
الجرح الاول انتهى مناسك الكرماني ولو ضرب صيدا فمرض فانتقصت قيمته او ازدادت ثم مات
كان عليه اكثر القيمتين من قيمته وقت الجرح او وقت الموت وتجب القيمة بنتف ريشه وقطع قوائمه
وحلبه وكسر بيضه وخروج فرخ ميت به اما نتف ريشه وقطع قوائمه فلانه فوت عليه الامن بتفويت آلة
الامتناع فصار كانه قتله فلزمه قيمته كاملة واما حلبه فلان اللبن من اجزائه فيكون معتبرا بكله فيجب
عليه ضمان ما اتلفه وهو قيمة اللبن واما كسر بيضه فلانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد
احتياطا وهو مروي عن علي وابن عباس رضي الله عنهما فوجب عليه قيمة البيض واما اذا خرج فرخ ميت بسبب
الكسر فالقياس ان لا يغرم سوى قيمة البيضة لان حياة الفرخ غير معلوم ووجه الاستحسان ان البيض معد ليخرج منه
الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا فتجب قيمته حيا كما صرح به والريش جمع ريشة ويجمع

الجناح والقوائم الارجل واطلق في كسر بيضه وقيده في الهداية بان لا يكون فاسدا لانه لو كسر بيضة مذرة لا شي عليه
لان ضمانها ليس لذاتها بل لعرضية الصيد وهو مفقود في الفاسدة ويفاد انتهى قول الكرماني اذا كسر بيضة
نعامة مذرة وجب الجزاء لان لقشرها قيمة وان كانت غير نعامة لا يجب شي وذلك لان المحرم بالاحرام ليس منهيا
عن التعرض للقشر بل للصيد فقط وليس للمذرة عرضية الصيدية كذا في فتح القدير البدايع ولو شوى بيضا او جرادا
فضمنه تحرم اكله ولو اكله او غيره حلالا كان او محرما لا يلزمه شي وعلله في المحيط بانه لا يفتقر الى الذكاة فلا دا
يعتبر ميتة ولهذا يباح اكل البيض قبل الشي وافاد مسألة خروج الفرخ انه لو ضرب بطن ظبية فالقت جنينا
يه ميتا فانه يضمن قيمته حيا فان ماتت الام ضمن قيمتها ايضا بخلاف جنين المراة اذا خرج ميتا لا يلزم الضارب
شيئا لانه في حكم النفس في جزاء الصيد احتياطا وفي حقوق العباد في حكم الجزء الا ان غرامات الاموال لا تبتنى على
الاحتياط كذا في النهاية وقيد بقوله به لانه لو علم موته بغير الكسر فلا ضمان عليه للفرخ لانعدام الاماتة وللبيض
لعدم العرضية واذا ضمن الفرخ لا يجب في البيض شي لان ما ضمنه لاجله قد ضمنه واشار بخروج الفرخ الى انه لو
نقر بيضا او بيضه فنفسد انه يضمن احالة الفساد عليه لانه السبب الظاهر كما لو اخذ بيضة الصيد فدفنها تحت
دجاجة ففسدت ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار فلا شي عليه ولا شي بقتل غراب وحدأة وذئب وحية
وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفاة اما الفواسق وهي السبعة المذكورة هنا
فلما في صحيح البخاري خمس من الدواب لا حرج على من قتلهن الغراب والحدأة والفارة والعقرب والكلب العقور وزاد
في سنن ابي داود الحية والسبع العادي وفي رواية الطحاوي الذئب فلذا ذكر المصنف سبعة ومعنى الفسق فيهن
خبثهن وكثرة الضرر فيهن وهو حديث مشهور فلهذا خص به الكتاب القطعي كذا في النهاية واطلق المصنف في نفي
شي بقتلها فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما او حلالا في الحرم واطلق في الغراب فشمل الغراب بانواعه الثلاثة وما في الهداية يو
من قوله والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف او يخلط لانه يبتدي بالاذى اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدا
بالاذى ففيه نظر لانه دايما يقع على دبر الدابة كما في غاية البيان وسوى المصنف بين الذئب والكلب العقور وهو رواية
الكرخي واختاره في الهداية لان الذئب يبتدي بالاذى غالبا والغالب كالمتحقق الا انه ذكر في بعض الروايات وفرق بينهما
الامام الطحاوي فلم يجعل الذئب من الفواسق واطلق في الفارة فشملت الاهلية والوحشية وقيد الكلب بالعقور
اتباعا للحديث مع ان العقور وغيره سوا اهليا كان او وحشيا لان غير العقور ليس بصيد فلا يجب الجزاء به كما صرح
به قاضي خان في فتاواه واختاره في الهداية وفي السنور البري روايتان ثم اعلم ان الكلام انما هو في وجوب الجزاء
بقتله واما حل القتل فالاسود في الحل يقتله والكلب الاهلي اذا لم يكن موذيا بالحل فقتله لانه الامر بقتل الكلاب نسخ
بقيد القتل بوجوب الاذى واما البعوض وما كان مثله من هوام الارض فلانها ليست بصيود اصلا وان كان بعضها
يبتدي بالاذى كالبرغوث ودخل الزنبور والسرطان والذباب والبق والقنافذ والخنافس والوزغ والحلم وصياح
الليل وابن عرس وينبغي ان يكون العقرب والفارة من هذا القسم لانه حد الصيد لا يوجد فيهما والبعوض من صغار
البق الواحدة بعوضة بالهاء واشتقاقها من البعض لان بعض البقية قال الله تعالى مثلا ما بعوضة كذا في ضياء
العلوم وفيه الحداة بكسر الحاء طاير معروف والجمع الحدا واما الحداة بفتح الحاء فاس تنقر بها الحجارة لها راسان والذ يب
بالهمزة معروف وجمعه اذوب وذياب وذوبان قيل اشتقاقه من تداوب الريح اذا جاءت من كل وجه وهو من اسماء
الرجال ايضا ويصغر ذويب والسلحفاة بضم الفاء وفتح اللام واحدة السلاحف من خلق الماء ويقال ايضا سلحفية
بالياء والفارة بالهمزة واحدة الفار وجمعه فيران وبقتل قملة وجرادة تصدق بما شاء اما وجوب الصدقة بقتل
القملة فلانها متولدة من التفث الذي على البدن والمحرم ممنوع من ازالة التفث بمنزلة ازالة الشعر حتى لو قتل ما على الارض من
القمل فانه لا شي عليه او قتل من بدن غيره فكذلك كما في الظهيرية وغيرها المحيط وغيره فقتل القملة وما تعلق
به خير منها واطلق في قتل القملة فشمل ما اذا كان مباشرة او تسببا لكن يشترط في الثاني القصد كما قدمناه فعليه الجزا

لو وضع

لو وضع ثيابه في الشمس ليقتل حر الشمس القمل فلا شي عليه لو لم يقصد ذلك كما لو غسل ثوبه فمات القمل كذا في غاية البيان
وقد علم من كلامه ان القمل كالصيد فافاد ان الدلالة موجبة فيها فلو اشار المحرم الى قملة على بدنه فقتلها الحلال وجب
الجزاء وعلم من التعليل ان القاء القملة كالقتل لان الموجب ازالة التفث عن البدن لا خصوص القتل كما في شرح الاسبيجابي وغيره
واراد بالقملة القليل منه لان الكثير منه جزاء قتله فيه نصف صاع وفي القليل يتصدق بما شاء وظاهر كلام الاسبيجابي
ان ما زاد على الثلاثة كثير وكلام قاضي خان ان العشرة فما فوقها كثير واقتصر شراح الهداية على الاول فكان هو
المذهب واما وجوب الجزاء بقتل الجرادة فلان الجراد من صيد البر لان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الاخذ
وقال عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة قاله جوابا لمن قتل جرادة كما رواه مالك في الموطا وتبعه اصحاب
المذهب اما ما في سنن ابي داود والترمذي عن ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة او غزوة
فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه باسياطنا وقسينا فقال صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر اجاب
النووي رحمه الله في شرح المهذب بان الحفاظ اتفقوا على تضعيفه لضعف ابي المهزم وهو بضم الميم وكسر الزاي وفتح
الهاء واسمه يزيد بن سفيان وفي رواية لابي داود عن ابي رافع عن ابي هريرة قال البيهقي وغيره ميمون غير
معروف انتهى فليس فيها حديث ثابت فثبت انه من صيد البر بايجاب عمر الجزاء فيه بحضرة الصحابة وقد روى البيهقي
بسند صحيح عن ابن عباس انه قال في الجرادة قبضة من طعام ولم ار من تكلم على الفرق بين الجراد القليل والكثير
كالقمل وينبغي ان يكون كالقمل ففي الثلاث وما دونها يتصدق بما شاء وفي الاربع فاكثر يتصدق بنصف صاع وفي المحيط
محرم اصاب جرادة في احرامه ان شاء تصدق بها يوما فقد زاد وان شاء جمعها حتى يصير عدة جرادات فيصوم يوما فالنفي
ينبغي ان يكون القول كذلك في حق العبد لما علم ان العبد لا يكفر الا بالصوم ثم اطلق المصنف رحمه الله في الصدقة لانه لم
يذكر في ظاهر الرواية تقديرها وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يطعم في الواحدة كسرة وفي الاثنين او الثلاث قبضة
من الطعام وفي الاكثر نصف صاع كذا ذكره الاسبيجابي ولا يجاوز عن شاة بقتل السبع وان صال لا شي بقتله
بخلاف المضطر لان السبع صيد وليس هو من الفواسق لانه لا يبتدي بالاذى حتى لو ابتدا بالاذى كان منها فلا يجب
بقتله شي وهو معنى قوله وان صال اي وثب بخلاف الذئب فانه من الفواسق لانه ينتهب الغنم واراد بالسبع كل حيوان
لا يوكل مما ليس من الفواسق السابقة والحشرات سواء كان سبعا او خنزيرا او فهدا او فيلا كما في المجمع والسبع اسم لكل
مختطف منتهب جارح قاتل عادي عادة فاذا وجب الجزاء بقتله لا يجاوز به شاة لان كثرة قيمته انما هي بمعنى
المحاربة وهو جارح بمعنى الصيد الماقد من الايذاء وهو مهدر شرعا فبقي اعتبار الجلد او اللحم فلا يزيد على كونه ماكولا ومثله
لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير من لحم السبع وقيد بالسبع لان الجمل اذا صال على انسان فقتله وجب
عليه قيمته بالغة ما بلغت والفرق بينهما ان الاذن في مسالة السبع بقتله حاصل من صاحب الحق وهو الشارع واما
في مسالة الجمل لم يحصل الاذن من صاحبه واورد عليه العبد اذا صال بالسيف على انسان فقتله المصول عليه فانه
لا يضمنه مع انه لا اذن له ايضا من المالك واجيب بان العبد مضمون في الاصل حقا لنفسه بالادمية لا لكونه مالا لانه مكلف
كسائر المكلفين الا ترى انه لو ارتد او قتل يقتل واذا كان مضمونا لنفسه سقط هذا الضمان بمبيح جاء من قبله وهو الصيال به
ومالية المولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في ضمن سقوط الاصل واطلق
في عدم وجوب شي اذا صال فشمل ما اذا امكنه دفعه بغير سلاح او لم يمكنه وفي المحيط انه اذا امكنه دفعه بغير سلاح فقتله
فعليه الجزاء وقيد قاضي خان السبع بانه غير مملوك لانه لو كان مملوكا وجب قيمته بالغة ما بلغت يعني عليه قيمتان اذا كان
محرما قيمة لمالكه وقيمة لله تعالى لا يجاوز قيمة شاة كما اسلفنا ومعنى قوله بخلاف المضطر ان المحرم اذا اضطر
الى اكل الصيد للمخمصة فذبحه واكله فانه يجب الجزاء عليه لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص في قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية فدل على ان الضرورة لا تسقط الكفارة واراد بالشاة ما يجزي في الهدي
والاضحية وهو الجذع من الضان وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاجة وبط اهلي لانها ليست بصيود وكلها

اجماع الامة وقيد البط بالاهلي وهو الذي يكون في المساكن والحياض لانه الوف باصل الخلقة احترازا عن الذي يطير فانه
صيد فيجب الجزاء بقتله قال الشارح فينبغي ان يكون الجواميس على هذا التفصيل فانه في بلاد السودان وحشي ولا
يعرف منه مستانس عندهم انتهى المجمع لو نزا ظبي على شاة فالحق بها عن ذلك لم يجب بقتله الولد جزاء لان الام
هي الاصل وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول وظبي مستانس لما قدمنا ان العبرة للتوحش باصل الخلقة ولا
عبرة بالعارض والحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطيء النهوض والاستيناس عارض واشتراط
ذكاة الاختيار لا يدل على انه ليس بصيد لان ذلك كان للعجز وقد زال بالقدرة عليه المغرب مسرول في رجليه
ريش كانه سراويل وانما قيده مع ان الحكم في الحمام مطلقا كذلك لما ان فيه خلاف مالك وليفهم غيره بالاولى
ولو ذبح محرم صيدا حرم اي فهو ميتة لان الذكوة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكوة كذبيحة
المجوسي فافاد انه حرم على المحرم والحلال واشار الى ان الحلال لو ذبح صيد الحرم فانه يكون ميتة ايضا كما في غاية
البيان واطلقه فشمل ما اذا كان المحرم الذابح مضطرا اولا واختلفت العبارات فيما اذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد
فياكله او ياكل الميتة ففي المبسوط انه يتناول من الصيد ويودي الجزاء ولا ياكل الميتة في قول ابي حنيفة وابي يوسف
لان حرمة الميتة اغلظ لان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام او الحرم فهي موقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه
ان يقصد اخف الحرمتين دون اغلظهما والصيد وان كان محظور الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله
وياكل منه ويودي الجزاء انتهى والمراد بالقتل الذبح فتاوى قاضي خان المحرم اذا اضطر الى ميتة وصيد فالميتة
اولى في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى عند الكل
ولو وجد المحرم صيدا ولحم ادمي كان ذبح الصيد اولى ولو وجد صيدا وكلبا فالكلب اولى لان في الصيد ارتكاب المحظور من وجهين
وعن محمد الصيد اولى من لحم الخنزير انتهى والذي يظهر ترجيح ما في الفتاوى لما ان في اكل الصيد ارتكاب حرمتين
الاكل والقتل وفي اكل الميتة ارتكاب حرمة واحدة وهي الاكل وكون الحرمة ترتفع لا توجب التخفيف ولهذا قال
في المجمع والميتة اولى للمضطر ويجزيه وله متغيرا وذكر في المحيط ان رواية تقديم الميتة رواية المنتقى وذكر
الشارح انه لو وجد صيدا حيا ومال مسلم ياكل الصيد لا ان الصيد حرام حقا لله تعالى والمال حرام حقا للعبد فكان
الترجيح حق العبد لافتقاره فتاوى قاضي خان وعن بعض اصحابنا من وجد طعام الغير لا يباح له الميتة هكذا
عن ابن سماعة وبشر ان الغصب اولى من الميتة وبه اخذ الطحاوي وقال الكرخي هو بالخيار انتهى وغرم
باكله المحرم اي غرم المحرم قيمته وهو ان حرم منه على الذابح من جهتين كونه ميتة وكونه محظور احرامه لان احرامه
هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية في حق الذكوة فاضيفت حرمة التناول الى احرامه فوجبت
عليه قيمة ما اكله واما المحرم الاخر فانما هو حرام عليه من جهة واحدة وهو كونه ميتة فانه لم يتناول محظور احرامه
فلا شيء عليه باكل الميتة سوى التوبة والاستغفار ولهذا اندفع قولهما بعدم الفرق قياسا على اكل الميتة واطلقه فشمل ما اذا
اكل منه قبل اداء الجزاء او بعده لكن ان كان قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب له شيء بانفراده وقيد باكل
المحرم لان الحلال لو ذبح صيدا في الحرم فادى جزاءه ثم اكل منه لا شيء عليه اتفاقا لان وجوب الجزاء لفوات الامن الثابت بالحرم
للصيد المحرم وقيد باللحم اي بالمحرم لان ما تولد المحرم لو كان بيض صيد بعد ما كسره وادى جزاءه لا شيء عليه اتفاقا كما
قدمناه عن المحيط لان وجوب الجزاء فيه باعتبار انه اصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى فتح القدير ويكره
بيعه فان باعه جاز وجعل ثمنه في الفداء ان شاء وكذا شجر الحرم واللبن انتهى واشار الى ان ما تولد لو كان لحم جزاء الصيد
فانه يضمن قيمة ما اكل بالاولى وهو متفق عليه وقد قدمناه واراد بالاكل الانتفاع بلحمه فشمل ما اذا اطعمه الكلاب فانه يضمن
قيمته المحيط محرم رعى لحم صيد اي فالمسألة قال ابو حنيفة على الاكل ثلاث اجزاء قيمة للذبح وقيمة للاكل المحظور وقيمة
للرواعي لان الهدية كانت فاسدة وعلى الرواعي قيمته وقال محمد وعلى الاكل قيمتان قيمة للرواعي وقيمة للذبح والاكل
لا كل عنده انتهى وهو صريح في لزوم قيمتين على المحرم بقتل الصيد المملوك كما ذكرناه اول الفصل
وحل له لحم

ما صاده

ما صاده حلال وذبحه ان لم يدل عليه ولم يامره وبعينه لحديث ابي قتادة الثابت في الصحيحين حين اصطاد وهو حلال
حمارا وحشيا والنبي ومن كان معه من الصحابة فانهم لما سالوه عليه السلام لم يجب بحله لهم حتى سالهم هل منكم احد (عن)
امره او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا اذن فدل على حله للمحرم ولو
صاده الحلال لاجله لانه لو كان من الموانع ان يصاد لهم لنظمه في سلك ما سال عنه تبيينا بعدم الدلالة والامر كانه
لو وجد احدهما من المحرم للحلال فانه يحرم على المحرم اكله على ما هو المختار وفيه روايتان وذكر الطحاوي تحريمه وقال الجرجاني
لا يحرم وغلطه القدوري واعتمد رواية الطحاوي وظاهر ما في غاية البيان ان الرواتين في حرمة الصيد على الحلال بالدلالة
المحرم مع ان ظاهر الكتب ان الدلالة من المحرم محرمة عليهم الصيد لا على العامد الحلال انتهى اعلم ان ما تقدم الا من على الدلالة
هنا يفيدك ان غيرها كذلك ولو كانت لما قدمناه اول الفصل ثم راجعه وذبح الحلال صيد الحرم قيمته تتصدق بها الا الصوم
اي تجب قيمة بذبح صيد الحرم وتلزمه التصدق بها ولا يجزيه الصوم لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم فالحلات الصحيح
والاستغفار بعدها فاحرمت التتمة بالقتل اولى وانعقد الاجماع على وجوب الجزاء بقتله فيتصدق بقيمته على الفقراء والتحريمه
العموم لان الضمان فيه باعتبار المحل وهو الصيد فصار كغرامة الاموال بخلاف المحرم فان الضمان ثمة جزاء الفعل الجزاء المحل
والصوم يصلح له لانه كفارة له ولعموم المنع وعدات كحديث ما واما تقيم المستحق على نفي الصوم ينبغي ان الهدي جائز
وهو ظاهر الرواية لانه فعل مثل ما جني لان جنايته كانت بالاراقة وقد اتى بمثل ما فعل وفي رواية الحسن التحريم الا
وبالبدل الخلاف تظهر فيما اذا كانت قيمة المذبوح قبل الذبح اقل من قيمة الصيد فعلى ظاهر الرواية يعقبه الاراقة وعلى (له)
رواية الحسن يتصدق بتمام القيمة وفيما اذا سرق المذبوح فعلى الظاهر يجب ان يقيم غيره مقامه وعلى رواية الحسن
بجمعه وانما قيد بالحلال ليفيد ان حكم المحرم في صيد الحرم حكم الحلال بالاولى او القياس يلزمه جزاوه لوجود
الجناية في الاحرام والحرم وفي الاصح يلزمه جزاء واحد لان حرمة الاحرام اقوى التخريجه القتل في الحل والحرم
فاعتبر الاقوى واضيفت الحرمة اليه عند اجتماع سببها ولهذا وجب الجزاء بتفسيه واتاني الحرم وحشيشه
فيما فيه سواء لانه ليس من محظورات الاحرام والظاهر انه قيد احترازي لان المحرم تلزمه قيمة تخرجها من الهدي
والاطعام والصوم كما صرح به في النهاية في صيد الحرم المحرم وقيد بذبح الحلال لانه لو دل انسانا على صيد الحرم فانه
لا يلزمه شيء وان كان المدلول محرما والفرق بين دلالة المحرم ودلالة الحلال انه المحرم التزم بترك التعرض بالاحرام فلما
دل ترك ما التزمه فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة واما التزام من الحلال فلا ضمان عليه كالاجنبي اذا دل
السارق على مال انسان والتحقيق ان الضمان على المحرم جزاء الفعل والدلالة فعل وعلى الحلال في صيد الحرم جزاء المحل والدلالة
الدلالة لم تتصل بالمحل وليس مقصوده تقييد الضمان بالذبح فقط لانه سيصرح اخر الفصل ان من اخرج ظبية الحرم
فانه يضمنها وقال في المحيط من اخرج صيدا من الحرم يرده اي ما منه فانه ارسله في الحل ضمنه لانه ازال امنه بالاخراج فما
لم يعد اليه امنه بارساله في الحرم لا يبرأ عن الضمان انتهى فعلم ان المراد بالذبح اتلافه حقيقة او حكما والفرق في الاتلاف بين
المباشرة والتسبيب بشرط ان يكون التسبيب عدوانا كما قدمناه في صيد الحرم ولهذا قال في المحيط الحلال لو
ادخل الحرم بازيا فارسله فقتل حمام الحرم لم يضمن لانه قام واجبا وما قصد الاصطياد فلم يكن متعديا في التسبيب بل
كان مامورا به ولا يضمن انتهى فعلم ان صيد الحرم يضمن بالمباشرة والتسبيب ووضع اليد حتى لو وضع يده على صيد الحرم
فتلف بافة سماوية فانه يكون ضامنا كما سياتي مصرحا في الكتاب والصيد يضمن على المحرم بقيده الاتلاف ايضا ويزاد
عليها الرمي وهو الاعانة على قتله حتى لو احرم وفي يده حقيقة صيد فلم يرسله حتى هلك بافة سماوية لزمه جزاؤه كما صرح
به في فتح القدير وكثير ممن صرح بحكم جزاء صيد الحرم كسببه ولم يذكره ولعله لانه لم يذكر صيد الحرم فانه المشكل انه الجزاء معتبر
بالكل فاذا انكسر بيض صيد الحرم او جرحه ضمن ثم رايت التصريح في المحيط بان جرحه ضمن نقصانه قال حلال اخرج صيدا
في الحرم فتزادت قيمته سمن شعر او بدن ثم مات من الجراحة فعليه ما نقصته الجراحة وقيمته يوم مات وتمام الفاربعه
فيه واطلق المصنف في صيد الحرم فشمل ما اذا كان الصيد في الحرم والصايد في الحل او عكسه وقد صرح برواية قال في المحيط

ثم الصيد انما يصير امنا بثلاثة اشيا باحرام الصايد وبدخول الصيد الحرم وبدخول الصايد الحرم وفي الاخير خلاف زفر ونحن نقول ان الداخل الحرم يحرم عليه الاصطياد مطلقا اي محرما بالاحرام والعبرة لقوايم الصيد لا لراسه حتى لو كان قايما في الحل وراسه في الحرم فلا شي في قتله ولا يشترط ان يكون جميع قوايمه حتى لو كان بعض قوايمه في الحرم وبعضها في الحل وجب الجزا بقتله لتغليب الحظر على الاباحة ولهذا لو كان الصيد ملقيا على الارض في الحل وراسه في الحرم وجب الجزا بقتله لانه ليس بقايم فالعبرة بعضه في الحرم ومما ذكرنا علم انه لو رمى الى صيد من الحل في الحل غير ان مر السهم في الحرم فانه لا شي عليه وكذلك حكم الكلب والبازي اذا ارسلهما كما صرح به الاسبيجابي وفي العبرة بحالة الرمي او الاصابة نفي فتاوى قاضي خان لو رمى صيدا في الحل فنفر الصيد ووقع السهم في الحرم قال محمد عليه الجزا في قول ابي حنيفة فيما اعلم انتهى وذكر في المبسوط مثله في اخر المناسك وذكر في موضع اخر انه لا يجب الجزا لانه والرمي غير مرتكب النهي والكن الى الحل نترك ذكره الصيد وهذه المسيلة مستثناة من اصل ابي حنيفة فانه عنده المعتبر حالة الرمي الا في هذه المسيلة خاصة فانه يعتبر حالة التناول وحالة الاصابة احتياطا لان الحل يحصل بالذكاة وانما تكون ذلك عند الاصابة وعلى هذا ارسال الكلب انتهى فقد اختلف كلامه لكن ذكر في البدايع انه لا جزا عليه قياسا وفي الاستحسان عليه الجزا فيحمل الاختلاف على القياس والاستحسان تناوله الولوالجي لا يجب الجزا وبكره الكله انتهى ومما ذكرنا علم ان الصيد لو كان على اغصان شجرة اصلها في الحرم واصل الشجرة في الحل فان قتله عليه الجزا لان المعتبر في الصيد مكانه لا اصله وفي حرمة قطع الشجرة العبرة الاصل لا الاغصان لان الاغصان تبع للشجر وليس الصيد تبعا لها لانه في المحيط وغيره وليس المراد من كون الصيد في الحرم ان يكون في ارضه لانه لا يشترط الكون في الارض لانه لو كان طايرا في الحرم وليس في الارض فانه من صيد الحرم لانه دخله وقد قال تعالى ومن دخله كان امنا وهو واما مسيلة ما اذا رماه حلال الى صيد فاحرم ثم اصابه او عكسه فقد صرحوا في اخر الجنايات بان المعتبر وقت الرمي وههنا فروع لم ارها مصرحا بها في كلامهم تنفقا وانما استخرجتها منه منها لو نفر صيدا فهلك في حال نفره ونفاره ينبغي ان يكون ضامنا الا بخروجه عن الحرم حتى يسكن ومنها لو صاح على صيد فمات من صياحه يضمن وينبغي ان يتقايس بما اذا صاح على صبي فمات ومنها لو رمى الى صيد فنفذ منه السهم فاصاب صيدا اخر فقتلهما ينبغي ان يلزمه جزاان لان العمد والخطا في هذا الباب سواء وهو قد يستر جوانبه في صيد الحرم ومنها اذا حفر بيرا فهلك فيها صيد الحرم وينبغي انه ان كان في ملكه او موات لا ضمان والا فلا بناء على ان التسبب يشترط فيه التعدي يضمن وان كان للاصطياد لا يضمن ومنها لو جرح الحلال صيدا في الحل ثم دخل الصيد الحرم فمات فيه فمات منها وينبغي ان يلزمه قيمته مجروحا كما تقدم في صيد الحرم ومنها لو امسك صيدا في الحل وله فرخ في الحرم فمات الفرخ ينبغي ان يكون ضامنا للفرخ لانه من صيد الحرم وقد تسبب في موته ان قلنا ان عن حبسه معتصه ومنها لو وقف على غصن في الحل واصل الشجر في الحرم ورمى الى صيد في الحل او كان الغصن في الحرم والشجر والصيد في الحل وينبغي ان يكون الواقف على الغصن حكمه حكم الصاير اذا كان الغصن في الحرم فان في الاول يضمن في الثانية ومنها اذا دخل شيا من الجوارح الحرم فانه شابعضه انه انه لو ارسله فاتلف ضمن واما اذا ارسله فقد قدمنا عن المحيط عدم الضمان ومنها لو رمى حلال جالس في الحرم صيدا في الحل على حاله ان عدوا انه لعله في الحل وقد قدمنا ان الصيد يصير امنا باحد من ثلاثة وقد يقال لما خرج من الحرم لم يبق واحد من الثلاثة فحاله ويجاب بان الكلام في حالة من الحرم مع ان المقصود بالسعي امن المتاوي الظهيرية وغيرها ومقدار الحرم من قبل المشرق ستة اميال ومن الجانب الثاني اثنا عشر ميلا ومن الجانب الثالث ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون ميلا هكذا قاله الفقيه ابو جعفر وهذا شي يعرف قياسا وانما يعرف نقلا قال العبد الشهيد فيها قال لا نظر من الجانب الثاني ميقات العمرة وهو التنعيم وهذا اقرب من ثلاثة اميال انتهى وذكر الامام النووي في شرح المهذب ان حده من جهة المدينة دون التنعيم على ثلاثة اميال من مكة ومن طريق اليمن على سبعة اميال من مكة ومن طريق الطايف على عرفات من بطن نمرة على سبعة اميال ومن طريق العراق

على

٢٧٥

على حد ثنايا المقطع على سبعة اميال ومن طريق الجعرانة في شعب ابي عبد الله بن خالد على تسعة اميال ومن طريق جدة على عشرة اميال من مكة وان عليه علامات منصوبة في جميع جوانبه نصبها ابرهيم الخليل عليه السلام وكان جبريل يريه مواضعها ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بتجديدها ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية رضي الله عنهم وهي الان بينة وقد جمعها القاضي ابو الفضل النويري في بيت

وللحرم التحديد من ارض طيبة
ثلاثة اميال اذا رمت اتقانه
وسبعة اميال عراق وطايف
وجدة عشر ثم تسع جعرانه
ومن يمن سبع بتقديم سينها
وقد كملت فاشكر لربك احسانه

واختلف العلما في ان مكة صار حرمها امنا بسوال ابرهيم عليه السلام او كانت قبله كذلك والاصح انها ما زالت محرمة من حين خلق الله السماوات والارض انتهى ثم اعلم انه ليس للمدينة حرم عندنا فيجوز الاصطياد فيها وقطع اشجارها وقد وردت احاديث كثيرة في الصحيح وغيرها صريحة في تحريم المدينة كمكة اولها اصحابنا بان المراد بالتحريم التعظيم ويرده ما ثبت في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني حرمت المدينة ما بين لابتيها لا يقطع عضاهها ولا يصاد صيدها فهو صريح في انها حرم كمكة فلا يجوز قطع شجرها ولا الاصطياد فيها والاحسن الاستدلال بحديث انس الثابت في الصحيحين انه كان له اخ صغير يقال له ابو عمير وكان له نغير يلعب به فمات النغير فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول يا ابا عمير ما فعل النغير ولو كان للمدينة حرم لما ارسله ولما اقره عليه ولا انكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في امساكه والامر بارساله واجاب في المحيط عن الاحاديث الصحيحة فيها بانها حرمها انها من اخبار الاحاد فيما تعم به البلوى لان اهل المدينة اسر يعم به البلوى وخبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى لا يقبل لانه لو كان صحيحا لاشتهر نقله فيما تعم به البلوى انتهى ومن دخل الحرم بصيد ارسله يعني فعليه ان يطلقه لانه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ هو صار من صيد الحرم فاستحق الامن لما رويناه اذا دخل به وهو ممسك له بيده الجارحة لانه سيصرح انه اذا احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يرسله فكذلك اذا دخل الحرم ومعه صيد في قفصه الا في يده لا يرسله لانه لا فرق بينهما فالحاصل ان من احرم وفي يده صيد حقيقة او دخل الحرم كذلك وجب ارساله وان كان في بيته او قفصه لا يجب ارساله فيجعل ما ثبت في مسيلة دخول الحرم ههنا على مسيلة المحرم وعمم الداخل ليشمل الحلال والمحرم وليس المراد من ارساله تسييبه لان تسييب الدابة حرام بل يطلقه على وجه لا يضيع والخروج من ملكه بالارسال حتى لو خرج الى الحل فله ان يمسكه ولو اخذه انسان يسترده واطلق في الصيد فشمل ما اذا كان من الجوارح او لا فلو دخل الحرم ومعه بازي فارسله فقتل حمام الحرم فانه لا شي عليه لانه فعل ما هو الواجب عليه وقد قدمنا فان باعه رد البيع ان بقي وان فات فعليه الجزا لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام ولزمه الجزا بتفويته الامن المستحق واشار بقوله رد البيع الى انه فاسد لا باطل واطلق في بيعه فشمل ما اذا باعه في الحرم او بعد ما اخرجه الى الحل لانه صار بالادخال من صيد الحرم فلا يحل اخراجه بعد ذلك وقيد بكون الصيد داخل الحرم لانه لو كان في الحل والمتبايعان في الحرم فان البيع صحيح عند ابي حنيفة ومنعه محمد قياسا على منع رمي الحرمي الى صيد في الحل كما قدمناه وفرق الامام ان البيع ليس بتعرض له حسا بل حكما وليس هو تابع من امره بذبح هذا الصيد بخلاف ما لو رماه من الحرم لان تعال الحسي هذا ما ذكره الشارحون المحيط بخلافه فانه قال لو اخرج ظبية من الحرم فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده على الصيد وهو في الحل يفيد الملك في الصيد كما لو اصاب الصيد عليه ابتدا الا ان لله تعالى فيه حق وهو رده الى الحرم لكن حق الله تعالى في العين لا يمنع جواز البيع كبيع مال الزكاة والاضحية انتهى فقوله في المختصر فان باعه اي الصيد وهو في الحرم لا مطلقا ومن احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يرسله اي لا يجب اطلاقه لان الصحابة كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه فلا معتبر ببقا الملك اطلقه فشمل ما اذا

كان القفص في يده لانه في القفص لا في يده بدليل جواز اخذ المصحف بعلاقته للمحدث وقيل يلزمه ارساله على وجه لا يضيع
بان يرسله في بيت او يودعه عند انسان بناء على كونه في يده بدليل انه يصير غاصبا له بغصبه القفص وقيد بكونه
في بيته او قفصه لانه لو كان في يده الجارحة لزمه ارساله اتفاقا فلو علقه وهو في يده لزمه الجزاء وان كان مالكا له
للجناية على الاحرام بامساكه المغرب شاة داجن الفت البيوت وعن الكرخي الدواجن خلاف السابح
انتهى فالمراد بالصيد نحو العصفور والشاة كبيش وبالدواجن نحو الغزال ولو اخذ حلال صيدا فاحرم ضمن مرسله
يعني عند الامام وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله انه ملك الصيد
بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك
بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا قال في الهداية ونظيره الاختلاف في كسر المعازف انتهى وهو
يقتضي ان يفتى بقولهما هنا لان الفتوى على قولهما في عدم الضمان بكسر المعازف وهي آلات اللهو كالطنبور اطلق
في الارسال فشمل ما اذا ارسله من يده الحقيقية او الحكمية اي من قفصه لكن معنعه في الثاني اتفاقا كذا في شرح ابن
الملك للمجمع ولو اخذه محرم لا يضمن اي لا يضمن مرسله من يده اتفاقا لانه لم يملكه بالاخذ لان المحرم لا يملك
الصيد بسبب من الاسباب لانه محرم عليه فصار كالخمر والخنزير كذا قالوا ونفتق انه لو باعه المحرم فبيعه
غير منعقد اصلا وقد صرح في المحيط بفساد البيع والمراد من قولهم المحرم لا يملك الصيد بسبب من الاسباب الاختيارية
كالشراء والصدقة والوصية واما السبب الجبري فيملكه به كما اذا ورث المحرم من قريبه صيدا كما صرح به في المحيط
واشار الى انه لو ارسله المحرم فاخذه حلال ثم حل مرسله فانه ياخذه في الصورة الاولى ممن هو في يده لانه لم يخرج عن ملكه
ولا ياخذه في الثانية لانه لم يبق مالكا اصلا فان قتله محرم آخر ضمنا ورجع آخذه على قاتله لوجود الجناية منهما
الآخذ بالاخذ والقاتل بالقتل فلزم كل واحد جزاء كاملا ورجع الآخذ على القاتل بما غرم لان اداء الضمان يوجب ثبوت
الملك في المضمون بالاخذ السابق وقد تعذر اظهاره في عين الصيد فاظهرناه في بدله لانه قائم مقام الملك وحق الرجوع ح
ببدله كمن غصب مدبرا وقتله انسان في يده يرجع بما ضمن على القاتل وان لم يملك المدبر كذا عكس ابل اولى لان المدبر
لا يملك بسبب والمحرم يملك العبد بالارث كما قدمناه وانما قيد بكون القاتل محرما اخذا لقوله ضمنا فان القاتل
لو كان حلالا لا ان كان الصيد في الحرم لزمه الجزاء وان كان من صيد الحل لا ضمان عليه بالقتل لكن يرجع عليه الآخذ
بما ضمن فالرجوع لا فرق فيه بين المحرم والحلال المحيط ولو كان القاتل نصرانيا او صبيا فلا جزاء عليه لله تعالى ويرجع جع
عليه الآخذ بقيمته لانه يلزمه حقوق العباد دون حقوق الله تعالى وقيد بكون القاتل آدميا فانه لو قتلته بهيمة انسان
كان الجزاء على الآخذ وحده ولا رجوع للآخذ على احد كما ذكره الاسبيجابي واطلق في الرجوع فشمل ما اذا كان الآخذ كفر
بالصوم فيرجع الآخذ بالقيمة مطلقا وهو ظاهر ما في النهاية لكن صرح في المحيط عن المنتقى انه ان كفر بالصوم فلا رجوع
له لانه لم يغرم شيئا انتهى ورجحه ... الشارح واختاره في فتح القدير فان قطع حشيش الحرم او شجره غير
مملوك ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته الا فيما جف لحديث الصحيح لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها والخلا بالقصر
الحشيش واختلاؤه قطعه والعضد قطع الشجر من باب ضرب كذا في المغرب وفي فتح القدير الخلا هو الرطب من الكلا
والشجر اسم للقائم الذي بحيث ينمو فاذا جف فهو حطب وقد ذكر النووي عن اهل اللغة ان العشب والخلا اسم
للرطب والحشيش اسم لليابس وان اكثر الفقهاء يطلقون الحشيش على الرطب واليابس مجازا وسمي الرطب
حشيشا باعتبار ما يؤول انتهى ثم قد افاد الحديث ان المحرم هو المنسوب الى الحرم والنسبة الى الحرم الكاملة عند عدم
النسبة الى غيره وقيد بكونه مما لا ينبته الناس لانه لو قطع ما نبت بنفسه وهو مما ينبته الناس فلا ضمان
عليه لانه مما نبت بنفسه ووقع فيه فصار كما اذا علم انه انبته الناس ولهذا يحل قطع الشجر المثمر لانه اقيم كونه
مثمرا مقام انبات الناس لان انبات الناس في الغالب للثمر وقال في المحيط وغيره ولو نبتت شجرة ام غيلان بارض
رجل فقطعها آخر لزمه قيمتان قيمة لحق الشرع وقيمة للمالك كالعبد المملوك في الحرم او الاحرام انتهى وهي واردة

على المصنف

على المصنف فالمراد من قوله او شجره غير مملوك الشجر الذي لم ينبته احد سواء كان مملوكا او لا وقد ... الملك في اكثر الكتب
اتفاقا وكذا اما لا ينبته الناس فالحاصل ان النبات في الحرم اما اذخر او غيره فالاول مستثنى والثاني على ثلاثة
اما ان يجف او ينكسر او ليس واحدا منهما وقد استثنى ما جف اي يبس ويلحق به المنكسر واما ما ليس واحدا منهما
فهو على قسمين اما ان يكون انبته الناس او لا والاول لا شيء فيه سواء كان من جنس ما ينبته الناس او لا
والثاني فيه الجزاء المحيط ولو قطع شجرة في الحرم فغرم قيمتها ثم غرسها مكانها ثم نبتت ثم قلعها ثانيا فلا شيء عليه لانه
ملكها بالضمان واشار بقوله ضمن قيمتها الى انه لا مدخل للصوم هنا كصيد الحرم واطلق في القاطع فشمل
الحلال والمحرم وقيد بالقطع لانه لو يبس في القلوع ضمان ذكره ابن بندار في شرح الجامع واشار بالضمان ايضا الى انه
يملكه باداء الضمان كما في حقوق العباد ويكره الانتفاع به بعد القطع بيعا وغيره لانه لو ابيح ذلك لتطرق الناس اليه
ولم يبق فيه شجر كذا قالوا وهو يدل على ان الكراهة تحريمية المحيط ولو باعه جاز وللمشتري الانتفاع به لان اباحته
الانتفاع للقاطع تؤدي الى استئصال شجر الحرم ولا في حق المشتري الا ان يتناوله بعد انقطاعه انتهى شرح
المجمع بخلاف الصيد فان بيعه لا يجوز وان ادى قيمته انتهى فالحاصل ان شجر الحرم يملك باداء القيمة وصيد الحرم
لا يملك اصلا واشار بعدم الضمان فيما جف الى انه يحل الانتفاع به لانه حطب ثم اعلم انهم قالوا لو نبت الشجر بارض
رجل فملكه انما يتصور على قولهما فاعلم ان الارض مملوكة لا يتصور لانه لا يتحقق عنده تملك ارض الحرم بل هي سوائب
عنده كذا في فتح القدير واراد بالسوائب الاوقاف والانلاساميه في الاسلام وصرح في الهداية بان قوله رواية عن
الامام غاية البيان قال محمد في ام غيلان تنبت في الحرم في ارض رجل ليس لصاحبه قطعه ولو قطعه فعليه لعنة
الله تعالى انتهى وقد قدمنا ان العبرة لاصل الشجرة لا اغصانها لكن قال في الاجناس الغصن تابع للاصل وخرج ذلك
على ثلاثة اقسام احدها ان يكون اصلها في الحرم والاغصان في الحل فعلى قاطع اغصانها القيمة والثاني ان يكون اصلها
في الحل واغصانها في الحرم لا ضمان على القاطع في اصلها واغصانها والثالث بعض اصلها في الحل وبعضه في الحرم
فعلى القاطع الضمان سواء كان الغصن من جانب الحل او من جانب الحرم انتهى وحرم رعي حشيش الحرم
وقطعه الا الاذخر لاطلاق الحديث ولا يختلى خلاها الا انه لا فرق بين القطع بالمناجل والمشافر والمنجل ما يحصد به
الزرع والمشفر من البعير كالجحفلة من الفرس والشفة من الانسان وجوز ابو يوسف رعيه لان الحرج في حق لمكان
الزائرين والمقيمين واجيب بمنع الحرج لانه يمكن حمله من الحل فيتيسر ولئن كان فيه حرج فلا يعتبر لان الحرج انما يعتبر
في موضع لا نص فيه واما موضع النص فلا ... واما الاذخر فهو نبت معروف بمكة وقد استثناه عليه السلام بالتماس مقبض
العباس كما عرف في الصحيح ذكر في البدائع ثلاثة اوجه الاول انه عليه السلام كان في قلبه هذا الاستثناء الا ان
العباس سبقه فاظهر النبي صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان في قلبه الثاني يحتمل ان الله تعالى امره ان يخبر بتحريم كل خلا
مكة الا ما يستثنيه العباس وذلك غير ممتنع الثالث يحتمل انه عليه السلام عمم المنع فلما سأله العباس جاءه
جبريل برخصة الاذخر فاستثناه وهو استثناء صورة تخصيص معنى والتخصيص المتراخي عن العام نسخ عندنا والنسخ
قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جائز عندنا انتهى وقيد بالحشيش لان الكمأة من الحرم يجوز اخذها لانها
ليست من نبات الارض وانما هي مودعة فيها ولانها لا تنمو ولا تبقى فاشبهت اليابس من النبات واشعر الكلام بذكر
صيد الحرم وحشيشه وشجره الى انه لا بأس باخراج حجارة الحرم وترابه الى الحل لانه يجوز استعماله في الحرم ففي
الحل اولى كذا في المحيط وغيره وكذا لا يجوز نقل ماء زمزم الى سائر البلاد للعلة المذكورة واما ثياب الكعبة فنقل بيع ثياب الكعبة
ايمتنا انه لا يجوز بيعها والشراء ولكن الواقع الآن ان الامام ياذن لعطاء بني شيبة عند التجديد والامام
ذلك فاينما انما يمنع بيعها لانها مال بيت المال والشرط ان يتصرف فيه الامام فحيث جعله عطاء لقوم مخصوصين
فان البيع جائز وهكذا اختاره الامام النووي في شرح المهذب وقال ان الامر فيها الى الامام يصرفها في بعض مصارف
بيت المال بيعا وعطاء لما رواه الازرقي ان عمر رضي الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج وانه

لو لم يجز التصرف في كسوتها لتلفت بطول الزمان قال ابن عباس وعائشة تباع كسوتها ويجعل ثمنها في سبيل الله
والمساكين وابن السبيل ولا بأس ان يلبس كسوتها من صارت اليه من حائض وجنب وغيرهما انتهى قال النووي لا يجوز
اخذ شيء من طيب الكعبة لا للتبرك ولا لغيره ومن اخذ شيئا منه لزمه رده اليها فان اراد التبرك اتى بطيب عنده
فمسحها به ثم اخذه انتهى
ولكل شيء على المفرد به دم فعلى القارن دمان اي دم لحجته ودم لعمرته لانه محرم باحرامين
عندنا على ما قدمناه وقد جنى عليهما ليس احرام الحج اقوى من احرام العمرة حتى يستتبعه كما قلنا في المحرم اذا
قتل صيد الحرم انه يلزمه جزاء واحد للاحرام لانه اقوى لان الاحرام ابقى منه لانه يحرم بكل واحد منهما ما يحرم
بالاخر والتفاوت انما هو في اداء الافعال والتحقيق ان التعدد انما هو بسبب ادخال النقص على العبادتين بسبب
الجناية واراد بوجوب الدم على المفرد بسبب الجناية ما كان بسبب الجناية على الاحرام بفعل شيء من محظوراته
لا مطلقا فان المفرد اذا ترك واجبا من واجبات الحج لزمه دم واذا تركه القارن لا يتعدد الدم عليه لانه ليس جناية
على الاحرام واراد بالدم الكفارة سواء كانت دما او صدقة فاذا فعل القارن ما يلزم المفرد به صدقة لزمه صدقتان
كما صرح به الولوالجي في فتاواه وسواء كانت كفارة جناية او كفارة ضرورة فاذا لبس او غطى رأسه للضرورة
تعددت الكفارة واراد بالقارن من كان محرما باحرامين قارنا كان او متمتعا ساق الهدي فانا قدمنا ان المتمتع
اذا ساق الهدي لا يخرج عن احرام العمرة الا بالحلق يوم النحر وسيأتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام ان من جمع
حجتين وجنى جناية قبل الشروع في الاعمال فانه يلزمه دمان عند ابي حنيفة لانه محرم باحرامين كالقارن واطلق
في لزوم الدمين فشمل ما اذا كان قبل الوقوف بعرفة او بعده والخلاف فيما قبله واما فيما بعده فقد قدمنا
اختلاف المشايخ في ان احرام العمرة في حق القارن ينتهي بالوقوف او لا فمن قال بانتهائه لا يقول بالتعدد ومن قال
ببقائه قال به وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على القارن اذا كانت الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره
اما بعد الوقوف ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد انتهى وقد قدمنا ان المذهب بقاء عمرة القارن
بعد الطواف الى الحلق فيلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان سواء كان جماعا او قتل صيد او غيرهما وقد قدمنا ان
الصواب انه ينتهي بالحلق في حق النساء حتى لو جامع القارن بعد الحلق لا يلزمه لاجل العمرة شيء كما في الاجناس
كما نقله في غاية البيان ان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف لزمه دم واحد متفرع على قول من قال بانتهاء
احرام العمرة بالوقوف وقد علمت ضعفه
الا ان يجاوز الميقات غير محرم استثناء منقطع لانه ليس داخلا فيما
قبله لان صدر الكلام انما هو فيما لزم المفرد بسبب الجناية على احرامه والمجاوز بغير احرام لم يكن محرما فخرج الى انه
يلزمه دم سواء احرم بعد ذلك بحج او عمرة او بهما او لم يحرم اصلا فلا حاجة الى الاستثناء في كلامهم لكن على تقدير
انه يحرم بعد المجاوزة فقد ادخل نقصا في احرامه وهو ترك جزء منه بين الميقات والموضع الذي احرم فيه
فتوهم لزومه اذا احرم قارنا انه ادخل هذا النقص على الاحرامين فاوجب دمين فقلنا ان الواجب عليه دخول الميقات
احد النسكين فاذا جاوزه بغير احرام ثم احرم بعمرة وحجة فقد ادخل النقص على ما لزمه وهو احدهما فيلزمه جزاء واحد
واورد في غاية البيان على اقتصاره في الاستثناء على هذه المسألة منها ان القارن اذا افاض من قبل الامام يجب عليه دم واحد
كالمفرد ومنها اذا طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا وقد رجع الى اهله يجب عليه دم واحد ومنها ان القارن
اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا فعليه قيمة واحدة كما في الاجناس ومنها اذا حلق قبل ان يذبح فانه يلزمه دم واحد
ومنها ان القارن اذا قطع شجر الحرم فانه يلزمه قيمة واحدة كالمفرد انتهى والحاصل ان المستثنى عدة مسائل
لا مسألة واحدة والتحقيق انه لا استثناء اصلا اما مسألة الكتاب فقد قدمنا انه استثناء منقطع واما مسألة
الافاضة فانما وجب بسبب ترك واجب من واجبات الحج وليس هو جناية على الاحرام كما قدمناه ولا خصوصية
لهذا الواجب بل كل واجب من واجبات الحج كذلك فانه لا تعلق للعمرة به واما مسألة الطواف جنبا فانما وجب دم واحد
لترك واجب من واجبات الطواف لا للجناية على الاحرام ولهذا لو طاف جنبا وهو غير محرم فانه يلزمه دم وانما كان

الدم

الدم متنوعا الى بدنة وشاة فنظر الى كمال الجناية وخفتها واما مسألة الحلق قبل الذبح فانه لا يلزم المفرد به شيء لان
الذبح ليس بواجب عليه وبهذا ثبت ان وجوب التعدد على القارن فيما يلزم المفرد به كفارة وليس على المفرد به شيء فلا يتعدد
الدم على القارن واما مسألة قطع شجر الحرم فهو من باب الغرامات لا تعلق للاحرام به بخلاف صيد الحرم اذا قتله
القارن فانه يلزمه قيمتان كما صرح به الاسبيجابي وغيره لانها جناية على الاحرام وهو متعدد كما قدمنا ان
اقوى الحرمتين يتبع ادناهما والاحرام اقوى فكان وجوب القيمة بسبب الاحرام فقط لا بسبب الحرم وانما نظر
الى الحرم اذا كان القاتل حلالا والله سبحانه الموفق ذكر في النهاية صورة يجب فيها على القارن دمان لاجل
المجاوزة وهي ما اذا جاوز فاحرم بحج ثم دخل مكة فاحرم بعمرة ولم يعد الى الحل محرما وهي غير واردة عليهم لان
احد الدمين للمجاوزة وهو الاول والثاني لترك ميقات العمرة لانه لما دخل مكة التحق باهلها وميقاتهم في العمرة
الحل ولو قتل محرمان صيدا تعدد الجزاء ولو حلالان لا اي لا يتعدد الجزاء بقتل صيد الحرم لما قدمنا ان الضمان
في حق المحرم جزاء الفعل وهو متعدد وفي صيد الحرم جزاء المحل وهو ليس متعدد كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية
واحدة لانها بدل المحل وعلى كل واحد منهما كفارة لانها جزاء الفعل اشار المصنف الى انه لو اشترك محرم وحلال في قتل
صيد الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال نصفها لما ان الضمان يتبعض في حق الحلال والى انه لو كانوا اكثر من
اثنين في صيد الحرم قسم الضمان على عددهم والى انه لو اشترك مع الحلال من لا يجب عليه الجزاء كالكافر او صبي
وجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة اذا قسمت على العدد الجامع الكبير لو اخذ حلال صيد الحرم
فقتله نصراني او صبي او بهيمة في يده فعلى الحلال قيمته ولا شيء على النصراني والصبي ويرجع الحلال بما ضمن عليهما
لانه لولا قتلهما لتمكن الحلال من ارساله ذكر الاسبيجابي انه لو اشترك حلال ومفرد وقارن في قتل صيد الحرم
فعلى الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى القارن جزاآن انتهى ولم يبين المصنف الجزاء الذي يجب على
الحلالين بقتل صيد الحرم ولا شك انه نقصه لكن هل اذا ضرباه ضربة واحدة فمات كان على كل واحد منهما
نصف قيمته صحيحا وان ضرب كل واحد منهما ضربة فان وقعا معا فانه يجب على كل منهما ما نقصته جراحته ثم يجب
على كل منهما نصف قيمته مجروحا بجراحتين لان عند اتحاد فعليهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما فضمن كل نصف
الجزاء وعند الاختلاف الجرح الذي تلف بضربة كل هو المختص باتلافه فعليه جزاؤه والباقي تلف بفعليهما فعليهما
ضمانه وان كان على التعاقب لحلال او محرم ما كذلك ضمن كل واحد ما نقصته جراحته ثم يضمن الحلال نصف قيمته مضروبا
بالضربتين وعلى المحرم جميع قيمته مضروبا بالضربتين ولو لم يقعا معا بان جرحه الحلال اولا ثم ثنى المحرم فضمن الحلال
ما انتقص بجرحه صحيحا ونصف قيمته وبه الجراحتان لان النقصان حصل بالجرح والهلاك حصل باثر الفعل
وهو منقوض بالجراحتين وعلى المحرم قيمته وبه الجرح الاول لانه حين جرحه كان منقوصا بالجرح الاول ولو قطع
حلال يد صيد ثم قتله محرم بعينه ثم جرحه قارن فمات فعلى الحلال قيمته كاملة لانه استهلكه معنى وهو صحيح لانه
فوت عليه جنس المنفعة وعلى الثاني قيمته وبه الجرح الاول لانه استهلكه معنى وعلى القارن ضمانان وبه الجنايتان
لانه اتلفه حقيقة باثر الفعل وهو منقوض بهما وتمام تفاريعه في المحيط
ويبطل بيع المحرم صيدا وشراؤه
لانه بيعه حيا تعرض للصيد بتفويت الامن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة كذا علله في الهداية والظاهر من الصيد
هو الحي واما الميتة فمعلوم بطلان بيعها واشار الى انه لو هلك في يد المشتري فانه الضمان عليه للبايع اذ لا
قد اصطاده البايع وهو محرم لانه لم يملكه وان كان قد اصطاده وهو حلال ثم احرم فباعه فان المشتري يضمن له
قيمته واما الجزاء فعلى كل واحد جزاء كامل لان البايع جنى بالبيع والمشتري بالشراء والاخذ وانما كان البيع باطلا ولم
يكن فاسدا لان الصيد في حق المحرم محرم العين بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اضاف التحريم
الى العين فافاد سقوط التقوم في حقه كالخمر في حق المسلم وحاصله اخراج الصيد عن المحلية لسائر التصرفات
فيكون التصرف فيها عبثا فيكون نفيا لعينه فيبطل سواء كان المحرم بايعا او واحدهما ولهذا اطلقه المصنف فانه اذا

ان بيع المحرم باطل ولو كان المشتري حلالا وان شراؤه باطل وان كان البيع حلالا واما الجزاء فانما يكون على المحرم حتى لو كان
البايع حلالا والمشتري محرما لزم المشتري فقط وعلى هذا الكل تصرف فان وهب صيدا فان كانا محرمين لزم كل
واحد جزاء وان كان احدهما محرما لزمه فقط ولو تبايعا صيدا في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد المشتري به عيبا
رجع بالنقصان وليس له الرد وعلى هذا لو غصب حلال صيدا حلالا ثم احرم الغاصب والصيد في يده لزمه ارساله وضمن
قيمته للمغصوب منه فلو لم يفعل ودفعه الى المغصوب منه خرج عن ضمان الغصب لانه كان عليه الجزاء وقد اساء بعدم
الارسال لا انه غاصب يجب عليه عدم الرد اذ لو فعل يجب به الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه فعلى كل واحد
منهما الجزاء   ومن اخرج ظبية الحرم فولدت وماتا ضمنهما فان ادى جزاءها ثم ولدت لم يضمن الولد لان
الصيد بعد الاخراج بقي مستحق الامن شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فتسري الى الولد فان
ادى جزاءها ثم ولدت ليس عليه جزاء الولد لانه بعد اداء الجزاء لم يبق آمنا لان وصول الخلف كوصول الاصل ولهذا
ملكها الذي اخرجها بعد اداء الجزاء ولهذا لو ذبحها لم تكن ميتة لكنه مكروه كذا قالوا وقد بحث فيه المحقق في فتح القدير فقال
والذي يقتضيه النظر ان اداء الجزاء ان كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى المأمن لا يقع كفارة ولا يحل بعده
التعرض له بل حرمة التعرض اليه قائمة وان كان حال العجز عنها بان هربت في الحل بعد ما اخرجها الحرم خرج به عن عهدتها
فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير منها او الاولاد وله ان يصطادها بعد الان لانه حين عجز عن تأمينها كان هو خطاب
الرد الى المأمن الى الجزاء ثم جاء ما كان فادر الان سقوط الامر بما هو بفعل المأمور به سالما عن المعارض ولم يوجد فاذا عجز
توجه خطاب الجزاء وقد صرح بان الاخذ ليس سببا للضمان بل القتل بالنص فالتكفير قبله وقع قبل السبب فلا يمنع الانفلات
فاذا مات بعد اداء هذا الجزاء لانه الان تعلق به خطاب الجزاء هذا الذي ادى الله به واتلفه بعده اعطاها
اذا ادى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر بها لا شبهة كونه دوام العجز شرط اجزاء الكفارة الا اذا اعطاها ثم ردها الى الحرم انتهى
وقد يقال انه لا يخلو اما ان يكون المخرج محرما او حلالا فان كان محرما فلا شك ان سبب الضمان قد وجد وهو التعرض
للصيد فان الاية وان افادت حرمة القتل افادت السنة حرمة التعرض بقتل او غيره ولهذا اوجب الضمان بالدلالة
وليست قتلا وقد صرح في الحاوي كما قدمناه بان المحرم اذا جرح صيدا فكفر ثم مات فانه لا يلزمه كفارة اخرى لانه ادى بعد
السبب وليس قتلا وان كان المخرج حلالا فالنص الحديث افاد حرمة التنفير كما قدمناه بقوله ولا ينفر صيدها
ولم يخص القتل والمراد من التنفير التعرض له فانه حرام كالقتل وان كان لا يجب عليه بالدلالة شيء فاذا اخرجها فقد تسبب
فعله لانه وجد سبب الضمان فجاز التكفير فاذا ادى الجزاء ملكها ملكا خبيثا ولهذا قالوا يكره الانتفاع بها عند الاطلاق فهي
منصرفة الى كراهة التحريم بدليل انه يجب ردها الى الحرم بعد اداء الجزاء ولو كان القتل عينا سببا لم يجب الجزاء بالاخراج
وعدم قدرته على ردها الى الحرم بعدها فالظاهر ما ذهب اليه ائمتنا واشار المصنف رحمه الله بحكم الزيادة المنفصلة
الى الزيادة المتصلة كالسمن والشعر فان اخرج حلال ظبية الحرم فازدادت قيمتها من بدن او شعر ثم ماتت فان لم
يوجد جزاؤها قبل موتها فالزيادة مضمونة وان ادى جزاءها قبل موتها فهي غير مضمونة لانه انعدم اثر الفعل بالتكفير
حتى لو انفصل الفعل فيها لم يضمن ولو اخرج حلال من الحرم فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره وحكم الزيادة عند
المشتري قبل التكفير وبعده على ما ذكرناه قبل الشراء كذا في المحيط وهو كما قدمناه يفيد ان الاخراج من الحرم كان سببا

وصله بما سبق لانه جناية ايضا لكن ما سبق جناية بعد الاحرام وهذا قبله والميقات مشترك بين الزمان والمكان
بخلاف الوقت فانه خاص بالزمان والمراد به هنا الميقات المكاني بدليل المجاوزة وقد قدمنا انه لا يجوز مجاوزة آخر
المواقيت الا محرما فاذا جاوزه بلا احرام لزمه دم واحد النسكين اما حج او عمرة لان مجاوزة الميقات بنية دخول
الحرم منزلة ايجاب الاحرام على نفسه كما لو قال لله علي ان احرم يلزمه اما حج او عمرة فكذلك اذا اوجب بالفعل كما اذا
افتتح صلاة التطوع ثم افسدها وجب عليه قضاؤها كعينها لو اوجبها بالقول

من جاوز الميقات غير محرم ثم

عاد

عاد محرما ملبيا او جاوز ثم احرم بعمرة ثم افسدها وقضى بطل الدم اي من جاوز آخر المواقيت بغير احرام ثم عاد اليه
وهو محرم ملبي فيه فقد سقط عنه الدم الذي لزمه بالمجاوزة بغير احرام لانه قد تدارك ما فاته واطلق الاحرام فشمل
احرام الحج فرضا كان او نفلا واحرام العمرة واشار الى انه لو عاد بغير احرام ثم احرم منه فانه يسقط الدم بالاولى
لانه انشأ التلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام ولهذا كان السقوط متفقا عليه وقيد بكونه ملبيا في الميقات
لانه لو عاد محرما ولم يلب في الميقات فانه لا يسقط الدم عنه وهو قول الامام لانه لا يكون متداركا ما فاته الا بها
وعندهما يسقط الدم مكتفيا بكونه محرما من دويرة اهله وهي بالمواقيت سواء كما فانه الشيء عليه اتفاقا وجوابه
ان المحرم من دويرة اهله هو العزيمة وقد اتى بها واذا ترخص بالتأخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشاء
التلبية واشار الى انه لو عاد محرما ولم يلب لكن لبى بعد ما جاوزه ثم رجع ومر به ساكتا فانه لا يسقط عنه بالاولى
لانه فوق الواجب عليه في تعظيم البيت واطلق في العود فشمل ما اذا عاد الى الميقات الذي جاوزه غير محرم او الى
غيره اقرب او ابعد لان المواقيت كلها سواء في حق الاحرام والاولى ان يحرم من وقته كذا في المحيط وقيد بكونه
جاوز آخر المواقيت لما قدمنا في باب المواقيت انه لا يجب الدم على غيرها ويجوز مجاوزة ميقاته بغير احرام اذا كان بعده
ميقات آخر وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو ان يكون العود الى الميقات قبل الشروع في الافعال فلو عاد اليه
بعد ما طاف شوطا لا يسقط عنه اتفاقا وكذا بعد الوقوف بعرفة ولم يطف لان ما شرع فيه وقع معتدا به فلا يعود
الى حكم الابتداء بالعود الى الميقات وما في الهداية من التقييد باستلام الحجر فليس احترازيا بل الطواف
يؤكد الدم من غير استلام كما نبه عليه في العناية ولم يذكر المصنف ان العود افضل او تركه   المحيط ان خاف فوات
الحج اذا عاد لم يعد ويمضي في احرامه وان لم يخف فوته عاد لان الحج فرض والاحرام من الميقات واجب وترك الواجب
اهون من ترك الفرض انتهى فاستفيد منه انه لا تفصيل في العمرة وانه يعود لانها لا تفوت اصلا ومما قررناه علم
انه لا حاجة الى قوله او جاوز ثم احرم الى آخره لدخوله تحت قوله ثم عاد محرما ملبيا فلا فرق كما علمت بين احرام
الحج والعمرة اذا وقتها وان كان قد ذكرهما لان زفر يخالف فيهما فانه قائل بخصوصهما انه لو احرم بغير بدل فانه
لم يشترط العود الى الميقات في القضاء لا بد منه السقوط وقيد بالعمرة وليس احترازيا بل اذا افسد الحج ثم قضاه فانه
فالحكم كذلك من سقوط الدم   فلو دخل الكوفي البستان لحاجة له دخول مكة بلا احرام ووقته البستان لانه
لم يقصد الا دخول مكة وانما قصد البستان فصار بمنزلة اهله حين دخله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام
للحاجة فكذلك له فالمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم فالمراد وهذه حيلة الآفاقي اذا اراد ان
يدخل مكة بغير احرام فينوي ان يدخل خليصا مثلا فله مجاوزة رابغ الذي هو ميقات الشامي والمصري المحاذي للجحفة
واعلم ان هذا القصد لا بد منه حين خروجه من بيته او لا والذي يظهر هو الاول فانه لا شك ان الآفاقي يريد دخول
الحل الذي بين الميقات والحرم وليس ذلك كافيا فلا بد من وجود قصد مكان مخصوص من الحل الداخل
الميقات حين خروجه من بيته والا فلا يظهر فرق وعن ابي يوسف انه لو نوى الاقامة خمسة عشر يوما في البستان فله دخول مكة بلا
احرام والا فلا نعم هو المذهب الاطلاق   ومن دخل مكة بلا احرام ثم حج عما عليه في عامه ذلك صح عن دخول
مكة بلا احرام وان تحولت السنة لا لانه تلافى المتروك في وقته لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاها حاجة
الاسلام في الابتداء بخلاف ما اذا تحولت السنة فانه صار دينا في ذمته فلا يتأدى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف
المنذور فانه يتأدى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني فان قلت سلمنا انه بتحول السنة
تصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا لانها غير موقتة قلت لا شك ان العمرة يكره تأخيرها الى ايام النحر
والتشريق فاذا اخرها الى وقت يكره صار كالمفوت لها فصارت دينا كذا في غاية البيان   فتح القدير وقال بحثا
لا فرق بين كونه المجاوزة وحجة اخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط
فمن اي وقت يفعل ذلك يقع اداء لان الدليل لم يوجب ذلك في سنة بعينها ليصير بفواتها دينا يقضى فيما احرم من

[illegible]

الميقات بنسك عليه تادى هذا الواجب في ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين
وان كانت اسبابا متعددة الاشخاص دون النوع كما قلنا فيمن عليه يومان من رمضان ينوي مجرد قضاء ما عليه
ولا يعين الاول والغير جاز وكذا لو كانا من رمضانين على الاصح وكذا نقول اذا رجع مرارا فاحرم كل مرة بنسك
حتى اتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه انتهى بتغيير اي رد ما ذكره الاسبيجابي من انه لو جاوز الميقات
فاحرم بحجة الاسلام او بغيرها فانه يسقط عنه ما وجب لاجل المجاوزة الاخيرة ولا يسقط عنه ما وجب لاجل
مجاوزته قبلها لان الواجب قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط الا بتعيين النية انتهى واطلق المصنف الحج
فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة وتلحق به العمرة المنذورة فلو قال ثم احرم عما عليه في عامه ذلك لكان اولى ليشمل
كل احرام واجب حجا او عمرة اداء او قضاء الحج واذا جاوز العبد الميقات بغير احرام ثم اذن له مولاه ان
يحرم فاحرم لزمه دم الوقت اذا عتق لانه من اهل الاحرام فيلزمه الاحرام من الميقات واما الكافر اذا دخل مكة
بغير احرام ثم اسلم فانه لا يلزمه شيء كالصبي اذا جاوز بغير احرام ثم بلغ لعدم اهلية الوجوب ثم اعلم انه
لا خصوصية للآفاقي في وجوب الدم بترك الاحرام من الميقات بل المكي كذلك حتى لو احرم المكي بالعمرة من الحرم
فانه يلزمه دم كما صرح به في المحيط وكذا لو احرم المكي بالحج فانه يلزمه دم وتتاتى التفاريع المتقدمة في الآفاقي من

باب

لما كان ذلك جناية في بعض الصور اورده عقيب الجنايات **مكي طاف شوطا لعمرة فاحرم بحج رفضه وعليه
حج وعمرة ودم لرفضه** فلو مضى عليهما صح وعليه دم بيان لحكم الجمع بين الحج والعمرة من المكي فانه كما قدمنا منهي عن
الجمع بينهما فاذا ادخل احرام الحج على احرام العمرة بعد الشروع فيها فقد ارتكب المنهي فقد وجب عليه الخروج
فقال رفض العمرة اولى لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء لكونها غير مؤقتة وقال الامام الاعظم رفض
الحج اولى وهذا اتاك في المختصر رفضه اي الحج لان احرام العمرة قد تاكد باداء شيء من اعمالها واحرام الحج لم يتاكد
عنه تقيد بالمكي لان الآفاقي اذا احرم بالحج بعد فعل اقل اشواط العمرة كان قارنا بلا اساءة كما لو لم يطف اصلا وان
كان بعد فعل الاكثر كان متمتعا ان كان في اشهر الحج وقيد بالشوط واراد به اقل الاشواط ولو ثلاثة لانه لو اتى
بالاكثر ففي الهداية وشرحها انه يرفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل فيتعذر رفضها وفي المبسوط انه
لا يرفض واحدا منهما كما لو فرغ منها وعليه دم لمكان النقص بالجمع بينهما لما في الاول كل منه وجعله
الاسبيجابي ظاهر الرواية ونقل عن ابي يوسف ان رفض الحج افضل واختاره الفقيه ابو الليث وقاضيخان في فتاواه
ثم قال ويمضي في عمرته ثم يقضي الحجة من عامه ذلك ان شاء في وقته انتهى ولم يذكر في ظاهر الرواية انه اذا رفض
الحج يلزمه دم وقضاء عمرة مع الحج كما اوجبه ابو حنيفة فيما لو طاف الاقل كذا ذكره الاسبيجابي ولو لم يطف للعمرة
اصلا فانه يرفضها اتفاقا ويقضيها وعليه دم لرفضها كما لو قرن المكي فانه يرفض العمرة ويمضي في الحج واطلق في العمرة ف
فشمل ما اذا كانت في اشهر الحج او لا كما في المبسوط واشار الى انه لو احرم اولا بالحج وطاف له شوطا ثم احرم بالعمرة
فانه يرفضها كما لو لم يطف وسيأتي انه ان مضى عليها وجب عليه دم وقيد بقوله ثم احرم لانه لو رفض الحج في سنته
القضاء انما يستحب وليس بواجب كله حتى اذا رفض العمرة صح والهداية قال في الهداية انه وعليه دم بالرفض ايهما
رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر الا ان في رفض العمرة قضاءها لا غير وفي رفض الحج
قضاؤه وعمرته لانه في معنى فائت الحج انتهى ولم يذكر بماذا يكون رافضا وينبغي ان يكون الرفض بالفعل بان يحلق مثلا
بعد الفراغ من افعال العمرة ولا يكتفي بالقول او بالنية لانه جعله في الهداية تحللا وهو لا يكون الا بفعل شيء من محظورات ت
الاحرام وقال الولوالجي في فتاواه وتحلل الرجل المحرم ان يفعل ما يمنع منه ادنى ما حرم عليه بالاحرام ولا يكون
التحليل بالنهي ولا بقوله قد حللتك لان التحليل شرع بالفعل دون القول انتهى بخلاف ما اذا احرم بحجتين فان
رفض احدهما شرعي في الاعمال على ظاهر الرواية كما سياتي من غير تحليل لانه لا يمكنه المضي فيهما وعنا على المضي

فيهما

فيهما فانه ان مضى عليهما اجزأه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا
وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقص في عمله لارتكاب المنهي عنه وهو في حق المكي دم جبر وفي حق الآفاقي دم شكر
واطلق في قوله وعليه حجة وعمرة ودم وهو كذلك في وجوب الدم واما في وجوب العمرة فمقيد بما اذا لم يحج من سنته
اما ان حج من سنته فلا عمرة عليه لان وجوب العمرة مع الحج انما هو لكونه في معنى فائت الحج واذا حج من سنته فليس في معناه
كالمحصر اذا تحلل ثم حج في تلك السنة لا تجب العمرة عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة ووقع في نسخة الزيلعي الشارح
انه ابدل العمرة بالدم فقال اذا حج من سنته ينبغي ان لا يجب عليه الدم وهو سبق قلم كما لا يخفى والرفض الترك وهو
من باب طلب وضرب كذا في المغرب **ومن احرم بحج ثم باخر يوم النحر فان حلق في الاول لزمه الآخر**
ولا دم والا لزمه وعليه دم قصر او لا ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى لزمه دم بيان للجمع بين احرامين
بشيئين متحدين وصرح في البدائع بانه بدعة وفي المحيط وغاية البيان فقال ان الجمع بين الاحرامين بحجتين او بعمرتين
حرام لانه بدعة انتهى وهو سهو لما في المحيط والجمع بين احرامي حج لا يكره في ظاهر الرواية لان في العمرة انما كره الجمع
بين الاحرامين لانه يصير جامعا بينهما في الفعل لانه يؤديهما في سنة واحدة وفي الحج لا يصير جامعا بينهما لانه لا يؤديهما
في سنة واحدة فلا يكره انتهى فاذا احرم بحجة ووقف بعرفات ثم احرم باخرى يوم النحر فان الثانية تلزمه مطلقا لامكان
الاداء لان الاحرام الثاني انما يرتفض لتعذر الاداء ولا تعذر هنا في الاداء لان احرامه ينصرف الى حجة في السنة القابلة
فان كان الاحرام الثاني بعد الحلق للاول فلا دم عليه لانه احرم بالثانية بعد التحلل من الاولى فلم يكن جامعا وان كان
قبل الحلق لزمه دم عند ابي حنيفة مطلقا لانه ان حلق للاولى فقد جنى على احرام الثانية وانه كان متمسكا في احرام الاولى
وان لم يحلق فقد اخر النسك عن وقته وهما يخصان الوجوب بما اذا حلق لانهما لا يوجبان بالتاخير شيئا وبهذا علم
ان المراد بالتقصير في قوله قصر او لا الحلق وانما اختاره اتباعا للجامع الصغير كما في غاية البيان والتعبير بالحلق جار على
في المراة لان التقصير عام في الرجل والمراة كما في العناية وانما لزم الدم فيما اذا احرم بعمرة بعد افعال الاولى قبل
الحلق لانه جمع بينهما وهذا يفيد انه مكروه في العمرتين دون الحجتين فلذا فرق في المختصر بين الحج والعمرة فاوجب
في العمرة دما للجمع بينهما بين العمرتين ولم يوجب في الحج لانه لو اوجبه لوجب دمان فيما اذا احرم بالثاني قبل الحلق
للاول دم لما ذكرنا سابقا ودم للجمع وبه قال بعض المشايخ اتباعا لرواية الاصل وفي الاصل اتباعا للجامع
الصغير فانه اوجب دما واحدا في الحج وقد علمت فيما سبق عن المحيط ان الفرق بينهما ظاهر الرواية وتعقبه في فتح
القدير بانه لا يتم لكونه ينقض من العمرة الثانية فالوجه ان ليس فيه الا رواية الوجوب لا يوجب الجمع فعلا استغراقا
انتهى لكونه احرم الثاني يوم النحر لانه لو احرم بالثاني بعرفات ليلا او نهارا رفض الثانية وعليه دم الرفض وعمرة
وحجة من قابل عندهما لانه كفائت الحج وعند محمد لا يبطل التزامه الثانية ثم عند ابي يوسف ارتفض كما انعقد وعند
ابي حنيفة ارتفض بوقوفه بعرفة كذا في المحيط وهو ظاهر فيما اذا احرم بالثاني يوم عرفة او ليلة النحر قبل ان وقف
نهارا واما اذا احرم ليلة النحر بعد ما وقف نهارا فينبغي انه يرتفض عند ابي حنيفة بالوقوف بالمزدلفة لا بعرفة لانه
سابق وسببه الترك انما يكون متاخرا وقيد بتراخي احرام الثاني عن الاول لانه ان احرم بهما معا او على التعاقب
لزماه عندهما وعند محمد في المعية يلزمه احدهما وفي التعاقب الاولى فقط واذا لزماه عندهما ارتفضت احداهما
باتفاقهما وثبت حكم الرفض واختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف عقب صيرورته محرما بلا مهلة وعند
ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سائرا ونص في المبسوط على انه ظاهر الرواية لانه لا تنافي بين الاحرامين
وانما التنافي بين الاداءين وثمرة الاختلاف فيما اذا جنى قبل الشروع فعليه دمان للجناية على احرامين ولو قتل صيدا
لزمه قيمتان ودم عند ابي يوسف لارتفاض احداهما قبلها واذا رفض احداهما لزمه دم ويمضي في الآخر ويقضي حجة
وعمرة لاجل التي رفضها واذا احصر قبل ان يسير الى مكة بعث هديين عند الامام وهو واحد عندهما اما عند
ابي يوسف فلانه صار رافضا احدهما واما عند محمد فانه لم يلزمه الا احدهما فاذا لم يحج في تلك السنة لزمه عمرة ان

وجنايتان لانه فاته جنايتان في هذه السنة وقيد بكون احرام العمرة الثانية بعد الفراغ من العمرة الاولى الا التقصير الا انه لو
كان بعد التقصير فلا شيء عليه وان كان معا او على التعاقب فالحكم كما تقدم في الحجتين من لزومهما عندهما خلافا لمحمد
ومن ارتفاض احدهما بالشروع في عمل الاخرى عند الامام خلافا لابي يوسف ووجوب القضاء ودم الرفض وان كان
قبل الفراغ بعد ما طاف للاولى شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء وكذا لو طاف الكل قبل ان يسعى فان
كان فرغ الا الحلق لم يرفض شيئا وعليه دم الجمع وهي مسئلة المختصر فان حلق للاولى لزمه دم اخر للجناية على الثانية
ولو كان جامع في الاولى قبل ان يطوف فافسدها ثم ادخل الثانية رفضها ومضى في الاولى حتى يتمها لان الفاسد معتبر
في العمل في وجوب الاتمام وان نوى رفض الاولى والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن احرم لا ينوي شيئا فطاف
ثلاثة اشواط ثم اهل بعمرة رفضها لان الاولى تعينت عمرة حين اخذ في الطواف فحين اهل بعمرة اخرى صار جامعا بين
عمرتين فلهذا امر برفض الثانية ومن احرم بحج ثم بعمرة ثم وقف بعرفات فقد رفض عمرته وان توجه
اليها لا اي لا يصير رافضا لانه يصير قارنا بالجمع بين الحج والعمرة لانه مشروع في حق الافاقي والكلام فيه لكنه مسيء
بتقديم احرام الحج على احرام العمرة فانه مسنون في الباب وان تعذر عليه اداء العمرة بالوقوف اذ هي مبنية على الحج غير
مشروعة وقيد بتقدم العمرة بين الوقوف والتوجه وانما قلنا ان العمرة تحتمل الرفض لما روي عن عائشة قالت
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال لها النبي صلى الله عليه وسلم امتشطي وارفضي عمرتك
والمراد بقوله ثم بعمرة انه احرم بالعمرة وكذا بات باكثر اشواطها حتى وقف بعرفات فالاتيان بالاقل كالعدم
فلو طاف للحج ثم احرم بعمرة ومضى عليها يجب دم يعني جمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع فصح الاحرام بهما
واراد بهذا الطواف طواف القدوم وهو سنة وان لم يات بما هو ركن فيمكنه ان ياتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج
فلهذا لو مضى عليهما جاز ولزمه دم الجمع وهو دم كفارة وجبر حتى لا ياكل منه لانه خالف السنة في هذا الجمع وصححه
في الهداية **وندب رفضها** اي العمرة بدليل عليه دم شكر وهو دم شكر القران كما اختاره شمس
الائمة السرخسي فانه قال في الجامع الصغير واجب اي ان يرفض العمرة فدل على انه دم شكر فلهذا لم يعين
افعال العمرة على افعال الحج لان ما اتى به انما هو سنة فيمكنه بناء افعال العمرة على افعال الحج فلا يوجب الجبر واختاره
في فتح القدير وقواه بان طواف القدوم ليس من سنن نفس الحج بل هو سنة تكرمة المسجد الحرام كتحية
لغيره من المساجد وكذا سقط بطواف اخر من مشروعات الوقت والكلام فيه قيد بالطواف لانه لو لم يطف لم تستحب
رفضها واذا رفضها يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها وان اهل بعمرة يوم النحر لزمته ولزمه
الرفض والدم والقضاء لصحة الشروع مع الكراهة التحريمية فلزمته للاول ولزم الترك تخلصا من الاثم واذا
رفضها لزمه دم للتحلل منها بغير افعالها ووجب القضاء لانه ثمرة اللزوم واراد بيوم النحر اليوم الذي تكره العمرة فيه
وهو يوم النحر وايام التشريق واطلقه فشمل ما اذا كان قبل الحلق او بعده قبل طواف الزيارة او بعده واختاره
في الهداية وصححه الشارح لانه بعد الحلق والطواف بقي عليه من واجبات الحج كالرمي وطواف الصدر وسنته كالمبيت قد
كرهت العمرة في هذه الايام ايضا فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج بلا ريب وهو مكروه
فان مضى عليها صح وبجمعهم كان الكراهة معنى في غيرها وهو كونه مشتغلا بادا بقية افعال الحج في هذه الايام فيجب تخليص الوقت
له تعظيما وهو لا يعدم المشروعية لكن يلزم الدم لكفارة الجمع بعد الاحرامين او الجمع بين الافعال الباقية فهو دم جبر
لا يوكل منه كالاول ومن فاته الحج فاحرم بعمرة او حجة رفضها لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير
ان ينقلب احرامه احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فلزمه الرفض كما لو احرم بهما او
جامعا بين حجتين احراما فعليه ان يرفض الثانية كما لو احرم بحجتين ولزمه القضاء لصحة الشروع ودم الرفض
بالتحلل قبل اوانه وقد شبهوا فائت الحج بالمسبوق فانه منفرد تحريمة حتى لا يجوز اقتداؤه لغيره ومقتد اداء حتى

باب الاحصار

هو والفوات من العوارض النادرة فاخرهما وقدم الاحصار لانه وقع له عليه السلام دون الفوات واختلف في معناه
اللغوي فقيل الاحصار للمرض والحصر للعدو وعليه قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فيحتاج حمل المرض
والحق به الحصر بالعدو دلالة بالاولى لان منع العدو حسي لا يتمكن معه من المضي بخلاف منع المرض اذ يمكن بالمحمل
والمركب والاكثر على ان الاحصار هو المنع سواء كان من خوف او مرض او عجز او عدو واختاره في الكشاف المغرب الحصر
المنع من باب طلب يقال احصر الحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول لاتمام حجته او عمرته واذا منعه سلطان
او مانع قاهر في حبس او مدينة قيل حصر هذا هو المشهور وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف لمن احصر
بعدو او مرض ان يبعث شاة تذبح عنه ويتحلل لما تلونا من الاية واراد بذكر اللام دون على انه مخير ان رجع الى اهله
بغير تحلل الا ان يزول الخوف فانه جائز فان ادرك الحج والا تحلل بالعمرة فالتحلل بذبح الهدي انما هو للتعجيل وحتى تعقد
احرامه فيشق عليه كما ذكره الشارح فما وقع في المبسوط من التعبير بعلى في غير محله واشار بذكر العدو والمرض الى
كل منع فيكون محصرا بهلاك النفقة وبموت محرم المرأة او زوجها في الطريق وتيمم في التحقيق التجنيس عدم
القدرة على المشي فيها اذا سرقت النفقة فان قدر عليه المشي فليس بمحصر وعلله في المبسوط بانه لا يبعد ان يلزمه المشي
في الابتداء ولزمه بعد الشروع كما لا يلزمه المشي في الابتداء ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتداء
ويلزمه الاتمام اذا شرع فيها وجعله في المحيط قال التجنيس قول محمد وقال ابو يوسف ان قدر على المشي في الحال
وخاف ان يعجز جاز له التحلل ومن الاحصار ما اذا خرجت المرأة بغير زوج ومحرم فلها التحلل بالدم لان المنع
الشرعي اكثر من المنع الحسي ومنها ما اذا احرمت المتطوع بغير اذن الزوج لكن للزوج ان يحللها بغير الهدي بان
يصنع بها ادنى ما حرم على المحرم كقص ظفر واختلفوا في كراهة تحليلها بالجماع وذكر القولين في المحيط من غير ترجيح وينبغي
ترجيح الكراهة لتعظيم امر الحج كذا اجاز نكاح [illegible] بالجماع وادعاه وعليها هدي الاحصار وقضاء حجة وعمرة
ان لم تحج في هذه السنة وان حجت كان والخارج الى نية القضاء لانه لزمها حجة هذه السنة وانها متعينة فلا تفتقر
الى النية المتعينة ومنها ما اذا احرم العبد بغير اذن مولاه والمولى ان يحلله بغير هدي وعلى العبد هدي وقضاء حجة وعمرة
بعد العتق وان احرم باذنه كره له ان يحلله وصح لان الزوج لم يبطل من حق السيد لان منافعه مملوكة السيد وبالاذن
صار معيرا منافعه للعبد والمعير ان يسترد ما اعاره بخلاف المنكوحة اذا احرمت باذن الزوج فانه ليس له ان يحللها لان
منافعها مملوكة لها حقيقة وانما للزوج فيها حق وقد اسقط حقه بالاذن واما اذا احرم العبد باذن المولى ثم احصر
بعدو او مرض اختلفوا فاختار في المحيط وفتاوى قاضي خان انه لا يجب دم الاحصار على المولى وانما يجب على العبد بعد
الاعتاق واختار الاسبيجابي وجوبه على المولى بمنزلة النفقة وذكر القولين في معراج الدراية وينبغي ترجيح الاول
لما انه عارض لم يلزمه المولى بخلاف النفقة وانما كان للشاة لان المنصوص عليه هو ما استيسر من الهدي وادناه
شاة وليس المراد به بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بقيمتها حتى يشتري بها الشاة فتذبح
في الحرم واراد باقتصاره على ذبح الشاة انه لو لم يجد ما يذبح لا يقوم الصوم والاطعام مقامه بل يبقى محرما الى ان
يجد او يطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق كما في الخانية وغيرها واراد بالفاء التي للتعقيب في قوله فيتحلل
الى انه لا يتحلل الا بالذبح ولهذا قالوا انه لو واعد من بعثه بانه يذبحه في يوم معين فلو ظن انه ذبح بعده ففعل ما يفعله
الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على الذي ارتكب محظورات احرامه كما في الثلاثة واشار بذكر التحلل بعد
الذبح الى انه لا حلق عليه ولا تقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد وان حلق فحسن وقال ابو يوسف عليه ان يحلق فان
لم يحلق فلا شيء عليه واطلقه في الهداية فشمل ما اذا احصر في الحل او الحرم وقيده المصنف في الكافي بما اذا احصر
في الحرم فيحلق اتفاقا وشمل ان الحلق فيه واجبا قالا بانه حسن وهو ما استحبابه ولم يقل بوجوبه بدليل انه قال
وان لم يفعل فلا شيء عليه كما في الخانية ومعراج الدراية ولو قارنا بعث دمين اي لو كان المحصر قارنا فانه يبعث
دما لحجته انه محرم بهما اطلقه فافاد انه لا يحتاج الى تعيين الذي للعمرة والذي للحج كما في المبسوط وافاد انه يبعث

بعد ان واحد لم يتحلل عن احدهما ويبقى في الآخر بل يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما لم يشرع الا في حالة واحدة
فلو تحلل عن احدهما دون الآخر يكون فيه تغيير المشروع ولو بعث بثمن هديين ولم يوجد بذلك عدي بمكة الا
واحد فذبح عنه فانه لا يتحلل عنهما ولا عن احدهما واشار انه لو احرم بعمرتين او بحجتين ثم احصر قبل السير
فانه يتحلل بذبح هديين في الحرم بخلاف ما اذا احصر بعد السير فانه يصير رافضا لاحدهما به كما قدمناه
في الباب السابق واشار بالاكتفاء بالبعث في المنفرد والقارن الى انه اذا بعث الهدي ان شاء رجع وان شاء
اقام اذ لا فائدة في الاقامة   ويتوقت بالحرم لا بيوم النحر   يعني فيجوز ذبحه في اي وقت شاء لاطلاق
قوله تعالى فما استيسر من الهدي من غير تقييد بالزمان واما تقييده بالمكان فلقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله اي مكانه وهو الحرم فكان حجة عليهما في قياس الزمان على المكان فلو ذبح في الحل لحكم
على ظن الذبح في الحرم فهو محرم كما كان ولا يتحلل حتى يذبح في الحرم وعليه الدم لتناول محظور احرامه كذا ذكره
الاسبيجابي اطلقه فشمل احرام الحج واحرام العمرة لكن الخلاف ان المحصر بالعمرة لا يتوقت ذبحه باليوم
المحيط جعل المواعدة المتقدمة انما تحتاج اليها على قول ابي حنيفة لان دم الاحصار عنده لا يتوقت بالنحر
فلا يصير وقت الاحلال معلوما للمحصر من غير مواعدة ولا احتاج اليها عندهما لان دم الاحصار موقت عندهما بيوم
النحر فكان وقت الاحلال معلوما انتهى وفيه نظر لانه موقت عندهما بايام النحر لا باليوم الاول فاحتاج الى المواعدة
لتعيين اليوم الاول او الثاني او الثالث وقد يقال تحته المعنى الى مضي الايام الثلاثة فلا احتاج اليها
وعلى المحصر بالحج ان تحلل حجة وعمرة وعلى المعتمر عمرة وعلى القارن حجة وعمرتان   بيان لحكم المحصر اذا تحلل فان له حكمين
حاليا ومآليا فقدم من بعث الشاة حكم الحالي والقضاء اذا تحلل وزال الاحصار حكمه المآلي فان كان مفردا
بالحج فان حج من سنته فانه لا يلزمه شيء والا لزمه قضاؤها وعمرة اخرى لانه فائت الحج اطلقه فشمل ما اذا كان الحج فرضا او
نفلا شرع فيه وشمل ما اذا قرن في القضاء او افردهما فانه مخير لانه التزم الاصل لا الوصف واما نية القضاء فان كان
حج نفل وتحولت السنة فهي شرط وان كان حجة الاسلام فلا ينوي القضاء بل حجة الاسلام وانما لزم القارن عمرة
ثانية لانه فائت الحج فقد الوجه من سنته واتى بها فانه لا يلزمه عمرة اخرى واطلقه ايضا فافاد ان له في القران وافراد
كل واحد من الثلاثة كما قدمناه هكذا اسم جواب عنا وممن صرح به صاحب المبسوط والمحيط والولوالجي والمحقق
ابن الهمام ويرد عليه ما قالوه في هذا الباب من انه اذا زال الاحصار انما يجب عليه ان ياتي بالعمرة التي وجبت عليه
بالشروع في القران لانه غير قادر على اداءها على الوجه الذي التزمه وهو ان تكون افعال الحج مرتبة عليها وبفوات الحج
عرفت ولهذا فان هذا يقتضي انه ليس له الافراد وان القران واجب في القضاء وبناقضه ما قالوا في باب الفوات من
ان القارن اذا فاته الحج ادى بعمرته وادى الحج من عمرة اخرى لانها لا تفوت ولا شك ان المحصر فائت الحج
... في سقطه والحق هو الاول لانه بالشروع التزم اصل القربة لا صفتها وهو القران كما لو شرع في التطوع فانه
لا يلزمه القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله   فان بعث ثم زال الاحصار وقدر على الهدي والحج توجه والا لا
لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهي رباعية فان قدر عليهما لزمه التوجه الى الحج وليس له التحلل بالهدي لانه بدل
عن ادراك الحج وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود من البدل وان لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهو ظاهر
وان توجه ليتحلل بافعال العمرة جاز لانه هو الاصل في التحلل وفيه فائدة وهو سقوط العمرة في القضاء والثالث فانا ذكرنا
فله ان ياتي بالعمرة كما قدمناه من انه مخير بين القران والافراد في القضاء والثالث انه يدرك الهدي دون الحج فيتحلل
والرابع عكسه فيتحلل ايضا صيانة لماله من الضياع والافضل التوجه وذكر في الهداية ان هذا التقسيم لا يستقيم
على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدي وانما يستقيم
على قول ابي حنيفة وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر وذكر في الجوهرة انه مستقيم على الاجماع
فيما اذا احصر بعرفة وامرهم بالذبح طلوع الفجر يوم النحر فزال الاحصار قبل الفجر بحيث يدرك الحج دون الهدي

لان الذبح

لان الذبح بمنى انتهى وجوابه ان الاحصار بعرفة ليس احصارا لما ياتي فلو قال احصر بمكان قريب من عرفة لاستقام
المحيط لو بعث المحصر هديا ثم زال الاحصار وحدث احصار آخر ونوى ان يكون عن الثاني جاز وحل به وان لم ينو به حتى
نحر لم يجز كمن وكل في كفارة يمين فكفر الوكيل ثم حنث في يمين اخرى فنوى ان يكون ما في يد الوكيل كفارة الثانية فانه
يجوز وان لم ينو حتى تصدق المامور لا وكذا لو بعث هديا جزاء صيد ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار ولو قلد
بدنة واوجبها تطوعا ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار جاز وعليه بدنة مكان ما اوجب وقال ابو يوسف لا تجزئه
الا عن التطوع لان الاهداء صار كالوقوف وخرجت من ملكه عنده فلا يملك صرفها الى غير تلك الجهة انتهى
ولا احصار بعد ما وقف بعرفة   لانه لا يتصور الفوات بعده فامن منه وانما يتحقق الاحصار في العمرة وان كانت لا تفوت للزوم الضرر
باستداد الاحرام فوق ما التزمه واما المحصر في الحج بعد الوقوف فيمنعه يتحلل بالحلق يوم النحر في غير النساء فلا يتحلل
الا بالطواف ثم ان دام الاحصار حتى مضت ايام التشريق فعليه لترك الوقوف بالمزدلفة دم ولترك رمي الجمار دم ولتأخير
الحلق دم ولتأخير الطواف دم في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليه لتأخير الحلق والطواف شيء
في الكافي للحاكم الشهيد وقد قدمنا عن البدائع وغيره ان واجب الحج اذا تركه بعذر لا شيء عليه حتى لو ترك الوقوف خوف
الزحام لا شيء عليه كالحائض تترك طواف الصدر ولا شك ان الاحصار عذر فلا شيء عليه بترك الواجبات للعذر مع منقول
الحاكم وهو جامع كلام محمد لا تنبيه السنة التي هي ظاهر الرواية وقد علم به انه كلما [illegible] محمول على الاحصار بسبب
العدو لا مطلقا فانه اذا كان بالمرض فهو سماوي يكون عذرا في ترك الواجبات وان كان من قبل العباد فانه لا يكون
عذرا في اسقاط حق الله تعالى كما قالوا في باب التيمم ان العدو اذا اسره حتى صلى بالتيمم فانه يعيده بالوضوء
اذا اطلق لانه من قبل العباد ثم اختلفوا في تحلل المحصر بعد الوقوف قيل لا يتحلل في مكانه ويدل عليه عبارة الاصل
حيث قال وهو محرم كما هو حتى يطوف طواف الزيارة وهو يدل على تاخير الحلق على انه يفعله في الحرم وقيل
يتحلل في مكانه ويدل عليه عبارة الجامع الصغير حيث قال وهو محرم عن النساء حتى يطوف طواف الزيارة كما
العتابي وهو الاظهر كذا في غاية البيان   ومن منع بمكة عن الركنين فهو محصر والا لا   يعني وان قدر على احدهما
فليس بمحصر لانه اذا امتنع عنهما في الحرم فقد تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل واذا قدر على الطواف فلان
فائت الحج يتحلل والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلا بيان وقد قيل في المسئلة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف
والصحيح ما تقدم من التفصيل كذا في الهداية وهو اشارة الى رد ما في المحيط حيث حمل ما في المختصر من التفصيل رواية

باب الفوات

من فاته الحج بفوت الوقوف بعرفة فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل بلا دم
بيان لاحكام اربعة الاول ان فوات الحج لا يكون الا بفوت الوقوف بعرفة يعني وقته الثاني انه اذا
فاته فانه يجب عليه ان يخرج منه بافعال العمرة الثالث لزوم القضاء سواء كان ما شرع فيه حجة الاسلام او منذورا او
تطوعا بلا خلاف بين الامة في هذه الثلاثة لانه قد نقل فيها الاجماع والرابع عدم لزوم الدم لحديث الدارقطني المفيد
لذلك لكنه ضعيف لكن تعددت طرقه فصار حسنا واشار بقوله فيحل بعمرة الى وجوبها كما صرح به في البدائع
والى انه يطوف ويسعى ثم يحلق او يقصر والى ان احرامه لا ينقلب احرام عمرة بل يخرج عن احرام الحج بافعال
العمرة وهو قولهما خلافا لابي يوسف ويشهد لهما ان القارن اذا فاته الحج ادى عمرته لانها لا تفوت ثم اتى بعمرة
اخرى لفوات الحج ثم يحلق والدم عليه لانه لم يحل في وقته ولم يوجد فلو انقلب احرامه عمرة لصار جامعا بين احرام
عمرتين واداءها في وقت واحد وهو لا يجوز ويشهد لهما انه لو مكث حراما حتى دخلت اشهر الحج من قابل فتحلل
بعمل العمرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا فلو انقلب احرامه عمرة كان متمتعا كمن احرم بالعمرة في رمضان فطاف
لها في شوال كذا في المبسوط ويشهد لابي يوسف ان فائت الحج لو استدام حراما حتى حج مع الناس من قابل بذلك الاحرام
لا يجزيه من حجته فلو بقي اصل احرامه لاجزاه واجاب عنه في المبسوط بانه وان بقي الاصل لكن تعين عليه الخروج
باعمال العمرة فلا يبطل هذا التعيين بتحول السنة مع ان احرامه انعقد لاداء الحج في السنة الاولى فلم يصح اداء الحج به

في السنة الثانية تغيير موجب ذلك العقد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام وذكر في المحيط ان فايدة
الخلاف تظهر فيما اذا فاته الحج فاهل بحجة اخرى غير الاولى بحجته ويرفض الاخرى عند ابي حنيفة وعند محمد لا تنفع وعند
ابي يوسف يمضي في الاخرى لان عنده احرام الاولى انقلب للعمرة وبعد ما تحرم بالعمرة وقد اضاف اليها حجة وعنده
على احرامه فاذا احرم بحجة اخرى يرفضها لئلا يكون جامعا بين احرامي حج وعليه دم وعمرة وحجتان من قابل
فان كان نوى بالثانية قضاء الفائتة فهي هي وعليه القضاء لانه باق في احرام الحج فاذا نوى به القضاء يصير ناويا
للاحرام القايم فلا يقع بنيته والتعيين بحرمها باحرام اخر واطلق في فوت الحج الفاسد والصحيح فلو فعل بحج ثم
افسده بالجماع قبل الوقوف ثم فاته الحج فعليه دم الجماع ويحل بالعمرة لان الفاسد معتبر بالصحيح وكذا لو انعقد فاسدا
كما اذا احرم مجامعا فانه يلحق بالصحيح وتبع صاحب الهداية لان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا يخرج عنه الا باداء
احد النسكين محمول على اللازم احترازا عن غير اللازم فيخرج به العبد والزوجة اذا احرم بغير اذن لا مقابل الصحيح
وهو الفاسد ويخرج به ما اذا دخل بحجة على عمرة او على حجة فانه ليس بلازم ولذا وجب الرفض والبرد عليه
المحصر فان احرامه لازم مع انه يخرج بغير الافعال لانه عارض في الطريق العرض   ولا تفوت العمرة لعدم توقيتها
بالجماع   وهي طواف وسعي اي افعال العمرة طواف بالبيت سبعة اشواط وسعي بين الصفا والمروة وليس
مراده بيان ماهيتها لان ركنها الطواف فقط واما السعي فواجب وانما لم يصرح بوجوبه فيها للعلم به من الحج
لان السعي فيه واجب ففي العمرة اولى ولم يذكر الاحرام لانه شرط في النسكين حجا كان او عمرة ولم يذكر الحلق
لانه محلل مخرج منها لا ركن وواجبا لا كما في فتاوى قاضي خان وهي في اللغة بمعنى الزيارة يقال اعتمره
بلا فاذا زاره والعمرة ... ان اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلب على القصد الى مكان مخصوص   وتصح
في السنة وتكره يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما قدمنا انها لا تتوقت وقد اعتمر صلى الله عليه وسلم اربع عمر
كلهن في ذي القعدة الا التي اعتمر مع حجته كما في صحيح البخاري ثم المراد بالاربعة احرامه بهن فاما ما تم له منها فثلاث
الاولى عمرة الحديبية سنة ست صد عن اتمامها وحلق هو واصحابه ورجع الى المدينة الثانية عمرة القضاء في العام
المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا مذهب ابي حنيفة رحمه الله وعند مالك انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية
الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه وعدم نقل انه عليه السلام امر الذين كانوا معه بالقضاء
لا يفيد بل المفيد له نقل العدم اعلام لنقل بعد موجود ما يونس به عدم الوقوع لان الظاهر انه لو كان لنقل لكن ذلك انما
يعتبر لو لم يكن من الثابت ما يوجب القضاء ويشمله على العموم فيجب الحكم لعلمهم به وقضاها من غير تعيين
طريق على الثالثة عمرته التي قرن مع حجته على قولنا او التي تمتع بها الى الحج على قول القايلين انه حج متمتعا او
التي اعتمرها في سفره ذلك على قول القايلين بانه افرد واعتمر والعمرة بالقول الرابع الرابعة عمرته من الجعرانة
كذا في فتح القدير واطلق في المختصر الكراهة فانصرفت الى كراهة التحريم لا يحل فعلها عند ... قيدها
ويدل عليه ما عن عائشة رضي الله عنها قالت حلت العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم
النحر ويومان بعد ذلك وعن ابن عباس انها خمسة وذكر ... انه ايام التشريق واطلق في كراهتها يوم
عرفة فشمل ما قبل الزوال وما بعده وهو المذهب خلافا لما عن ابي يوسف انها لا تكره قبل الزوال وافاد
بالاقتصار على الخمسة انها لا تكره في اشهر الحج وهو الصحيح عند اهل العلم كما في غاية البيان ولا فرق بين المكي والافاقي
واختلفوا اي افضل ازمانها فمن نظر الى فعله عليه السلام فاشهر الحج افضل ومن نظر الى قوله ففي رمضان
افضل للحديث الصحيح عمرة في رمضان تعدل حجة وقد وقع في الينابيع هنا غلط فاجتنبه وعبارته قال تكره
العمرة في خمسة ايام وذكر منها يوم الفطر بدل يوم عرفة كما نبه عليه في غاية السروجي وفي فتاوى قاضي خان
تكره العمرة في خمسة ايام لغير القارن انتهى وهو تقييد حسن وينبغي ان تكون راجعا الى يوم عرفة لا الى الخمسة
كما لا يخفى وانه لا يخفى المتمتع كالقارن   وهي سنة اي العمرة سنة مؤكدة وهو الصحيح في المذهب وقيل بوجوبها

وصححه في الجوهرة

وصححه في الجوهرة واختاره في البدايع وقال انه مذهب اصحابنا ومنهم من اطلق اسم السنة وهذا لا ينافي الوجوب انتهى والظاهر
من الرواية هو السنة فان محمدا نص في كتاب الحج ان العمرة تطوع وليس بينهما تنافر كما قدمناه مرارا
واستدل له في غاية البيان بما رواه الترمذي وصححه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة اواجبة
هي قال لا وان تعتمروا هو افضل واما قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فالاتمام بعد الشروع ولا كلام لنا فيه لانه الآن
مشروع يلزم وذلك سنافيها قبل الشروع والمراد انها سنة في العمر مرة واحدة فمن اتى بها مرة فقد اقام السنة
غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه الا انها في رمضان افضل هذا اذا افردها فلا ينافيه ان القران افضل
لان ذلك امر يرجع الى الحج لا العمرة فالحاصل ان من اراد الاتيان بالعمرة على وجه افضل فيها ففي رمضان او
الحج على وجه افضل فيه فبان يقرن معه عمرة ثم اعلم ان للعمرة معنى لغويا ومعنى شرعيا وسببا وركنا وشرايط
وجوب وشرايط صحة وواجبات وسننا وآدابا ومفسدا كالحج وقد بينا معناها وركنها وواجباتها واما سببها
فالبيت وشرايط وجوبها وصحتها ما هو شرايط الحج الا الوقت واما سننها وادابها فما هو سنن الحج وادابه الى الفراغ
من السعي واما مفسدها فالجماع قبل طواف الاكثر من السبعة كذا في البدايع وغيره وقد قدمنا انه يقضى عند الطواف

لما كان الحج عن الغير كالتبع اخره والاصل فيه ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة او صوما او صدقة او قراءة قران
او ذكرا او غير ذكر او طوافا او حجا او عمرة او غير ذلك عند اصحابنا للكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وقل رب
ارحمهما كما ربياني صغيرا واخباره تعالى عن ملائكته بقوله ويستغفرون للذين امنوا وساق عبارتهم بقوله ربنا
وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات واما السنة فاحاديث كثيرة
منها ما في الصحيحين حين ضحى بالكبشين فجعل احدهما عن امته وهو مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب ومنها ما رواه
ابو داود اقرؤوا على موتاكم سورة يس وحينئذ فتعين ان لا يكون قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى على ظاهره
وفيه تاويلات اقربها ما اختاره المحقق ابن الهمام انها مقيدة بما يهبه العامل يعني ليس للانسان من سعي غيره نصيب
الا اذا وهبه له فحينئذ يكون له واما قوله عليه السلام لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد فهو في حق
الخروج عن العهدة لا في حق الثواب فان من صام او صلى او تصدق وجعل ثوابه لغيره من الاموات او الاحياء جاز
ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة كذا في البدايع وبهذا علم انه لا فرق بين ان يكون المجعول له ميتا
او حيا والظاهر انه لا فرق بين ان ينوي به عند الفعل للغير او يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره
لاطلاق كلامهم ولم ار حكم من اخذ شيئا من الدنيا ليجعل شيئا من عبادته للمعطي وينبغي ان لا يصح ذلك وظاهر
كلامهم انه لا فرق بين الفرض والنفل فاذا صلى فريضة وجعل ثوابها لغيره فانه يصح لكن لا يعود الفرض في ذمته لان
عدم الثواب لا يستلزم عدم السقوط عن ذمته ولم اره منقولا   العبادات تجري في العبادات المالية
عند العجز والقدرة ولم تجز في البدنية بحال وفي المركب منهما تجري عند العجز فقط بيان لانقسام العبادة الى
ثلاثة اقسام مالية محضة او عبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة كصدقة الفطر وبدنية
محضة كالصلاة والصوم والاعتكاف وقراءة القران والاذكار والجهاد ومركبة من البدن والمال كالحج والاصل
فيه ان المقصود من التكاليف الابتلاء والمشقة وهي في البدنية باتعاب النفس والجوارح بالافعال المخصوصة
وبفعل نائبه لا تتحقق المشقة على نفسه فلم تجز النيابة مطلقا لا عند العجز ولا عند القدرة وفي المالية بتنقيص
المال المحبوب للنفس بايصاله الى الفقير وهو موجود بفعل النائب وكان مقتضى القياس ان لا تجري النيابة
في الحج لتضمنه المشقتين البدنية والمالية والاولى لا تتحقق فيها بالنائب لكنه تعالى رخص في اسقاطه بتحمل المشقة
الاخرى اعني اخراج المال عند العجز المستمر الى الموت رحمة وفضلا بان يدفع نفقة الحج الى من يحج عنه بخلاف
حالة القدرة لم يعذره لان تركه فيها ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهو بهذا يستحق العقاب

لا التخفيف في طريق الاسقاط واذا جازت النيابة في المالية مطلقا فالعبرة لنية الموكل لا لنية الوكيل سواء نوى الموكل
وقت الدفع الى الوكيل او دفع الوكيل الى الفقير او بينهما ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية من فصل مصارف
الزكوة رجل دفع الى رجل دراهم ليتصدق بها على الفقير تطوعا فلم يتصدق المامور حتى نوى الآمر عن الزكوة
من غير ان تبلغه به ثم تصدق المامور جاز عن الزكوة وكذا لو امره ان يعتق عبده تطوعا ثم نوى الآمر
عن الكفارة قبل اعتاق المامور عن التطوع انتهى ولهذا لا تعتبر اهلية النائب حتى لو وكل المسلم ذميا في دفع
الزكوة جاز كما في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام والشرط العجز الدائم الى وقت الموت
اي الشرط في جواز النيابة في الحج عجز المستنيب عجزا مستمرا الى موته لانه فرض العمر حيث تعلق به
خطابه لقيام شرطه وجب عليه ان يقوم بنفسه في اول سني الامكان فاذا اتصل عجزه تقرر القيام بنفسه
في ذمته في مدة عمره وان كان غير متصف بالشرط فاذا عجز عن ذلك في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة
وفضلا فحيث قدر وقتا ما من عمره بعدما استناب فيه لعجز حقيقة ظهر انتفاء شرط الرخصة ثم اعلم ما في المختصر
انه لا فرق بين ان يكون المرض يرجى زواله او لا يرجى كالزمانة والعمى فلو احج الزمن او الاعمى ثم قدر بنفسه لزمه ان يحج
بنفسه ويجب عند اصحاب الحنفية في فتح القدير به وليس بصحيح بل الحق التفصيل فان كان مرضا يرجى زواله
فاحج فالامر على ما سبق فان استمر العجز الى الموت سقط الفرض عنه والا فلا وان كان مرضا لا يرجى زواله كالعمى فاحج
غيره سقط الفرض عنه سواء استمر ذلك العذر او زال صرح به في المحيط وفتاوى قاضيخان والمبسوط
وصرح في معراج الدراية بانه اذا احج وهو صحيح ثم عجز واستمر لا يجزيه لفقد الشرط ويشكل عليه ما في التجنيس
وفتاوى قاضيخان وغيرها انه لو قال لله علي ثلثون حجة فاحج ثلثين نفسا في سنة واحدة ان مات قبل
ان يجيء وقت الحج جاز عن الكل وان جاء وقت الحج وهو يقدر بطلت حجة واحدة لانه قدر بنفسه عليها فانه لم يعلم الشرط فيها وعلى هذا كل سنة تجيء انتهى
وينبغي ان يراد بوقت الحج وقت الوقوف بعرفة يعني ان جاء يوم عرفة وهو ميت اجزاه الكل وان كان حيا
بطلت واحدة وتوقف في الباقي وليس المراد بوقت الحج اشهر الحج لان الاحجاج يكون في اشهر الحج فلا يتاتى
التفصيل وان كان المكان بعيدا فاحج قبل اشهر الحج فهو قاصر الفائدة عما اذا كان قريبا فاحج في الاشهر فالاولى
ما قلناه ووجه اشكاله على ما سبق ان وقت الاحجاج كان صحيحا فاذا مات فقط وقته لعجزه وتقدم انه اذا
احج وهو صحيح ثم عجز لا يجزيه ودفعه بان المراد بعجزه بعد الاحجاج العجز بعد فراغ النائب من الحج بان
كان وقت الوقوف صحيحا فلا يجزيه وعلى هذا المراد بالعجز ما اذا خرج الى الحج اي انه يحج عن
الحج لخشية تبعث من يحج عنها ما قبل ذلك فلا يجزيه لتحريم وجود المحرم فان بعثت رجلا ان دام عدم المحرم
الى ان مات فكذلك جاز كالمريض اذا احج عنه رجلا ودام المرض الى ان مات واطلق في العجز فشمل ما كان
سماويا او بصنع العباد فلو احج وهو في السجن فان مات فيه اجزاه وان تخلص منه لا يجزيه وان احج لعدو بينه
وبين مكة ان دام العدو على الطريق حتى مات اجزاه وان لم يقم لا يجزيه كذا في التجنيس وذكر في البدائع واما
شرايط جواز النيابة فمنها ان يكون المحجوج عنه عاجزا عن الاداء بنفسه وله مال فلا يجوز احجاج الصحيح غنيا
كان او فقيرا لان المال من شرايط الوجوب ومنها العجز المستدام من وقت الاحجاج الى الموت ومنها الامر بالحج فلا يجوز
الحج عنه بغير اذنه الا الوارث يحج عن مورثه فانه يجزيه ان شاء الله تعالى لوجود الامر دلالة ومنها نية
المحجوج عنه عند الاحرام ومنها ان يكون حج المامور بمال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز
عنه حتى يحج بماله وكذا اذا اوصى ان يحج بماله فمات فتطوع عنه وارثه بمال نفسه لان الفرض تعلق بماله فاذا لم
يحج بماله لم يسقط عنه الفرض ومنها الحج راكبا حتى لو امره بالحج فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لانه تعين
عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الامر بالحج اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن انتهى فتح القدير واعلم
ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الآمر فان انفق الاكثر او الكل من مال نفسه وفي المال المدفوع اليه وفاء

نحجه

فحينئذ يرجع به فيه اذ قد يبتلي بالانفاق من مال نفسه لبعث الحاجة ولا يكون المال حاضرا فيجوز ذلك كالوصي والوكيل
يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه فانه يرجع به في مال اليتيم انتهى وبهذا علم ان اشتراطهم ان تكون
النفقة من مال الآمر لا حاجة اليه عند التبرع لا مطلقا وانما شرط عجز المنوب للحج الفرض لا النفل
لجواز الانابة مع القدرة في حج النفل لانه يقصد منه الثواب فاذا كان له تركه اصلا فله تحمل مشقته بالمال والحج
اطلقه فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة واشار به الى انه لو احج عنه وهو صحيح حجة الاسلام او كان مريضا ثم صح
بطل وصف الفرضية لفقد شرطه وهو العجز وبقي اصل الحج تطوعا للآمر الا انه فاسد اصلا صرح به الاسبيجابي في
والسرخسي وعلاء الدين البخاري في الكشف ولم يحكوا فيه خلافا فانه على هذا بين الصلاة والحج فرق على قول محمد فانه
يقول فيها اذا بطل وصفها بطل اصلها والحج لا يبطل عنه في الحج ذلك لما ان باب الحج اوسع ولهذا يمضي في فاسده كما
يمضي في صحيحه واشار المصنف بجريان النيابة في الحج عند العجز ومطلقا في النفل الى ان فعل الحج يقع عن الآمر لحديث
الخثعمية وهي اسماء بنت عميس انها قالت يا رسول الله ان فريضة الله في الحج على عباده
ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم متفق عليه فقد اطلق كونه عنه وقررها فاحج عنه
ثم رايتنا نتبع العمرة وحسن الخازمي لعداد ان الحج عنه ذكره الهندي في شرح المغني وهذا هو ظاهر الرواية عن
اصحابنا كما في الهداية وظاهر المذهب كما في المبسوط وهو الصحيح كما في كثير من الكتب وذهب عامة المتاخرين
كما في الكشف الى ان الحج يقع عن المامور وللآمر ثواب النفقة فالحج رواية عن محمد وهو اختلاف ثمرة له
لانهم اتفقوا ان الفرض يسقط عن الآمر لا يسقط عن المامور ولا بد ان ينويه عن الآمر وهو دليل المذهب وانه
يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز وهو دليل الضعيف وقال من صرح بالثمرة وقد يقال
انها تظهر لمن حلف انه لا يحج فعلى المذهب اذا حج عن غيره لا يحنث وعلى الضعيف يحنث الا ان يقال ان العرف
انه قد حج وان وقع عن غيره فيحنث اتفاقا ومنها حج عن آمريه ضمن النفقة لان كل واحد منهما امره حج
بان يخلص النفقة له من غير اشتراك ولا يمكنه ايقاعه عن احدهما لعدم الاولوية فيقع عن المامور ولا
يجزيه عن حجة الاسلام ويضمن النفقة انه انفق من مالهما لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه اطلق
في الآمرين فشمل الابوين وسياتي اخراجهما وقيد بالآمرين لانه لو احرم عنهما بغير امرهما فله ان يجعله عن
احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فيبقى على خياره بعد وقوعه سببا لثوابه واشار بالضمان
الى انه لا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك وفيه يكون حجه عنه فيما لو لم يحج عن احدهما غير
عين فالامر موقوف فان عين احدهما قبل الطواف والوقوف انصرف اليه والا انصرف الى نفسه ولا يكون
مخالفا بمجرد الاحرام المذكور لانه ما امر بحجة واحدها صالح لكل منهما فصار في حقه والمنافاة بين العام
والخاص ولا يمكن ان يصير المامور الذي نفى على اخراجهما عن نفسه بجعله لاحد الآمرين فلا ينصرف اليه الا اذا
وجد احد الامرين الذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد فاذا شرع في الاعمال تبطل التعيين تعينت له لان الاعمال لا تقع
لغير معين ثم ليس في وسعه ان يحولها الى غيره وانما جعله الشرع ذلك في الثواب ولولا الشرع لم نحكم به في الثواب
ايضا ولو احرم بحج عن غير تعيين فانه يصح التعيين بعده لاحدهما بالاولى وذكر في الكافي انه ينبغي ان يكون مجزيا
عليه لعدم المخالفة ولو احرم بها من غير تعيين ما احرم به الآمر معين فانه يجوز بلا خلاف وهو اظهر من الطـ
في صور الابهام الاربعة في واحدة يصير مخالفا وفي سبعة القياس منطوقا وفي الثلاثة لا يكون مخالفا ولو اهل المامور
بالحج بحجتين احدهما عن نفسه والاخرى عن الآمر ثم رفض التي اهل بها عن نفسه يكون النائب عن الآمر فانه اهل به
وحده كذا اشار المصنف الى ان المامور في كل موضع يصير مخالفا فانه يضمن النفقة فمنها ما اذا امره بالافراد
بحجة او عمرة فقرن وهو ضامن للنفقة عنده خلافا لهما ومنها ما اذا امره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة لانه مامور
بحج ميقاتي وما اتى به مكي بخلاف ما اذا امره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا والنفقة في مدة اقامته

يحج من ماله لانه اتاه من منفعة نفسه نخلا فيما اذا حج او اعتمر اعتمر للآمر فانه يكون مخالفا لانه جعل المسافة للحج وانه
للعمرة بمرية وان كانت الحجة افضل من العمرة لانه خلاف من حيث الجنس كالوكيل بالبيع بالف درهم اذا باع
بالف دينار كذا في المحيط   فتح القدير والحاج عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية عنه
وليس للمامور ان يامر غيره بما امره به الآمر وان مرض في الطريق الا ان يكون وقت الدفع قال له اصنع ما شئت
فحينئذ يامر غيره به وان كان صحيحا وكذا حج رجلا فحج ثم اقام بمكة جاز لان الغرض صار مودى والافضل ان يحج ثم
يعود الى اهله انتهى ثم اعلم ان النفقة ما يكفيه لذهابه وايابه وانه لا يخلو اما ان يكون المحجوج عنه حيا
او ميتا فان كان حيا فانه يعطيه بقدر ما يكفيه كما ذكرنا فان اعطاه زائدا على كفايته فلا يحل للمامور ما زاد
بل يجب عليه رده الى صاحبه الا اذا قال وكلتك ان تهب الفضل من نفسك او تقبضه لنفسك فان كان
على يموت قال والباقي مني لك وصية وان كان قد اوصى بان يحج عنه ثم مات فاما ان يعين قدرا او لا فان
عين قدرا اتبع ما بينه حتى لا يجوز النقص عنه ان كان يخرج من الثلث كما سياتي تفصيله قريبا في مسئلة
الوصية ولهذا قال في المحيط رجل مات وترك ابنين واوصى بان يحج عنه بثلاثمائة وترك تسعمائة فانكر
احدهما واقر الاخر واخذ كل واحد منهما نصف المال ثم ان المقر دفع مائة وخمسين حج عن الميت ثم اقر الاخر انه حج
بامر القاضي يأخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين درهما لانه صار الحج عن الميت بمائة وخمسين وبقي مائة وخمسون
ميراثا فيكون لكل واحد نصفه وان حج بغير امر القاضي فانه يحج مرة اخرى بثلاثمائة لانه لم يخرج الحج عن
الميت لانه امره بثلاثمائة انتهى ومع النقص المذكور الخطأ للمامور المذكور ما فضل بل يرده على ورثته
ولهذا قالوا اوصى بان يعطي بعيره هذا لرجل ليحج عنه فدفع الى رجل فاكراه الرجل فانفق الكرا على نفسه
في الطريق وحج ماشيا جاز عن الميت استحسانا وان خالف امره وصححه في المحيط وقال اصحاب الفتاوى هو
المختار لانه لما ملك ان يملك رقبتها بالبيع ويحج بالثمن استحسانا هو المختار فلان يملك منفعتها بالاجارة ويحج
ببدل المنفعة كان اولى لانه لو لم يظهر في الاخرة انه يملك ذلك يكون الكرا له لانه غاصب والحج له فيتصدق
البيت ثم يرد البعير الى ورثة الميت لانه ملك الورثة انتهى وبهذه المسئلة خرجت عن الاصل للضرورة فان
الاصل ان المامور بالحج راكبا اذا حج ماشيا فانه يكون مخالفا وان لم يعين الموصي قدرا فان الورثة يحج عنه من الثلث بقدر
الكفاية ولهذا قال الولوالجي في فتاواه رجل مات واوصى ان يحج عنه ولم يقدر فيه مالا فالوصي ان اعطى الى رجل ليحج له في محمل
احتاج الى الف وان حج راكبا الى محمل نفقته الالف وكان ذلك يخرج من الثلث يجب اقلهما لانه هو المتيقن انتهى
فالحاصل ان المامور لا يكون مالكا لما اخذه من النفقة بل يتصرف فيه على ملك المحجوج عنه حيا كان او ميتا معينا
كان القدر او غير معين ولا يحل له الفضل الا بالشرط المتقدم سواء كان الفضل كثيرا او يسيرا كيسير من الزاد
كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وينبغي ان يكون كذلك الحجة المشروطة من جهة الواقف كما شرط سليمان باشاه
بونفقه عصره قدرا معينا لمن يحج عنه كل سنة فانه يتبع شرطه ولا يحل للمامور ما فضل منه بل يجب رده الى الوقف
وهذا كله اذا اوصى ان يحج عنه اما اذا قال احجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم ما يعطى فانه يعطى قدر ما يحج
به ويكون له ملكا ان شاء حج به وان شاء لم يحج وهو وصية كما في المبسوط وغيره فاذا عرف ذلك فللمامور
بالحج ان ينفق على نفسه بالمعروف ذهابا وايابا ومقيما من غير تبذير ولا تقتير في طعامه وشرابه وثيابه وركوبه
وما لا بد له منه من محمل وقربة وادوات السفر ولو توطن مكة بعد الفراغ فان كان لانتظار القافلة فنفقته في مال
الميت والا ففي مال نفسه وما ذكره اكثر المشايخ من انه اذا توطن خمسة عشر يوما فنفقته عليه فمحمول على ما اذا كان
لغير عذر وهو عدم خروج القافلة وكذا ما ذكره بعضهم من اعتبار الثلاث واذا صارت النفقة عليه بعد حجه وجهل
ثم بدا له ان يرجع رجعت نفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت وهو كالناشزة اذا
عادت الى المنزل والنفقات اذا اقام في بلدة اخرى خمسة عشر يوما لحاجة نفسه   البدائع هذا اذا لم يتخذ مكة

دارا

دارا اما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعود النفقة بلا خلاف وان اقام بها من غير نية الاقامة قالوا ان كانت اقامته معتادة
لم تسقط وان زاد على المعتاد سقطت ولم يعجل الى مكة في عشر ذي الحجة [illegible] بمال نفسه الى ان يدخل عشر ذي الحجة ثم ينفق من مال
الآمر ولو سلك طريقا ابعد من المعتاد ان كان مما يسلكه الناس ينفق من مال الآمر والا ففي ماله وله ان ينفق على نفسه نفقة
مثله من طعام [illegible] اللحم والكسرة ومنه شربا [illegible] من يخدمه ان كان ممن يخدم وليس له ان ينفق ما فيه
ترفيه كدهن السراج والادهان والتداوي والاحتجام واجرة الحمام والحارس وصرح الولوالجي بانه المختار وبالحوالة
ان يشتري حمارا يركبه ودفع الولوالجي بانه مكروه والجمل افضل لان النفقة فيه اكثر وليس له ان يدعو احدا
الى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض احدا ولا يصرف الدراهم بالدنانير ولا يشتري بها ما يتوضؤ به ولا يخرج من المال
ثم يخرج بمثله فالجميع الا عن الميت ويستبدل بالبلوغ [illegible] خلط ابدا بمعه حتى يصير ضامنا فيخرج بمثله انه
خلط الدراهم النفقة مع الرفقة المعروف كذا في المحيط   ودم الاحصار على الآمر ودم القران والجناية
على المامور لان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه تخليصه [illegible] والمراد بالآمر المحجوج عنه فيشمل الميت فان
دم الاحصار من ماله ثم قيل هو من ثلث ماله لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل من جميع المال لانه وجب حقا للمامور
فصار دينا كذا في الهداية واذا تحلل المامور المحصر [illegible] فعليه الحج من قابل بمال نفسه ولا يكون [illegible] بالنفقة
لعدم المخالفة وعليه الحج من قابل بمال نفسه كذا قالوا [illegible] صرحوا بانه في الاحصار والفوات اذا قضى
الحج [illegible] على الآمر ويقع للمامور واذا كان الآمر [illegible] الحج من قابل بمال نفسه وانما وجب دم القران على
المامور باعتبار انه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه النعمة لان
حقيقة الفعل منه وان كان الحج يقع عن الآمر لانه وقوع شرعي ووجوب دم الشكر سبب عن الفعل الحقيقي الصادر
من المامور واطلق في القران فشمل ما اذا امره واحد بالقران فقرن او امره واحد بالحج واخر بالعمرة واذنا له في القران
[illegible] فانه يكون بالقران فيهما مخالفا لاحدهما اما اذا لم يأذن له في القران فقرن ضمن [illegible] نفقته الثابتة ما اذا
امره بالحج مفردا فقرن فانه يكون ضامنا للنفقة لان الافراد افضل من القران [illegible] امره بافراد سفر له وقد خالف
في الثاني [illegible] يقول ان هو مخالف ابي حنيفة [illegible] امره بالعمرة والثانية اخذ في اتباع نسك عن
غيره بغير اذنه فصار مخالفا كما لو امره بالافراد فتمتع فانه يكون مخالفا اتفاقا والمراد بالقران دم الجمع بين النسكين
قرانا كان او تمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالاذن المتقدم واطلق في دم الجناية فشمل دم الجماع ودم
جزاء الصيد ودم الحلق ودم لبس المخيط والطيب ودم مجاوزة الميقات بغير احرام وانما وجب على المامور وحده باعتبار
انه تعلق بجنايته لكن في دم الجماع بالجماع تفصيل فان كان قبل الوقوف فيضمن جميع النفقة لانه صار مخالفا
بالفساد وان بعده فلا ضمان والدم على المامور [illegible] وقد افسد حجة لزمه الحج من قابل بمال نفسه وفيه
ما تقدم من التردد في وقوعه عن الآمر لانه ادى الركن الاعظم كذا قالوا وقد قدمنا في كتاب الحج [illegible]
امر فانه انما هو الآمن من الفساد بعده الا انه يكفي يجب عن الآمر الحجاج   فتح القدير واذا مرض نفسه
لا يتحقق ذلك الا اذا تحقق في مال الحاج ولا يبعد انه لو عرف انه امره بحج صحيحا [illegible] حتى الرفض احدا عما
لم اره والله سبحانه اعلم انتهى ولو اختلف المامور والورثة والوصي فقال [illegible] بين مال الميت [illegible] الحج
وكذبه الاخر لا يصدق ويضمن الا ان يكون امرا ظاهرا يشهد على صدقه لان في سبب الضمان قد ظهر فلا يصدق
في دفعه الا بظاهر يدل على صدقه ولو اختلفا فقال [illegible] الآمر [illegible] كان القول للمامور مع يمينه لانه يدعي الخروج
عن عهدة ما هو امانة في يده والاقلاء بينة الوارث او الوصي ان كان يوم النحر بالبلد [illegible] على النفي الا ان
يقيما على اقراره انه لم يحج اما لو كان الحاج مديونا للميت امره ان يحج بما له عليه وباقي المسئلة بحالها فانه
لا يصدق الا ببينة لانه يدعي قضاء الدين كذا في خيرين الكتب   خزانة الاكمل القول قوله مع يمينه الا ان
يكون للورثة مطالب بدين من الميت فانه لا يصدق في حق غريم الميت الا بالحجة [illegible] شهد الا ان قام عليه

المعول فان مات في الطريق فيحج عنه من منزله بثلث ما بقي هذه العبارة تحتمل شيئين الاول ان يكون فاعل
المامور بالحج فمعنى المسئلة ان الموصي اذا احج رجلا عن الميت فمات الرجل في الطريق فانه يحج عنه من منزله بثلث
ما بقي من المال كله وعلى هذا الوجه اقتصر الشارح هو مع ما فيه من التعقيد في الضماير فان ضمير مات يرجع الى المامور
وضمير عنه ومنزله يرجع الى الموصي الثاني ان يكون فاعل مات هو الموصي فيتحد مرجع الضماير وهو صحيح فانه اذا
مات بعد ما خرج حاجا واوصى بالحج فانه يحج عنه من منزله بثلث تركته ويصدق عليه انه بثلث ما بقي اي بعد
الانفاق في الطريق فالحاصل ان الامر اما ان يكون حيا وقت الاحجاج او ميتا فان كان حيا ومات المامور في الطريق فانه
يحج انسانا اخر من منزله على كل حال لانه حي يرجع اليه ولهذا لو امر انسانا بان يحج عنه ودفع له مالا فلم يبلغ النفقة من
بلده لم يحج عنه من حيث يبلغ لان الميت لا يمكن الرجوع اليه فيحمل الاستبداد بخلاف الميت كذا في الولوالجية وان
كان ميتا واوصى بان يحج عنه فلا يخلو اما ان يكون قد خرج حاجا بنفسه ومات في الطريق اولا وفي كل منهما لا يخلو
اما ان اطلق الوصية او عين المال والمكان فان اوصى بان يحج عنه واطلق يحج عنه بثلث ماله لانه بمنزلة الزكاة
فان بلغ ثلثه ان يحج من بلده وجب الاحجاج من بلده لان الواجب عليه الحج من بلده الذي يسكنه وكذا اذا خرج لغير الحج
ومات في الطريق واوصى واما اذا خرج للحج ومات واوصى فانه يحج عنه من بلده عند ابي حنيفة وقالا يحج من حيث مات
وعلى هذا الخلاف المامور بالحج اذا مات في الطريق فانه يحج عن الموصي من منزله بثلث ما بقي من التركة وكذا لو
مات الثاني او الثالث الى ان لا يبقى شيء يمكن ان يحج بثلثه عند ابي حنيفة وان كان للموصي اوطان حج عنه من اقرب اوطانه
الى مكة لانه متيقن به وان لم يكن له وطن فمن حيث مات فلو مات مكي بالكوفة واوصى بحجة عنه من مكة وان اوصى
بالقران قرن من الكوفة لانه لا يمكن من مكة فان احج عنه الوصي من غير وطنه مع ما يمكن الاحجاج من وطنه من ثلث
ماله فان الوصي يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج عن الميت ثانيا الا اذا كان المكان الذي احج منه قريبا الى وطنه من
حيث يبلغ اليه ويرجع الى الوطن قبل الليل فحينئذ لا يكون ضامنا مخالفا هذا كله ان بلغ ثلث ماله فان لم يبلغ
الاحجاج من بلده حج عنه من حيث يبلغ استحسانا وان لم يبلغ الثلث ان يحج عنه راكبا فانه يحج عنه ماشيا بخير وان لم يبلغ
الا ماشيا من بلده فانه يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وعن ابي حنيفة انه مخير بين ان يحج عنه من بلده ماشيا او راكبا
من حيث يبلغ هذا اذا اطلق واما اذا عين مكانا فان الاحجاج لا يجب بدون الوصية فيتقيد بقدرها وهذا كله اذا
كان الثلث يكفي لحجة واحدة فما فضل فهو لورثته وفي الثاني خير الوصي ان شاء احج عنه في الاسنة حجتين وان شاء حج
عنه في سنة واحدة حجتين وهو الافضل لانه تعجيل تنفيذ الوصية لانه ربما هلك المال وفي الثالث كالثاني ولم
يذكر في الاصل لان شرط التفريق لا يفيد فصار كالاطلاق كما لو امر الوصي رجلا بالحج في هذه السنة فاخره المامور
الى القابل فانه يجوز عن الميت ولا يضمن النفقة لان ذكر السنة للاستعجال لا للتقييد ولو اوصى بان يحج عنه
بثلث ماله واطلق فهلكت النفقة في يد المامور قال ابو حنيفة يحج عنه بثلث ماله وقال ابو يوسف بما بقي من ثلث
ماله وابطله محمد وهذا كله اذا لم يعين الوصي قدرا من المال فان عين ذلك ان يحج عنه من بلده وجب والا فمن
حيث يبلغ ولو عين اكثر من الثلث حج عنه بالثلث من حيث يبلغ بخلاف الوصية بشراء عبد باكثر من الثلث واعتاقه
عنه فانها باطلة لان في العتق لا يجوز التنقيص عن المسمى كذا في المحيط وغيره وذكر الولوالجي في فتاواه لو اوصى بان
يحج عنه من ثلث ماله ولم يقل حجة حج عنه من جميع الثلث لانه اوصى بصرف جميع الثلث الى الحج لان كلمة من
للتمييز عن اصل المال ولو دفع الوصي الدراهم الى رجل ليحج عن الميت فاراد ان يسترد كان له ذلك ما لم يحرم
لان المال امانة في يده فان استرده فنفقته الى بلده على من تكون ان استرده لخيانة ظهرت منه فالنفقة
في ماله خاصة وان استرد لا لخيانة ولا لتهمة فالنفقة على الوصي في ماله خاصة وان استرد لضعف رايه او
جهله بامور المناسك فاراد الدفع الى اصلح منه فنفقته في مال الميت لانه استرد لمنفعة الميت انتهى فتح القدير
لو اوصى ان يحج عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي ان يحج بنفسه الا ان يكون وارثا وان دفعه الى وارث ليحج فانه لا يجوز

الا ان

الا ان يجيز الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع بالمال فلا يجوز للوارث الا باجازة الباقين ولو قال الميت للوصي ادفع المال
لمن يحج عني لم يجز له ان يحج بنفسه مطلقا الظهيرية وان كان ثلث ماله لا يبلغ الا يمكن الاحجاج عنه بطلت
وصيته التجنيس رجل اوصى بان يحج عنه فحج عنه ابنه ليرجع في التركة فانه يجزيه كالدين اذا قضاه من مال
نفسه ولو حج لا ليرجع فانه لا يجزيه عن الميت لانه لم يحصل مقصود الميت وهو ثواب الانفاق وعلى هذا الزكاة والكفارة
لو قضى عنه دينه متطوعا جاز لان الحج والغسل العاجز بغير امره لا يجوز وقضاء الدين بغير امره في حالة الحياة يجوز
فكذا بعد الموت رجل مات وعليه حجة الاسلام فحج عنه رجل باذنه ولم يعلم الغرض والنفل فانه يجوز عن حجة الاسلام
ولو نوى تطوعا لا يجوز عن حجة الاسلام انتهى عمدة الفتاوى الصدر الشهيد لو قال حجوا عني حجتين بثلثي واحدة
والباقي للورثة ان فضل انتهى وهو مشكل على ما تقدم من المحيط والولوالجية وهو مبني على الفرق بين ان يوصي من الثلث
وبين ان يوصي بجميع الثلث ذكره في اخر العمدة من الوصايا لو اوصى بان يحج عنه بالالف من ماله فاحج الوصي من مال نفسه
ليرجع ليس له ذلك لان الوصية باللفظ فيعتبر لفظ الموصي وهو انما امر بالحج من الثلث الكل فلا يجد انتهى العمدة امراة
تركت مهرها على الزوج ليحج بها وحج بلا محرم ان المهر الذي ترجع عليه بالمهر انتهى وذكر الاسبيجابي انه لا يجوز
الاستيجار على الحج ولا على شيء من الطاعات فلو استاجر على الحج ودفع اليه الاجرة فحج عن الميت فانه يجوز عن الميت
وله منه الحج بقدر نفقة الطريق في الذهاب والمجيء ويرد الفضل على الورثة لانه لا يجوز الاستيجار عليه ولا
يحل له ان ياخذ الفضل لنفسه الا اذا تبرع الورثة به وهم من اهل التبرع او اوصى الميت بان الفضل للحاج وقال
بعض مشايخنا لا يجوز هذه الوصية لان الموصى له مجهول الا ان الاول اصح لان الموصى له يتعين بتعيين الموصي فانه يصح كما لو
اوصى بشراء عبد بغير عينه ويعتق وله ما فيه درهم فانها جائزة وقال بعضهم لا يجوز انتهى وزاد المستصفى ثم في الطريق
النفقة المعروف عرفة ولو كان بمكة المحيط ولو دفع الى رجل مالا ليحج به عنه فاهل بحجة ثم مات الامر فللورثة ان
ياخذوا ما بقي من المال معه ويضمنونه ما انفق منه بعد موته ولا يشبه الورثة والامر في هذا لان نفقة الحج نفقة
ذوي الارحام تسقط بالموت ويرجع المال الى الورثة انتهى ومنها لو حج عن ابويه فجعله لاحدهما لانه جعل الثواب
للغير وهو لا يحصل الا بعد الاداء فالنية قبله لغو فاذا فرغ وجعل لاحدهما اولهما فانه يجوز بخلاف ما اذا اهل
عن امرين ثم عين لما تقدم انه صار مخالفا وبهذا علم ان التعيين بعد الابهام ليس بشرط وانما ذكره ليعلم منه
حكم عدم التعيين بالاولى لانه بعد ان جعله لهما يملك صرفه عن احدهما فلان يبقيه لهما اولى وبهذا علم ان
الاجنبي كالوارث في هذا فان من تبرع عن اجنبيين بالحج فهو كالولد عن الابوين الا ان الجعل انما هو الثواب فله ان
جعله لمن شاء وعلم ايضا انه في الوارث المتبرع من غير وصية اما اذا اوصى بحجة الفرض فتبرع الوارث بالحج فقد
قدمنا انه لا يجوز وان لم يوص فتبرع الوارث اما بالحج بنفسه او بالاحجاج عنه رجلا فقد قال ابو حنيفة يجزيه
لحديث الخثعمية فانه شبهه بدين العباد وفيه او قضى الوارث من غير وصية يجزيه فكذا هذا المستصفى فلهذا
قد اطلق الجواب في كثير من الاحكام الثابتة بخبر الواحد ولم يقيده بالمشيئة لان خبر الواحد يوجب العمل
فاما طريقه الجواب فاطلق الجواب فيه فاما سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الوارث فطريقه طريقة العلم فانه
امر بينه وبين ربه تعالى فلهذا قيد الجواب بالاستثناء انتهى وذكر الولوالجي انه يقول ان شاء الله على القبول لا على الجواز
لان شبهه بقضاء الدين من تبرع بقضاء دين رجل فان صاحب الدين بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فكذا
في باب الحج انتهى ثم اعلم ان حج الولد عن والده و والدته مندوب للاحاديث كما في فتح القدير ثم المحقق رحمه الله
لم يقيد الحاج عن الغير بشيء ليفيد انه يجوز احجاج الصرورة وهو الذي لم يحج اولا عن نفسه لكنه مكروه كما صرحوا
به واختار في فتح القدير انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك البدائع يكره احجاج المراة والعبد والصرورة
والافضل احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه وهو يدل على انها كراهة تنزيه والا لكان يجب احجاج الحر
والحق انها تنزيهية على الامر تحريمية على الصرورة المامور التي اجتمعت فيه شروط الحج ولم يحج عن نفسه لانه اثم

هو في اللغة ما يهدى من الحرم من شاة او بقرة او بعير الواحد هدية كما يقال جدي في جدية السرج ويقال هدي
بالتشديد على فعيل الواحد هدية كمطية ومطي ومطايا كذا في المغرب   ادناه شاة وهو ابل وبقر وغنم
يفيد ان له اعلى وهو كذلك فان الافضل الابل والادنى الشاة والبقر وسط وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما ما استيسر
من الهدي بالشاة والمراد بالابل والبقر والغنم بيان انواع ما يهدى الى الحرم فالهدي لغة وشرعا واحد الا ان تلك
الانواع تسمى هدايا بعد الاهداء الى الحرم وحينئذ فاطلاق الهدي على غير الانواع الثلاثة في كلام الفقهاء في باب الايمان
والنذر مجاز ثم الواحد من النعم يكون هديا بجعله صريحا هديا او دلالة وهي اما بالنية او بسوق بدنة الى مكة وان
لم ينو استحسانا لان نية الهدي ثابتة عرفا لان سوق البدنة الى مكة في العرف لا يكون الا للهدي لا للركوب والتجارة
كذا في المحيط والمراد به السوق بعد التقليد كما يجيء السوق وافاد ببيان الادنى انه لو قال لله علي ان اهدي ولا نية
فانه تلزمه شاة لانها الادنى وان عين شيئا لزمه وان كان مما يراق دمه ففيه ثلاث روايات في رواية ابي سليمان يجوز
ان يهدي بقيمته لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى في جزاء الصيد يتأدى بالقيمة فكذا
ما اوجبه العبد وفي رواية ابي حفص اجزاه ان يهدي مثله لانه في معناه وفي رواية ابن سماعة لا يجوز ان يهدي قيمته
لانه اوجب شيئين الاراقة والتصدق فلا يجوز الاقتصار على التصدق كما في هدي المتعة والقران بخلاف جزاء
الصيد لانه كما اوجب الهدي اوجب غيره وهو الاطعام وهنا الناذر ما اوجب الهدي فتعين ولو بعث بقيمته فاشترى
بمكة مثله وذبحه جاز قال الحاكم في المختصر ويحتمل ان يكون هذا تاويل رواية ابي سليمان ومن نذر شاة فاهدى
جزورا فقد احسن وليس هذا من القيمة لشيء الا انه في البدل الاعلى بالاصل ولو قال لله علي ان اهدي شاتين فاهدى
شاة تساوي شاتين قيمة لم يجزه وهي حجة لرواية ابن سماعة تعالى عن المذهب وان كان المنذور شيئا لا يراق دمه
فان كان منقولا تصدق بعينه او بقيمته وان كان عقارا تصدق بقيمته ولا يتعين التصدق به في الحرم والاعلى فقراء مكة
لان الهدي فيه خبر عن التصدق ثم اعلم انه اذا الحق به لفظ الهدي ما يبطله لا يلزمه شيء كما لو قال هذه الشاة هدي
الى الحرم او الى المسجد الحرام لم يكن هديا حقيقة لان اسم الهدي انما وجب باعتبار انتهائه مكة بدلالة العرف فاذا صرح
بالحرم او المسجد عدل عن الاحكام اذ قد صرح بمراده   وما جاز في الضحايا جاز في الهدايا يعني يجوز الثني من
الابل والبقر والغنم والجذع من الضأن لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيختصان بمحل واحد
والثني من الغنم ما تم له سنة ومن البقر ما تم له سنتان ومن الابل ما تم له خمس واختلف في الجذع من الضأن
فجزم في المبسوط انه ابن سبعة اشهر عند الفقهاء وستة في اللغة   غاية البيان انه ما تم له ثمانية اشهر وشرط ان
يكون عظيم جثة اما اذا كان صغيرا فلا بد من تمام السنة وافاد انه يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة
الكل القربة وان اختلفت اجناسها من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان
احب بان اشترى بدنة لمتعة مثلا ناويا ان يشترك فيها ستة او يشتريها بغير نية الهدي ثم يشرك فيه ستة ومن الهدي
ويشتركوها بعد الشراء والاتحاد هو الافضل واما اذا اشتراها بغير نية الشركة ليس له الاشتراك فيها لانه يصير بيعا
لانها لما صارت واجبة بعينها بايجاب الشرع وما زاد بايجابه واذا كان احد الشركاء كافرا او مريدا للحم دون الهدي
لم يجزهم واذا مات احد الشركاء فرضي وارثه ان ينحرها عن الميت معهم اجزاهم استحسانا لان المقصود وهو التصدق
ولو ان الشركاء نحروها يوم النحر اجزأ الكل واشار الى انه لا بدله والسلطنة على العوض كما في الاضحية بلا خطر مسقط
اي فما لا يجوز في الضحايا لا يجوز في الهدايا فعبارة الهداية اولى وهي ولا يجوز في الهدايا الا ما جاز في الضحايا لانه لا يلزم
من الاطراد الانعكاس الذي هو التلازم وما جاز ان يكون ثمنا في البيع جاز ان يكون اجرة في الاجارة ولم ينعكس
لفساده بجواز جعل المنافع المختلفة اجرة لا ثمنا   والشاة تجوز في كل شيء الا في طواف الركن جنبا والوطء بعد
الوقوف يعني انه لم يذكر من الدم من كتاب الحج يجزى فيه الشاة الا فيما ذكره وليس مراده التعميم فان من نذر

بدنة او جزور لا يجزيه الشاة وانما لزمته البدنة فيهما اذا طاف جنبا لان الجناية اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا
للتفاوت بين الاصغر والاكبر ويلحق به ما اذا طافت حائضا او نفساء وليس مرادا ما تقدم كما في فتح القدير لان
المعنى الموجب للتغليظ واجب وجنب في الجماع بعد الوقوف قبل الحلق والطواف
ويؤكل من هدي التطوع والمتعة والقران فقط اي يجوز له الاكل ويستحب للاتباع الفعلي الثابت في حجة الوداع على ما رواه مسلم
انه عليه السلام نحر ثلاثا وستين بدنة بيده ونحر علي ما بقي من المائة ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت
فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ولانه دم نسك فيجوز منه الاكل كالاضحية واشار بكلمة من الى انه ياكل البعض منه
والمستحب ان يفعل كما في الاضحية وهو ان يتصدق بالثلث ويطعم الاغنياء الثلث ويأكل ويدخر الثلث وافاد بقوله هدي
التطوع انه بلغ الحرم اما اذا ذبحه قبل الحرم فليس بهدي فلم يدخل تحت عبارته فلا يحتاج الى الاستثناء
بيانه انه اذا بلغ الحرم فالقربة فيه بالاراقة وقد حصلت والاكل بعد حصولها واذا لم يبلغ فهي بالتصدق والاكل ينافيه
وافاد بقوله فقط انه لا يجوز الاكل من بقية الهدايا كدماء الكفارات كلها والنذور وهدي الاحصار وكذا ما ليس
بهدي كالتطوع اذا لم يبلغ الحرم وكذا لا يجوز للاغنياء لان دم النذر دم صدقة وكذا دم الكفارات لانه وجب تكفيرا
للذنب وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام قبل اوانه قال في البدائع وكل دم يجوز له ان ياكل منه لا يجب
عليه التصدق بلحمه بعد الذبح لا قبله ويجب عليه التصدق بثمنه مما جاز له الله لما فيه من ابطال حق الفقراء وكل دم لا يجوز له
الاكل منه يجب عليه التصدق بعد الذبح لانه اذا لم يجز له الا ان يتصدق به يؤدي الى اضاعة المال ولو هلك المذبوح
بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به
يضمن قيمته فيتصدق بها لانه تعلق به حق الفقراء فالاستهلاك تعدى على حقهم وان كان مما لا يجب التصدق به لا يضمن شيئا
ولو باع اللحم جاز بيعه في النوعين لان ملكه قائم الا انه فيما لا يجوز له اكله وجب عليه التصدق به يتصدق بثمنه لانه ثمن
مبيع واجب التصدق انتهى وبهذا اتضح عنه في فتح القدير باختصار مع انه قدم انه ليس بيع شيء من لحوم الهدايا وان
كان مما لا يجوز له الاكل منه فان باع شيئا او اعطى الجزار اجرته منه فعليه ان يتصدق بقيمته انتهى وقد يقال في التوفيق
بينهما انه ان باع مما لا يجوز له اكله وجب التصدق بالثمن ولا ينظر الى القيمة وان باع مما يجوز له اكله وجب التصدق بالقيمة
ولا ينظر الى الثمن وان المراد بالجواز في كلام البدائع الصحة لا الحل   فتح القدير وجوز الكل مما لا يحل له الاكل منه غنيا كان
او فقيرا خلافا للشافعي واحمد ومالك لو اكل قيمة ما اكل   ويختص ذبح هدي المتعة والقران بيوم النحر فقط والكل
بالحرم وبيان لحوم الهدي بتوقيتها بالمكان سواء كان دم شكر او جناية لما تقدم انه اسم لما يهدى من النعم الى الحرم واما
توقيته بالزمان فيختص بهدي المتعة والقران واما بقية الهدايا فلا تختص بزمان وافاد ان هدي التطوع اذا بلغ
الحرم لا يتقيد بزمان وهو الصحيح وان كان ذبحه يوم النحر افضل كما ذكره الشارح حملا للمقدوري واراد بيوم النحر
وقته وهو الايام الثلاثة وافاد بالاختصاص ان الاختصاص من حيث الوجوب على قول ابي حنيفة والا لو ذبح بعد ايام
النحر اجزأ الا انه تارك للواجب وتبطل الاجزاء بالاجماع ويتعلق قوله ما ذكره في التبيين ويوم النحر هو السنة حتى لو
ذبح بعد ايام النحر لا شيء عليه عندهما وعنده عليه دم ودخل تحت قوله والكل بالحرم الهدي المنذور بخلاف البدنة المنذورة
فانه لا يتقيد بالحرم عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز ذبحها في غير الحرم قياسا على الهدي المنذور
والفرق لهما ظاهر واتفقوا على انه لو نذر نحر جزور او بقرة فانه لا يتقيد بالحرم ولو نذر بدنة من شعائر الله او نوى ان ينحر
بمكة تقيد بالحرم اتفاقا كذا في المحيط وقوله لا لفقيره بيان لجواز التصدق على فقراء غير الحرم لاطلاق الدلائل بل
لكن التصدق على فقراء مكة افضل كما في البدائع معزيا الى الاصل   ولا يجب التعريف بالهدي لان الهدي
ينبئ عن النقل الى مكان التقرب باراقة الدم فيه لا عن التعريف فلا يجب وهو الذهاب به الى عرفات او
التشهير بالتقليد والاشعار ولم يذكر استحبابه لان فيه تفصيلا فما كان دم شكر استحب تعريفه وما كان دم كفارة
استحب اخفاؤه وستره لان سببها الجناية فيقتضي الستر يستحب اخفاؤه ولم يذكر المصنف سنن الذبح والنحر هنا لما

سيصرح به في باب الذبائح والأضحية   ويتصدق بجلالها وخطامها ولم يعط أجر الجزار منها أي الهدي
والجلال جمع الجل وهو ما يلبس على الدابة والخطام هو الزمام وهو ما يجعل في أنف البعير حديث البخاري مرفوعا أن
عليا رضي الله عنه أمره عليه السلام أن يقوم على بدنه لا أحمر بها وجلودها وجلالها وأن لا يعطي الجزار منها شيئا
وهو بعض الجيم كراء الجزار وأراد أنه إن أعطاه منها أجرته نعتبه لأن ذلك إتلاف اللحم معاوضة وقيد بالأجرة لأنه
لو تصدق بشيء من لحمها عليه سوى أجرته لأنه أهل للصدقة عليه   ولا يركبها إلا ضرورة لأنه جعله
خالصا لوجه الله تعالى فلا ينتفع بشيء منه وصرح في المحيط بأن ركوبها لغير حاجة حرام وينبغي أن يكون مكروها كراهة
تحريم لأن الدليل ليس قطعيا وأشار إلى أنه لا يحمل عليها أيضا وإلى أنه لو ركبها أو حمل عليها فانتقصت فعليه
ضمان ما نقص ويتصدق به على الفقراء دون الأغنياء لأن جواز الانتفاع بها للأغنياء معلق ببلوغ المحل وأطلقه
فشمل ما يجوز الأكل منه وما لا يجوز وإنما جاز له حالة الضرورة لما رواه صاحب السنن مرفوعا اركبها بالمعروف
إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا زاد الصحيح اركبها ويلك في الثانية أو الثالثة حين رآه مضطرا إلى ركوبها
جامع الترمذي ويحك أو ويلك   البدائع ويحك ترحم وويلك كلمة تهدد وعلل الإمام الفاضل في الجمع بين
وتبقى على الخصاف بأن البدنة باقية على ملك صاحبها فيجوز الانتفاع بها عند الضرورة ولهذا لو مات
قبل أن تبلغ كانت ميراثا انتهى وظاهره أن ... إلا أن تنقص بركوبه لضرورة فإنه لا ضمان عليه   ولا
تحلبه أي الهدي لأنه جزء منه فلا يجوز له ولا لغيره من الأغنياء فإن حلبه وانتفع به أو دفع إلى الغني يضمنه لوجود
التعدي منه كما لو فعل ذلك بوبره أو صوفه   المحيط بثمن قيمته فجعل اللبن فيهما وإن لم ينتفع به بعد الحلب
تصدق به على الفقراء وأشار إلى أنها لو ولدت فإنه يتصدق به أو يذبحه معها فإن استهلكه ضمن قيمته وإن باعه
تصدق بثمنه وإن اشترى بها هديا فحسن   وينضح ضرعها بالنقاخ أي بالماء البارد حتى ينقلص والنقاخ
بالنون المضمومة والقاف والخاء المعجمة الماء العذب الذي ينقخ الفؤاد ببرده كذا في الصحاح وغيره   المصباح
المنير نقخ من باب ضرب ونقع فعلى هذا تكسر ... وينضح قالوا هذا إذا كان قريبا من وقت الذبح وإن كان بعيدا
حلبه وتصدق بلبنه كيلا يضر بها ذلك   فإن عطب واجبا أو تعيب أقام غيره مقامه والمعيب له لأن
الواجب في الذمة فلا يسقط عنه حتى يذبح في محله والمراد بالعطب هنا الهلاك وهو من باب علم كما لو عزل
دراهم الزكاة فهلكت قبل الصرف إلى الفقراء فإنه يلزمه إخراجها ثانيا والمراد بالعيب هنا ما يكون مانعا من الأضحية
فيصنع بها ما شاء وإنما كان المعيب له لأنه عينه للجهة فبطلت فبقي على ملكه وعلى ... الواجب هنا ما لو نذر
شاة معينة فهلكت فإنه لا يلزمه غيرها إذ لا تكون الواجب في العين لا في الذمة   ولو عطب تطوع نحره وصبغ
نعله بدمه وضرب به صفحته ولم يأكله غني ولو كان المعطوب متعيبا تطوعا نحره وصبغ قلادته بدمه فالمراد
من العطب هنا القرب من الهلاك لا الهلاك وفائدة هذا الفعل أن يعلم الناس أنه هدي فيأكل منه الفقراء دون
الأغنياء لأن الإذن في تناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلا إلا أن التصدق على الفقراء
أفضل من أن يتركه لحما للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود   ويقلد بدنة التطوع والمتعة
والقران فقط لأنه دم نسك وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به وأراد بقوله فقط أنه لا يقلد دم الإحصار
ولا دم الجنايات لأن سببها الجناية والستر أليق بها ودم الإحصار جابر فيلحق بجنسها ولو قلده لا يضر كذا في المبسوط
وقيد بالبدنة لأنه ليس تقليد الشاة والتقليد عادة ودخل تحت التطوع النذر لأنه لما كان بإيجاب العبد كان
تطوعا أي ليس بإيجاب الشارع ابتداء كذا ذكر في المحيط أنه يقلد دم النذر لأنه دم نسك وعبادة فإن قلت
ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قلد هدايا الإحصار قلت جوابه أنه كان قلدها للمتعة فلما أحصر بعث بها كما كانت
بعثت إلى مكة على حالها كذا في غاية البيان ولم يذكر وقت التقليد لأن فيه تفصيلا فإن بعثه قلده من بلده وإن
كان معه فحيث يحرم هو السنة   فأثبت في بعض النسخ دون بعض وقد جرت عادة المصنفين

انهم

انهم يذكرون في آخر الكتاب ما شذ وندر من المسائل في الأبواب السابقة في فصل على حدة تكثيرا للفوائد ويقولون
في أوله مسائل منثورة أو مسائل متفرقة أو مسائل شتى لم تدخل في الأبواب أو فروع   ولو شهدوا أنهم وقفوا
قبل يومه تقبل وبعده لا أي لو شهدوا بعدما وقف الناس بعرفة أنهم وقفوا يوم التروية تقبل شهادتهم
ولو شهدوا أنهم وقفوا يوم النحر لا تقبل والقياس أن لا تجزيهم اعتبارا بما إذا وقفوا يوم التروية وهذا لأنه
عبادة تختص بزمان ومكان فلا تقع عبادة دونهما وقد ذكر في الهداية للاستحسان وجهين الأول أنها لا تقبل
لكونها على النفي الثاني أنها تقبل لكن لا يستلزم عدم صحة الوقوف لأن هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن
التحرز عنه فلو لم يحكم بالجواز بعد الاجتهاد لزم الحرج الشديد لكنه يشترط وهو حجة قوله عليه السلام صومكم
يوم تصومون أي وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالى اليوم الذي يقف فيه الناس عن اجتهاد ورأي أنه يوم عرفة
وذكر في معراج الدراية أن الوجه الثاني هو الأصح ورجحه في فتح القدير بأن الأول ... فإنها على الإثبات حقيقة
وهو رؤية الهلال في ليلة قبل رؤية أهل الموقف فيثبت شهادة على النفي وإذا كانت هذه الشهادة يثبت بها
عدم صحة الوقوف فلا فائدة في سماعها للإمام فلا يسمعها لأن سماعها يشتهر بين عامة الناس من أهل الموقف
فيقع الفتنة والقتال وتثور الفتنة وتتكدر قلوب المسلمين بالشك في صحة حجهم بعد طول عنائهم فإذا جاؤوا ليشهدوا
يقول لهم انصرفوا لا نسمع هذه الشهادة قد تم حج الناس وكذا حج الشهود ولو وقفوا وحدهم لم يجزهم وعليهم إعادة
الوقوف حتى يسوغ فيه الاجتهاد ولم يجز وقوف من وقف قبله واستشكل المحقق في فتح القدير تصوير قبول
الشهادة في المسألة الأولى لأنه لا شك أنهم وقفوا يوم التروية على أنه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد أنه
الثامن لاعتقاده الثامن إنما كونه بناء على أن أول ذي الحجة كمال عدة ذي القعدة واعتقاده التاسع بناء على أنه
رؤي قبل الثلاثين من ذي القعدة فهذه شهادة على الإثبات والقائلون أنه الثامن حاصل ما عندهم نفي محض وهو
أنهم لم يروه ليلة الثلاثين من ذي القعدة ورآه الذين شهدوا وأي شهادة التعارض لها انتهى وحاصله أن الشهادة على
خلاف ما وقف الناس لا يثبت بها شيء مطلقا سواء كان قبله أو بعده وهو إنما يتم أن لو انحصر التصوير فيما ذكره بل
صورته لو وقف الإمام بالناس ظنا منه أنه اليوم التاسع من غير أن يثبت عنده رؤية الهلال فيشهد قوم
أنه اليوم الثامن فقد تبين خطأ ظنه والتدارك ممكن فهي شهادة لا معارض لها ولهذا قال في المحيط لو وقفوا
يوم التروية على ظن أنه يوم عرفة لم تجزهم وبهذا التقرير علم أن المسألة تحتاج إلى تفصيل والبدائع فيه بل
هو متعين وقد بقي هنا مسألة ثالثة وهي ما إذا شهدوا يوم التروية والناس بمنى أن هذا اليوم يوم عرفة
ينظر فإن أمكن الإمام أن يقف مع الناس أو أكثرهم نهارا قبلت شهادتهم قياسا واستحسانا للتمكن من الوقوف
فإن لم يقفوا عشيته فاتهم الحج وإن أمكنه أن يقف معهم ليلا لا نهارا فكذلك استحسانا وإن لم يمكنه أن يقف ليلا مع
أكثرهم لا تقبل شهادتهم ويأمرهم أن يقفوا من الغد استحسانا والشهود في هذا كغيرهم فيما قدمناه   الفتاوى
الظهيرية أنه ينبغي للإمام أنه لا يقبل في هذا شهادة الواحد والاثنين ونحو ذلك   ولو ترك الجمرة الأولى في اليوم
الثاني رمى الكل أو الأولى فقط بيان لكون الترتيب في الجمار الثلاث اليوم الثاني ليس بشرط ولا واجب وإنما سنة
ولهذا قدم ... الثلاثة ثم ... الترتيب المسنون لأن كل جمرة قربة تامة بنفسها لا تعلق لها بغيرها وبعضها
تابعا لبعض بخلاف السعي قبل الطواف أو الطواف قبل الوقوف فإنه شرع مرتبا على وجه ...
... ولو ورد النص في قضاء الفوائت بالترتيب لقلنا باللزوم فيها أيضا لأن كل صلاة عبادة مستقلة وبخلاف
البداءة بالمروة فإن البداءة من الصفا ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به وبصيغة الأمر بخلاف
الترتيب في الجمار الثلث فإنه ثبت بالفعل وهو لا يفيد أكثر من السنة   ومن أوجب حجا ماشيا لم يركب حتى
يطوف للركن أي بأن نذر الحج ماشيا وفيه إشارة إلى وجوب المشي لأن عبارة المختصر عبارة الجامع الصغير وهي كلام
المجتهد أعني أبا حنيفة على ما نقله محمد عنه وهو إخبار المجتهد وإخباره معتبر بإخبار الشرع لأنه يأتي في بيان

الاحكام كما في المعراج الافضل الى المبسوط لمحمد ايضا خيره بين الركوب والمشي وعن ابي حنيفة انه كره المشي فيكون
الركوب افضل وصحح ما في الجامع الصغير قاضي خان في شرحه واختاره فخر الاسلام معللا بانه التزم القربة بصفة
وانما قلنا ان المشي افضل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج ماشيا كتبت له بكل خطوة حسنة من
حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبع مائة وانما رخص الشرع في الركوب دفعا
للحرج كما في غاية البيان ويرد عليه ما ورد في النوازل عن ابي حنيفة ان الحج راكبا افضل لان ولكا المعنى اخص
وهو ان المشي يسيء خلقه وربما يقع في المنازعة والجدال المنهي والانفاق في الحج على قدر التعب والنصب في التي
لا يقال لا نظير للمشي في الواجبات ومن شرط صحة النذر ان يكون من جنس المنذور واجبا لانا نقول له نظير وهو
مشي المكي الذي لا يجد الراحلة وهو قادر على المشي فانه يجب عليه ان يحج ماشيا وفي الطواف ايضا ولم يذكر المصنف
محل وجوب ابتداء المشي لان محمدا رحمه الله لم يذكره فلذا اختلف المشايخ فيه على ثلثة اقوال قيل من بيته وهو الاصح
كذا في فتح القدير وغيره والمراد عرفا وقيل من الميقات وقيل من اي موضع يحرم منه واختاره فخر الاسلام والى
العتابي وصححه في غاية البيان انه نذر بالحج والحج ابتداؤه الاحرام وانتهاؤه طواف الزيارة فيلزمه بقدر ما التزم والعبرة
بالعرف مع وجود اللفظ بخلاف الوصية بالحج فانه يحج عنه من بيته لان الوصية تنصرف الى الفرض في الاصل وبهذا
يحج عنه راكبا لا ماشيا والمعول عليه هو التصحيح الاول ويدل عليه من الرواية ما عن ابي حنيفة لو ان بغداديا قال ان
كلمت فلانا فعلي ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد وقوله لا عبرة بالعرف مع وجود اللفظ
ممنوع لمعرفة النذر والايمان العرف لا اللفظ كما عرف في محله فتح القدير ولو احرم من بيته فالاتفاق على
انه يمشي من بيته وانما ينتهي وجوب المشي بطواف الزيارة لانه منتهى الاحرام واما طواف الصدر فالتوديع
وليس بعد الحج حتى لا يجب على من لا يودع واشار بقوله لا يركب الى انه لو ركب لزمه الجزاء لترك الواجب فاذا ترك
في الكل او في الاكثر يلزمه الدم وفي الاقل يلزمه التصدق بقدره من الكل من قيمة الشاة الوسط ومقتضى الاصل
ان لا يخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع لكن ثبت ذلك في الحج بخبر موجب العمل به
وهو ما عن ابن عباس ان اخت عقبة نذرت ان تحج ماشية فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تركب وتهدي وما
رواه ابو داود وهو محمول على العجز عن المشي بدليل الرواية الاخرى والا فالتفصيل والاطلاق في الكتاب فشمل
ما اذا كان منجزا او معلقا واما اذا قال لله علي ان احج ماشيا ولو قال علي المشي الى بيت الله الحرام ولم يذكر
حجا ولا عمرة لزمه احد النسكين استحسانا فان جعله عمرة مشى حتى يحلق الا اذا نوى به المشي الى مسجد المدينة
او مسجد بيت المقدس او مسجدا من المساجد فلا يلزمه شيء وقوله علي المشي الى مكة او الكعبة كقوله الى بيت الله
ولو قال علي المشي الى الحرم او المسجد الحرام فانه لا شيء عليه عند ابي حنيفة لعدم العرف بالتزام النسك وقالا
يلزمه النسك احتياطا واتفقوا على انه لا شيء لو قال الى الصفا والمروة او مقام ابراهيم او الى استار الكعبة او
بابها او ميزابها او عرفات او المزدلفة او مسجد النبي صلى الله عليه وسلم او ذكر مكان المشي لفظا غيره كقوله علي الذهاب
الى بيت الله او الخروج ثم ان حج المنذور يسقط حجة الاسلام عند ابي يوسف خلافا لمحمد فاذا نذر الحج ولم يكن حج
ثم حج واطلق كان عن حجة الاسلام ويسقط عنه ما التزمه بالنذر لانه نذر ومنصرف اليه وان كان قد حج ثم نذر ثم حج فلا
بد من تعيين الحج عن النذر والاوجه نظرا ما ذكره في فتح القدير ومن نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز عند
ابي يوسف خلافا لمحمد وقول ابي يوسف اقيس فانه منافاه في نذر الصوم ولو اشترى امة محرمة حللها وجامعها
لان منافعها مستحقة للمولى فيجوز له تحليلها بغير هدي غير ان البائع يكره له تحليلها لخلاف الوعد حيث وجد منه
الاذن والمشتري لم يوجد منه الاذن فلا يكره تحليله لكن يكره تحريمه الا انه لو كانت منكوحة فليس للمشتري فسخ
النكاح لانه قائم مقام البائع وهو ليس له الفسخ بعد الاذن واطلق احرامها فشمل ما اذا كان باذن البائع او لا واشار
بعطف الجماع على التحليل الى انه يحللها بغير الجماع بقص ظفر او شعر ونحوه ثم اولى من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام

حتى تعلق

حتى تعلق به الفساد فلا يفعله تعظيما لامر الحج والمنع التحليل بقوله حللتك لا يفعله او يفعل بامره كالامتشاط وما
واشار الى ان للمشتري ان يحلل العبد المحرم بما قدمناه واذا كان له منعها وتحليلها ليس له الرد بالعيب والى ان الحرة
لو احرمت بحج نفل ثم تزوجت فللزوج ان يحللها عندنا بخلاف ما اذا احرمت بالفرض فليس له ان يحللها ان كان
لها محرم فان لم يكن لها فله منعها فان احرمت فهي محصرة لحق الشرع وكذا اذا اراد الزوج تحليلها لا يحللها
الا بالهدي بخلاف ما اذا احرمت بنفل بلا اذن له ان يحللها والاستحب تحليلها بايفائها الى ذبح الهدي كما قدمناه
في باب الاحصار ولو اذن لامرأته في حج النفل فليس له ان يرجع فيه بعد ذلك منافعها وكذا الامة بخلاف الامة
فتح القدير ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا يعلم باحرامها لم يكن تحليلا وفسد حجه وان علم كان تحليلا ولو حللها
تريد الاهلال باذن لها فان اذن فاحرمت بالحج ثم بعد ما جامعها من عامها ذلك لم يكن عليها عمرة ولا نية القضاء
ولو اذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج ولو حللها فاحرمت فحللها فاحرمت هكذا مرارا
ثم حجت من عامها اجزاها عن كل التحليلات بتلك الحجة الواحدة ولو لم تحج الا في قابل كان عليها
لكل تحليل عمرة والله سبحانه اعلم هذا اخر ربع العبادات من شرح كنز الدقائق
المسمى بالبحر الرائق تاليف الشيخ الامام العالم العلامة زين بن نجيم الحنفي
عامله الله بلطفه الخفي واجراه على عوائده الوفي انه في اواخر
شهر الحجة الحرام عام تسع وخمسين وتسعمائة من الهجرة
النبوية بالخانقاه الشيخونية بمصر المحروسة
تم هذا الجزء في يوم الاربعا سادس
عشر جمادى الثاني عام سبع
واربعين والف من خير

الاحكام كما في المعراج الاصل الى المسوط
الركوب افضل وصحح ما في الجامع الصغير
وانما قلنا ان المشي افضل لما روي ان النبي صلى
حسنات الحرم قيل وما حسنات
للحرج قال في غاية البيان والمزيد عليه
وعوان المشي يشق خلقه وربما يقع في
لا يقال لا نظير للمشي في الواجبات وهو
مشي المكي الذي لا يجد الراحلة وعوناد
محل وجوب ابتداء المشي لان محمد رحمه الله
كذا في فتح القدير وغيره قال والمراد عرفا
العناق وصححه في غاية البيان لانه نذر بالحج
بالعرف مع وجود اللفظ بخلاف
صحح عند الكمال انما شيا والمعول عليه
قالت نذرت اناعلى ان احج ماشيا
ممنوع الى العمرة النذر ولا بيان العرف
ان تمشي من بيته وانما يشبهي وجوب
وليس له ان في الحج حتى لا يجب على من
في الطواف وفي الاكثر يلزمه الدم
انه لا خروج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو
وعوما عن ابن عباس ان اخت عقبة
رواه ابو داود وهو محمول على العجز
ما اذا كان محرما او معتكفا واما اذا
حجاز العمرة تلزمه احد النسكين
او مسجد بيت المقدس او مسجد
ولو قال على المشي الى الحرم او المسجد
يلزمه النسك احتياطا واتفقوا
بابها او مقابرها او عرفات او المزدلفة
الى بيت الله او الخروج ثم الحج
ثم حج الطلق كان عن حجة الاسلام
بدمن تعيين الحج عن النذر والا
ابي يوسف خلافا لمحمد وقول ابي يوسف
لان منافعها مستحقة للمولى فيجوز له
الاذن والمشترى لم يوجد منه
النكاح لا اذن له بمقام البائع
بعطف الحاج على التحليل

قوله بعد قول الناظم في ترجمة الامام احمد قال السخاوي
قلت وقد كان اهل الشام على مذهب الاوزاعي نحوا
من مايتي سنة وكانت وفاته سنة سبع وخمسين
ومائة وقيل خمسين او احدى وستة ببيروت من ساحل
الشام ومولده سنة ثمان وثمانين وكذلك اسحق
ابن راهوية قد كان اماما متبعا له طايفة يقلدونه
ويجتهدون على مسلكه يقال لهم الاسحاقية وكانت
وفاته فيما ارخه البخاري ليلة السبت لاربع عشرة خلت
من شعبان سنة ثمان وثلاثين ومائتين عن سبع وسبعين
سنة وفي ذلك يقول الشاعر

يا هدة ما هدنا ليلة الاحد في نصف شعبان لا تنسى مدى الابد

وقيل في سنة سبع وكذلك
الليث بن سعد وسفين بن
عيينة وداود بن علي امام
اهل الظاهر ومحمد بن جرير الطبري وغيرهم ممن
قلد وقتا ولكن لا نطيل بموقياته

ذكر السخاوي تحت قول النظم كذاك في المعمرين ذكروا
الي ان قال وفي المعمرين جماعة من الصحابة ممن زاد سنهم
علي القدر المذكور منهم سلمان الفارسي فروينا ابو الشيخ
في طبقات الاصبهانيين من طريق العباس بن يزيد قال اهل
العلم يقولون انه عاش ثلاثماية وخمسين سنة فاما ماتين
وخمسين فلا يشكون فيها وقال الذهبي وجدت الاقوال
في سنه كلها دالة علي انه جاوز الماتين والخمسين والاختلاف
انما هو في الزايد قال ثم رجعت عن ذلك وظهر لي انه ما زاد
علي الثمانين كذا قال اه وقرده او فروة بن نغاثة السلولي
قال ابو حاتم السجستاني في المعمرين قالوا انه عاش ماية
واربعين سنة وادرك الاسلام فاسلم وكذا رويناه في الزهد
للبيهقي من جهة هشام بن محمد قال عاش فروة بن نغاثة اربعين
وماية سنة وادرك الاسلام فاسلم وانشد ابياتا والنابغة
الجعدي الشاعر الشهير قال عمر بن شبيبة عن اشياخه
انه عمر ماية وثمانين سنة وعن ابن قتيبة انه مات وله
مايتان وعشرون سنة وعن الاصمعي انه عاش مايتان
وثلاثين وفي المخضرمين الربيع بن ضبع بن وهب الفزاري
جاهلي ادرك الاسلام ويقال انه عاش ثلاثماية سنة
منها ستون في الاسلام بل يقال انه لم يسلم والمعتمد خلافه
وانه قال عشت مايتي سنة في فترة عيسى وستين
في الجاهلية وستين في الاسلام وهو القايل

اذا جاء الشتاء فادفيوني ... فان الشيخ يهدمه الشتاء
واما حين يذهب كل قر ... فسربال خفيف او رداء

وفي استقصاء ذلك طول لمن افرد المعمرين فلينظر
في طبقات الاسنوي

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين وسلم

ذكره بعد العبادات لانه اقرب اليها حتى كان الاشتغال به افضل من التخلي لنوافل العبادات وقدم على الجهاد
لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية واسم المناسبة ظاهر واختلف في معناه لغة على اربعة اقوال فقيل
مشترك بين الوطء والعقد وهو ظاهر ما في الصحاح فانه قال النكاح الوطء وقد يكون العقد تقول نكحتها
ونكحت هي اي تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي ذات زوج والمراد بالمشترك اللفظي وقيل حقيقة في العقد مجاز
في الوطء ونسبه الاصوليون الى الشافعي في بحث [illegible] العمل بالحقيقة سقط المجاز وقيل بالعكس وعليه
مشايخنا وجزم به كما في فتح القدير وجعفر في المغرب وذكر الاصوليون ان ثمرة الاختلاف بيننا وبين الشافعي
تظهر في حرمة موطوءة الاب من الزنا فعنده من قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لما كان حقيقة
في العقد عنده لم تحرم موطوءة ابيه من الزنا ولما كان حقيقة في الوطء عندنا الشامل للوطء الحلال والحرام
حرمت عندنا وحرمت معقودة الاب بغير وطء بالاجماع وتفرع على اصلنا ما لو قال لامرأته ان نكحتك فانت
طالق فانه للوطء فلو ابانها ثم تزوجها لم تحنث ولو [illegible] ما لو قال لاجنبية ذلك فانه للعقد لتعذر الوطء
شرعا فكانت حقيقة مهجورة كما في الكشف وكذا لو قال ذلك لمن لا تحل له ابدا بان قال ان نكحتك فعبدي حر
ينصرف الى النكاح الفاسد كما في المحيط وقيل حقيقة في الضم صرح به مشايخنا ايضا لكن قال في فتح القدير ولا منافاة
بين كلامهم لان الوطء من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كانسان في زيد فهو من قبيل المشترك
المعنوي الى آخر ما ذكره وهو مردود فان الوطء مغاير للضم ولذا قال في المغرب وقولهم النكاح الضم مجاز لعلاقة
بين العقد الا ان اطلاقه على العقد من باب تسمية المسبب باسم السبب واطلاقه على العقد على العكس ومما
يدل على مغايرة القولين ان صاحب المحيط ذكر انه حقيقة في الضم الشامل للوطء والعقد باعتبار ضم الايجاب
الى القبول فهو حقيقة في العقد ايضا وعلى القول الثالث مجاز فيه ورجح في المجتبى ما في المغرب ورجح في غاية البيان
الاول بان الاصل في الكلام الحقيقة وهو المشترك مستعمل [illegible] في الموضوع الاصلي دون المجاز وهي
غفلة عما في الاصول فان الاصح اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لانه ابلغ واغلب والاشتراك
يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين كما ذكره النسفي في شرح المنار وقال في البدائع انه الحق والتحقيق الاستعمال
في هذه المعاني الثلاثة لكن الشأن في تعيين المعنى الحقيقي له واما معناه شرعا ففي فتح القدير حيث اطلق
في الكتاب والسنة مجردا عن القرائن فهو للوطء فقد نقلنا [illegible] المعنى اللغوي والشرعي ولذا قال قاضي خان
انه في اللغة والشرع حقيقة في الوطء مجاز في العقد واما ما ذكره المصنف وغيره من انه اسم للعقد الخاص فهو معناه في اصطلاح
الفقهاء ولذا قال في المجتبى انه في عرف الفقهاء العقد فقول من قال انه في الشرع اسم للعقد الخاص كما في التبيين
محمول على ان المراد انه في عرف اهل الشرع وهم الفقهاء تلك المخالفة وسببه مشتمل وصفته مع ان الاصل في النكاح
الحظر وانما ابيح للضرورة وفي الكشف تعلق بقاء العالم به المقدر في العلم الازلي على الوجه الاكمل والا فيمكن بقاء
النوع بالوطء على غير الوجه المشروع لكن مستلزم للتظالم والسفك وضياع الانساب بخلافه على الوجه المشروع
وشرطه نوعان عام في كل عقد [illegible] لتصرف دائر بين النفع والضرر وخاص فالاول الاهلية بالعقل والبلوغ قال
في فتح القدير وينبغي ان يراد في [illegible] الزوج والزوجة والى متولي العقد فان تزويج الصغير والصغيرة جائز
وتزويج الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جائز في البيع عندنا فصحته هنا اولى الا انه موقوف [illegible] واما الحرية
فتشترط للنفاذ بل اذن احد انتهى وذكر الزيلعي الحرية اي العقل والبلوغ في الشرط العام والمحقق ان التمييز
شرط في متولي العقد للانعقاد فبطل كان او [illegible] فلم ينعقد النكاح بمباشرة المجنون والصبي الذي لا يعقل
واما البلوغ والحرية فتشترط للنفاذ في متولي العقد لنفسه لا لغيره فتتوقف عقد الصبي العاقل والعبد على اجازة

الولي

الولي والمولى واما محله فقال في فتح القدير انه الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء والاحكام كمحلية البيع للمبيع والانثى
للنكاح انتهى والاولى ان يقال انه محلية الانثى المحققة من بنات آدم وليست من المحرمات على التأبيد فمحلية امرأة
لم يمنع من نكاحها مانع شرعي فخرج الذكر للذكر والخنثى مطلقا والجنية للانسي وما كان من النساء محرما على التأبيد كالمحارم
ولذا قال في التبيين من كتاب الخنثى لو زوجه ابوه او مولاه امرأة او رجلا لا يحكم بصحته حتى يتبين حاله انه رجل او
امرأة فاذا ظهر انه خلاف ما زوج به تبين ان العقد كان صحيحا والا فباطل لعدم مصادفة المحل وزاد الزيلعي الخنثى من خنثى
لم يحكم بصحة النكاح حتى يظهر ان احدهما ذكر والآخر انثى انتهى. وفي القنية الجن لا يتزوج جنية واجازه الحسن
البصري بشهود وذكر اهل الاصول ان النهي عن نكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله وصرح كثير من
الفقهاء بعدم محلية المحارم للنكاح وجزم به في غاية البيان [illegible] يشكل عليه اسقاط ابي حنيفة الحد عمن وطئ محرمه
بعد العقد عليها فانها اذا لم تكن محلا لم تثبت شبهة بالعقد والجواب انها لم تخرج عن المحلية للنكاح اصلا بدليل
حل تزوجها لمن لم تكن محرما له فانها حقيقة نظرا الى عقد او نظرا الى خروجها من المحلية بالنسبة الى الواطئ وهو
الظاهر ولذا قال في الخلاصة ان الفتوى على قولهما وسيأتي تمامه في محله ان شاء الله تعالى والثاني اعني الشرط
الخاص للانعقاد سماع اثنين بوصف خاص الايجاب والقبول زاد في المحيط وكون المرأة من المحللات وقد علمت ما فيه
وركنه الايجاب والقبول حقيقة او حكما كاللفظ القائم مقامهما من متولي الطرفين شرعا وحكمه حل استمتاع كل
منهما بالآخر على الوجه المأذون فيه شرعا وحرمة المصاهرة وملك كل منهما بعض الاشياء على الآخر مما سيرد عليك
كذا في فتح القدير وقد ذكر احكامه في البدائع مفصلة على حدة فقال منها حل الوطء الا في الحيض والنفاس والاحرام
وفي الظهار قبل التكفير ووجوبه قضاء مرة واحدة وديانة فيما زاد عليها وقيل يجب قضاء ايضا ومنها حل النظر
والمس من رأسها الى قدمها الا لمانع ومنها ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وسائر اعضائها
استمتاعا ومنها ملك الحبس والقيد وهو صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز ومنها وجوب المهر عليه ومنها
وجوب النفقة والكسوة ومنها حرمة المصاهرة ومنها الارث من الجانبين ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن
ومنها وجوب طاعته عليها اذا دعاها الى الفراش ومنها ولاية تأديبها اذا لم تطعه بان نشزت ومنها استحباب
معاشرتها بالمعروف وعليه حمل الامر في قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وهو مستحب لها ايضا والمعاشرة بالمعروف
الاحسان قولا وفعلا وخلقا الى آخر ما في البدائع ومن احكامه انه لا يصح تعليقه بالشرط لكن قال في التتمة تزوج امرأة
ان شاء زيد فقال ان شاء زيد فابطل صاحب المشيئة مشيئته في المجلس فالنكاح جائز لان المشيئة اذا بطلت في المجلس
صار نكاحا بغير مشيئة كما قالوا في السلم اذا ابطل الخيار في المجلس جاز السلم ولو بدأ الزوج فقال تزوجتك ان شئت
ثم قبلت المرأة من غير شرط تم النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشيئة بعد ذلك ولو قال تزوجتك بالف درهم ان رضي فلان اليوم
فان كان فلان حاضرا فقال قد رضيت جاز النكاح استحسانا وان كان غير حاضر لم يجز وليس هذا كقوله قد تزوجتك وللفلان
الرضا بعد الوقت قد تزوجت وشرط خيار والاول لم يوجب وجعل الايجاب مخاطرة ولو قال تزوجتك اليوم على ان لك
المشيئة اليوم الى الليل فالنكاح جائز والشرط باطل كشرط الخيار انتهى وفي البزازية لكن قال نعقده لو قالت
زوجت نفسي منك ان رضي ابي لم يصح لانه علقه بالخطر انتهى وقياس ما نقله ان الاب ان كان حاضرا في المجلس ورضي
الجواز ثم [illegible] في الظهيرية وفي البزازية خطب بنت رجل لابنه فقال ابوها زوجتها قبلك من فلان فكذبه ابو الابن
فقال ان لم اكن زوجتها من فلان فقد زوجتها من ابنك وقبل ابو الابن ثم علم كذبه انعقد [illegible] ووصفته فرض وواجب
وسنة وحرام ومكروه ومباح اما الاول فبان يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه الا به
[illegible] يكون فرضا واما الثاني فبان يخاف الا الخشية المذكورة اذ ليس الخوف مطلقا مستلزما بلوغه الى عدم التمكن [illegible]
[illegible] بين قول من عبر بالافتراض ومن عبر بالوجوب وكل منهما عند القسمين من شروط [illegible]
الاول ملك المهر والنفقة فليس من خافه اذا كان عاجزا عنهما اثم بتركه كذا في البدائع الثاني عدم خوف الجور فان تعارض

النفقة

لان المعلق بالموجب يحقق انتفى وفي المجتبي [illegible] منك بعد [illegible] للايجاب كالمعلوم [illegible]

لانه ما لا يوجد [illegible] الا به

خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور فلعدم الثاني فلا افتراض بل يكره كما افاده في فتح القدير ولعله لان الجور
معصية متعلقة بالعباد والمنع من الزنا من حقوق الله تعالى وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى تعالى
واما الثالث فبعيد الاعتدال وسيأتي بيانه واما الرابع فبان يخاف الجور بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه لانه انما شرع
لمصالح تعم تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور يأثم ويرتكب المحرمات فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد
واما الخامس فبان يخاف الخشية ... عند خوف الجور ... القسم
الثاني من القسم واما السادس ... عن الانفاق ... كذا في المجتبى ... وانما ...
... عند ... ملك المتعة قصدا اي النكاح عند الفقهاء والمراد بالعقد مطلقا
ما كان او غيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الآخر سواء كان باللفظين المشهورين من زوجت وتزوجت
او غيرهما مما سنذكر او كلام الواحد القائم مقامهما اعني متولي الطرفين وقول الزيلعي انه معنى يحل المحل وزوجت
وتزوجت الة انعقاده ... المعنى الذي يتغير به حال المحل من الحل والحرمة ... العقد وقد
صرح بخروج اللفظي ... اصطلاح ... في فتح القدير ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي
كما في الكشف ... ملك المتعة ... حكم المتعة
لكن الظاهر ان المراد انه عقد يفيد حكمه بحسب وضع الشرع والمراد بالملك الحل الملك الشرعي ... ولو وجبت
بشبهة ... الانتفاع ... وذكر في البدائع ان من احكامه ملك المتعة وهو
اختصاص الزوج بمنافع بضعها وسائر اعضائها استمتاعا او ملك الذات والنفس في حق التمتع على الاختلاف مشائخنا
واحترز بقوله قصدا عما يفيد الحل ضمنا كما اذا ثبت في ضمن الرقبة كشراء الجارية للتسري فانه موضوع شرعا لملك
الرقبة وملك المتعة يثبت ضمنا وان قصده المشتري وانما لم يكن ملك المتعة مقصودا كملك الرقبة في الشراء
لتخلفه عنه في شراء المحرمة ... وهو سنة وعند التوقان واجب بيان لصفته اما الاول
فالمراد به السنة المؤكدة على الاصح وهو محمل من اطلق الاستحباب وكثيرا ما يتساهل في اطلاق المستحب على السنة كذا
في فتح القدير وصرح في المحيط بانه ... ومقتضاه الاثم لو لم يتزوج لان الصحيح ان ترك المؤكدة مؤثم كما علم
في الصلاة ... وقال التوقان ان محمل ... الا عند ... والمراد حالة القدرة على
الوطي والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا وترك الفرائض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة او خاف واحدا
من الثلاثة ... فليس معتدلا فلا يكون سنة في حقه كما افاده في البدائع ودليل السنية حالة الاعتدال ... صلى
الله عليه وسلم ... ومن اراد من السنة التخلي للعبادة ... من رغب عن سنتي فليس مني
كما في فتح القدير والتوقان ... الاشتياق ... كذا في المغرب والمراد به ان يخاف
منه الوقوع في الزنا لو لم يتزوج ... خوف ... والمراد بالواجب اللازم فيشمل الفرض
والواجب ... والمحرم ... الحرام
تحصيل ... مختصا ... التخلي ... فلهذا قال في المستصفى ان الاشتغال
به افضل من التخلي لنوافل العبادات ... وقد استدل له في البدائع بوجوه
الاول ... الثالث انه فعله
رسول الله صلى الله عليه وسلم ... نوافل العبادة ...
... الشرع ... الخصوص ... الرابع انه سبب ...
... النوافل ... عن الفاحشة ... النفقة والسكنى
واللباس ... وهو في شرح
... استحباب مباشرة عقد النكاح في المسجد ... يوم الجمعة

باستحباب ... يوم الجمعة ... المختار ... عن عائشة
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف كذا في فتح
القدير ... ضرب الدف في العرس ... اختلفوا في الغناء في العرس
... العلامي ... ان يتزوج ... ان يتعدى
... التحصين والتعفف ويتزوج امرأة صالحة معروفة
النسب ... يتزوج امرأة لحسبها وعزها
وما لها وجمالها ... ومن تزوجها لدينها ... في الخلق والادب ... الورع
والجمال ... العز والحرية ... الحسب والمال ... والسن ... ويختار
ابعد ... الحديث عليكم بالابكار ... الحيض
ولا يتزوج طويلة ... والنسب ... الولد والمسنة ...
... لا يتزوج ... والمرأة تختار
الزوج ... الحسن الخلق ... يتزوج ابنته شيخا كبيرا ... فاذا
خطب ... نظر ...
قبل النكاح سنة ... الخامس والثلاثين ... في
المجتبى يستحب ان يكون النكاح ظاهرا وان يكون قبله خطبة وان يكون عقده في يوم الجمعة وان يتولى عقده ولي رشيد وان
يكون بشهود عدول ... وينعقد بايجاب وقبول وضعا للمضي او احدهما اي ينعقد النكاح اي ذلك العقد الخاص ينعقد
بالايجاب والقبول حتى يتم حقيقة في الوجود والانعقاد هو ارتباط احد الكلامين بالآخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعا
ويستعقب الاحكام الشرعية ... في كتاب البيع ... الانعقاد الثبوت
وان الضمير يعود الى النكاح باعتبار حكمه فالمعنى يثبت حكم النكاح بالايجاب والقبول ومقصوده في ...
مع القبول ... وان العقد مجموع ... الايجاب والقبول والارتباط
الشرعي ... الايجاب والقبول ... في البيع ان شاء الله تعالى والايجاب
لغة الاثبات ... اللفظ الصادر اولا من احد المتكلمين ... كان او امرأة والقبول
اللفظ الصادر ثانيا من احدهما ... العراجي وغيره من انه لو قدم القبول على الايجاب بان قال
تزوجت ابنتك فقال زوجتكها ... تزوجت ابنتك ايجاب والثاني قبول
... يكون القبول بالفعل كالقبول ... في البيع قال في البزازية ... في امرأة زوجت نفسها بالف من
رجل عند الشهود ... وقال ما لم يعلم المسألة
... البيع ... بالتعاطي والنكاح ... على الشهود ... اجازة نكاح الفضولي بالفعل
لوجود القول ... بالطلاق ... المعلق ... امرأة قالت لاجنبي زوجت نفسي منك
... طالق ... النكاح ... عبارة
في المسألة الاولى ... الطلاق ... لا يكون ... النكاح ثم يقع
الطلاق بعده ... النكاح البيع ... العبد ... القائل ... وبعد
خلاف الاقرار ... النكاح ويطلق ... الطلاق
النكاح ... القرينة ... الطلاق
حقيقة ... اللفظين ... ليس ...
الالفاظ ... المقام ... والعقد ... في ... وانما

خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور فلو تعارض قدم الثاني فلا افتراض بل يكره كما افاده في فتح القدير ولعله لان الجور
لي معصية متعلقة بالعباد والمنع من الزنا من حقوق الله تعالى وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى تعالى
واما الثالث فبعد الاعتدال وسيأتي بيانه واما الرابع فبان يخاف الجور بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه لانه انما شرع
لمصالح من تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور يأثم ويرتكب المحرمات فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد
واما الخامس فبان يخافه لا بالخشية بل ظنا وهي كراهة تحريم ومن اطلق الكراهة فمراده عند خوف الجور فيراد القسم
الثاني من القسمين واما السادس فبان يخاف العجز عن الايفاء بمواجبه كذا في المجتبى وفي المستصفى واما محاسنه
فكثيرة ودلائله شهيرة هو عقد يرد على ملك المتعة قصدا اي النكاح عند الفقهاء والمراد بالعقد مطلقا
ما كان او غيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الآخر سواء كان باللفظين المشهورين من زوجت وتزوجت
جت او غيرهما مما سنذكره او كلام الواحد القائم مقامهما اعني متولي الطرفين وقول الزيلعي انه معنى يحل المحل [illegible]
وتزوجت الا انعقاده [illegible] فكان المعنى الذي يتغير به حال المحل من الحل والحرمة هو حكم العقد وقد
صرحوا بخروج اللفظين عن مسماه وهو اصطلاح اخص [illegible] وفي فتح القدير وملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي
كما في الكشف ومعنى وروده عليه افادته له شرعا [illegible] يفيد ملك المتعة او يثبت به حكم المتعة فيفيد
لكان اظهر والمراد انه عقد يفيد حكمه بحسب وضع الشرع والمراد بالملك الحل لا الملك الشرعي لان المنكوحة لو وطئت
بشبهة فمهرها لها ولو ملك الانتفاع بعضها حقيقة لكان له لا لها وذكر في البدائع ان من احكامه ملك المتعة وهو
لط اختصاص الزوج بمنافع بضعها وسائر اعضائها استمتاعا او ملك الذات والنفس في حق التمتع على اختلاف مشايخنا فيه
واحترز بقوله قصدا عما يفيد الحل ضمنا كما اذا ثبت في ضمن الرقبة كشراء الجارية للتسري فانه موضوع شرعا لملك مكروه
الرقبة وملك المتعة يثبت ضمنا وان قصده المشتري وانما لم يكن ملك المتعة مقصودا كملك الرقبة في الشراء
لتخلفه عنه في شراء المحرمة نسبا ورضاعا والامة المجوسية وهو سنة وعند التوقان واجب بيان لصفته اما الاول
فالمراد به السنة المؤكدة على الاصح وهو محمل من اطلق الاستحباب وكثيرا ما يتساهل في اطلاق المستحب على السنة كذا
في فتح القدير وصرح في المحيط بانها سنة مؤكدة ومقتضاه الاثم لو لم يتزوج لان الصحيح ان ترك المؤكدة مؤثم كما علم
في الصلاة [illegible] ان محمله حالة الاعتدال [illegible] والمراد بحالة الاعتدال القدرة على
الوطي والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة او خاف واحدا
من الثلاثة فليس معتدلا فلا يكون سنة في حقه كما افاده في البدائع ودليل السنية حالة الاعتدال الاقتداء بحاله صلى
الله عليه وسلم في نفسه ورده على من اراد من امته التخلي للعبادة كما في الصحيحين رده بقوله فمن رغب عن سنتي فليس مني
كما وضحه في فتح القدير والتوقان مصدر تاقت نفسه الى كذا اذا اشتاقت من باب طلب كذا في المغرب والمراد به ان يخاف
منه الوقوع في الزنا لو لم يتزوج اذ لا يلزم من الاشتياق الى الجماع الخوف المذكور والمراد بالواجب اللازم فيشمل الفرض
والواجب الاصطلاحي [illegible] الجور حرام [illegible]
[illegible] مختصا بالنكاح [illegible] ان الاشتغال
به افضل من التخلي لنوافل العبادات [illegible] على التخلي لنوافل [illegible] البدائع بوجوه
الاول ان السنن مقدمة على النوافل بالاجماع الثاني انه اوعد على ترك السنة ولا وعيد على ترك النوافل الثالث انه فعله
رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه وثبت عليه بحيث لم يخل عنه ولو كان التخلي للنوافل افضل لفعله واذا ثبت
افضليته في حقه ثبت في حق امته لان الاصل في الشرائع هو العموم والخصوص بدليل والرابع انه سبب يتوصل به الى
ما هو مفضل على النوافل لانه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة ولصيانة نفسها عن الهلاك بالنفقة والسكنى
واللباس ولحصول الولد الموحد [illegible] القدرة فهو في شرح
[illegible] مندوب [illegible] استحباب مباشرة عقد النكاح في المسجد لكونه عبادة وكونه في يوم

يعقد يوم الجمعة واختلفوا في كراهة الزفاف والمختار انه لا يكره اذا لم يشتمل على مفسدة دينية وروى الترمذي عن عائشة
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف كذا في فتح
القدير وفي الذخيرة ضرب الدف في العرس مختلف فيه ومحله ما لا جلاجل له اما ما له جلاجل فمكروه وكذا اختلفوا في الغناء في العرس
والوليمة فمنهم من قال بعدم كراهته كضرب الدف [illegible] من اراد ان يتزوج ندب له ان يستعين
بالله تعالى [illegible] ولا يخاف الفقر اذا كان من نيته التحصين والتعفف ويتزوج امرأة صالحة معروفة
النسب والحسب والديانة فان العرق نزاع ويجتنب المرأة [illegible] ولا يتزوج امرأة لحسبها وعزها
ومالها وجمالها فان تزوجها لذلك لم يزدد بها الا ذلا وفقرا ودناءة ويتزوج من هي فوقه في الخلق والادب والورع
والجمال ودونه في العز والحرية والحسب والمال والسن والقامة فان ذلك ابعد من الحقارة والفتنة ويختار
ايسر النساء خطبة ومؤنة ونكاح البكر احسن للحديث عليكم بالابكار فانهن اعذب افواها وانقى ارحاما وارضى باليسير
ولا يتزوج طويلة مهزولة ولا قصيرة دميمة ولا مكثرة ولا سيئة الخلق ولا ذات الولد ولا مسنة للحديث سوداء ولود
خير من حسناء عقيم ولا يتزوج الامة مع طول الحرة [illegible] والزانية والمرأة تختار
الزوج الدين الحسن الخلق الجواد الموسر ولا تتزوج فاسقا ولا يزوج ابنته شيخا كبيرا ولا رجلا دميما ويزوجها كفؤا فاذا
تعريف الكفؤ [illegible] خطبها الكفؤ لا يؤخرها وهو كل مسلم تقي وتحلية البنات بالحلي والحلل ليرغب فيهن الرجال سنة ونظره الى مخطوبته
قبل النكاح سنة فانه داع للالفة ولا يخطب مخطوبة غيره لانه جفاء وخيانة وتمامه في الفصل الخامس والثلاثين في
المجتبى يستحب ان يكون النكاح ظاهرا وان يكون قبله خطبة وان يكون عقده في يوم الجمعة وان يتولى عقده ولي رشيد وان
يكون بشهود عدول وينعقد بايجاب وقبول وضعا للمضي او احدهما اي ينعقد النكاح اي ذلك العقد الخاص ينعقد
بالايجاب والقبول حتى يتم حقيقة في الوجود والانعقاد هو ارتباط احد الكلامين بالآخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعا
ويستعقب الاحكام بالشرائط الآتية كذا قرره المحقق هنا وقرر في كتاب البيع ما يفيد انه لم يرد هنا ان الانعقاد الثبوت
ب وان الضمير يعود الى النكاح باعتبار حكمه فالمعنى يثبت حكم النكاح بالايجاب والقبول ومقصوده في البيع تحقيق ان الايجاب
مع القبول عين العقد لا غيره كما يفهم من ظاهر العبارة والحق ان العقد مجموع ثلاثة الايجاب والقبول والارتباط
الشرعي فلم يكن الايجاب والقبول عين العقد لان جزء الشيء ليس عينه وسيأتي تمامه في البيع ان شاء الله تعالى والايجاب
لغة الاثبات واصطلاحا هنا اللفظ الصادر اولا من احد المتكلمين [illegible] رجلا كان او امرأة والقبول
اللفظ الصادر ثانيا من احدهما [illegible] وقع في الهداية وغيرها من انه لو تقدم القبول على الايجاب بان قال
تزوجت ابنتك فقال زوجتكها فانه ينعقد [illegible] فقوله تزوجت ابنتك ايجاب والثاني قبول
ولا يكون القبول بالفعل كالقبول [illegible] قال في البزازية [illegible] صاحب البدائع في امرأة زوجت نفسها بالف من
رجل عند الشهود فلم يقل الزوج شيئا لكن اعطاها المهر في المجلس انه يكون قبولا وانكره صاحب المحيط وقال ما لم يقل بلسانه
قبلت بخلاف البيع لانه ينعقد بالتعاطي والنكاح لخطره لا ينعقد حتى يتوقف على الشهود وبخلاف اجازة نكاح الفضولي بالفعل
لوجود القول ثمة ولا يكون القبول بالطلاق قال في الخانية [illegible] امرأة قالت لاجنبي زوجت نفسي منك
قال الرجل فانت طالق طلقت ولو قال انت طالق لا تطلق ولا يكون هذا الكلام قبولا للنكاح لان هذا الكلام اخبار اما
في المسألة الاولى جعل طلاقها جواب النكاح [illegible] ولا يكون جواب النكاح الا بالقبول فيكون [illegible] قبول النكاح ثم يقع
الطلاق بعده انتهى [illegible] عتق [illegible] وهذا
بخلاف الاقرار قال في البزازية قالت له انا امرأتك فقال لها انت طالق يكون اقرارا بالنكاح وتطلق لاقتضاء الطلاق
النكاح وضعا ولو قال ما انت لي بزوجة وانت طالق لا يكون اقرارا [illegible] القرينة [illegible] على انه ما اراد الطلاق
حقيقة انتهى واطلق في اللفظين [illegible] وهو اللفظ الصادر من متولي الطرفين [illegible] ليس بعربي من
الالفاظ [illegible] المفعول او واحد منهما [illegible] في كل لسان وانما

حقيقة لغة للماضي لأنه لم يضع اللغة لم يضع للإنشاء لفظا خاصا وإنما عرف الإنشاء بالشرع واختيار لفظ الماضي لدلالته
على التحقق والثبوت دون المستقبل وقوله والآخر [illegible] بأن انعقاده بلفظين أحدهما ماض والآخر مستقبل كقوله
زوجني ابنتك فقال زوجتك وهو مصرح في أن المستقبل إيجاب وقد صرح قاضي خان في فتاواه حيث قال لفظة
الأمر في النكاح إيجاب وكذا الطلاق والخلع والكفالة والهبة إلى آخر ما ذكره وكذا في الخلاصة وذهب صاحب
الهداية وجمع إلى أن الأمر ليس بإيجاب وإنما هو توكيل وقوله زوجتك قائم مقام اللفظين بخلاف البيع لما عرف
أن الواحد في النكاح يتولى الطرفين بخلاف البيع وهو توكيل ضمني فلا يتأتى فيه اقتصاره على المجلس لقد علمت
اختلاف المشايخ في أن الأمر إيجاب أو توكيل فيحمل ما في المختصر على أحد القولين فاندفع ما اعترض به [illegible] ومن أن
صاحب المختصر خالف المتن ولم يتنبه لما في الهداية فإن المعترض غفل عن القول الآخر حفظ شيئا وغابت عنه أشياء
ومع أن الراجح كونه إيجابا لأن الإيجاب ليس إلا اللفظ المفيد قصد تحقق المعنى أولا وهو صادق على لفظة الأمر
فليكن إيجابا ويستغنى عن ما أورد على أنه توكيل من أنه لو كان توكيلا لما اقتصر على المجلس كما رجحه الكمال لكن
يرد عليه ما لو قال الوكيل بالنكاح هب ابنتك لفلان فقال الأب وهبت فإنه لا ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل
بعده قبلت كذا في الخلاصة معللا بأن التوكيل لا يملك التوكيل ولم يزد كذا خلافا لما في الظهيرية لو قال هب ابنتك لابني
فقال وهبت لم يصح ما لم يقل أبو الصغير قبلت وفي التتمة لو قال هب ابنتك لفلان فقال الأب وهبت ما لم يقل
الوكيل قبلت لا يصح وإذا قال قبلت فإن قال لفلان يصح النكاح للموكل وإن قال مطلقا قبلت يجب أن يصح أيضا للموكل
وهذا يدل على أن من قال بعد ما جرى بينهما كلام بعت هذا العبد بألف درهم فقال الآخر اشتريت يصح وإن لم يقل
البائع بعت منك انتهى وما في الظهيرية مشكل لأن الأب لما [illegible] في نكاح ابنه فلو كان الأمر إيجابا لم يتوقف على القبول امره
إلا أن يقال إنه مفرع على القول بأنه توكيل لا إيجاب وحينئذ تظهر ثمرة الاختلاف بين القولين لكنه متوقف على
النقل وصرح في فتح القدير بأنه على أن الأمر يكون توكيلا تمام العقد بالمجيب وعلى القول بأن الأمر إيجاب يكون تمام
العقد بهما انتهى فعلى هذا اشترط سماع الشاهدين للأمر على القول الأول ولا يشترط الإشهاد على التوكيل
ويشترط على القول الثاني ولا يخفى [illegible] ما في المعراج من أن زوجني وإن كان توكيلا لكن لما لم يعمل لكن و
زوجت بدونه نزل منزلة شطر العقد فعلى هذا يشترط سماع الشاهدين للفظة الأمر أيضا على القول بأنه توكيل أيضا
ثم رأيت في فتاوى الظهيرية ما يدل على أنه يشترط سماع الشهود للفظة الأمر قال في النكاح بالكتابة سواء
قال زوجي نفسك مني فبلغها الكتاب فقالت زوجت أو كتب تزوجتك وبلغها الكتاب فقالت زوجت نفسي
منك لكن في الوجه الأول يشترط إعلامها للشهود وفي الوجه الثاني يشترط انتهى ثم اعلم أنه يشترط سماع الشهود
قراءة الكتاب مع قبولها وحكايتها ما في الكتاب لهم لو قالت إن فلانا كتب إلي يخطبني فاشهدوا أني قد زوجت
نفسي منه صح النكاح وتمامه في الفصل السابع عشر في النكاح بالكتابة منه الخلاصة وإنما جعل الأمر إيجابا بالنكاح على
أحد القولين ولم يجعل في البيع إيجابا اتفاقا لأنه لا يمسانه [illegible] في النكاح لأنه لا يكون إلا بعد مقدمات ومراجعات
فالمائلان للتحقيق بخلاف البيع لأنه ينعقد مع ما ذكرنا أن الأمر فيه للمساومة كما ذكره الكمال في البيوع وبه اندفع
ما ذكره في النكاح يحتمل الخبر بعد مع أن المصنف لم يصرح بالمستقبل وإنما ذكر أنه ينعقد بلفظين أحدهما ماض وسكت
عن الآخر فشمل الحال والاستقبال ومنه الأمر وقد علمته وأما المضارع فإن كان مبدوءا بالهمزة نحو أتزوجك فقال
زوجتك نفسي فإنه ينعقد على ما في المحيط بأنه وإن كان حقيقة في الاستقبال إلا أنه يحتمل الحال كما في كلمة الشهادة
وقد أريد به التحقيق والحال لا المساومة بدلالة الخطبة والمقدمات بخلاف البيع انتهى والحاجة إليه لأن الأصح أن
المضارع موضوع للحال ويتفرع عليه الأحكام كما في قوله كل مملوك أملكه فهو حر فإنه يعتق ما في ملكه للحال إلا ما يملكه
بعده إلا بالنية لما ذكرنا وإن كان مبدوءا بالتاء نحو تزوجني بنتك فقال فعلت ينعقد به إن لم يقصد به الاستيعاد لأنه
يتحقق فيه هذا الاحتمال بخلاف الأول لأنه لا يستخبر نفسه عن الوعد وإذا كان المقصود هو المعنى لا اللفظ لو صرح

بالاستفهام

بالاستفهام اعتبر فهم الحال لما ذكره الإسبيجابي لو قال هل أعطيتنيها فقال أعطيتك إن كان المجلس للوعد فوعد وإن
كان للعقد فنكاح وفي فتح القدير والانعقاد بقوله أنا متزوجك ينبغي أن يكون كالمضارع المبدوء بالهمزة سواء ويحمل كلام
المصنف ما في النوازل لو قال زوجيني نفسك فقالت بالسمع والطاعة وأما إذا قال جعلت أمري في [illegible] كما
في فتح القدير وفي الظهيرية لو قال أبو الصغيرة لأب الصغير زوجت ابنتي ولم يزد عليه شيئا فقال أب الصغير قبلت
يقع النكاح للأب هو الصحيح ويجب أن يحتاط فيه فيقول لابني وعلى هذه المسألة تدل على أن من قال لآخر بعد ما جرى بينهما
مقدمات البيع بعت عبدي هذا فقال الآخر اشتريت يصح وإن لم يقل بعت منك والخلع على هذا انتهى ولم
يذكر المصنف شرائط الإيجاب والقبول منها اتحاد المجلس إذا كان الشخصان حاضرين فلو اختلف المجلس لم ينعقد
فلو أوجب أحدهما فقام الآخر أو اشتغل بعمل آخر بطل الإيجاب لأن شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا
تيسيرا وأما الفور فليس من شرطه ولو عقدا وهما يمشيان أو يسيران على الدابة لا يجوز وإن كانا في سفينة سائرة جاز
وسيأتي ما يتعلق به في البيوع إن شاء الله تعالى ومنها أن لا يخالف القبول الإيجاب فلو أوجب بكذا فقال قبلت النكاح ولا أقبل
المهر لا يصح وإن كان [illegible] كما في الظهيرية بخلاف ما لو قالت زوجت نفسي منك بألف فقال قبلت بألفين فإنه يصح
والمهر ألف إلا إذا قبلت الزيادة في المجلس فهو ألفان على المفتى به كما في التجنيس وبخلاف ما لو قال تزوجتك بألف
فقالت قبلت بخمسمائة فإنه يصح ويجعل كأنها قبلت الألف وحطت عنه خمسمائة كما في الذخيرة وفي الظهيرية لو قالت
لرجل زوجت نفسي منك بألف فقال الرجل قبلت قبل أن تتفق المرأة بالتسمية لا ينعقد النكاح ما لم يقل [illegible] قبلت
بعد التسمية ومنها سماع كل منهما كلام صاحبه لأن عدم سماع صاحبه بمنزلة غيبته كما في الولوالجية وقد علم انعقاده باللفظ
لأنه لا ينعقد بالكتابة من الحاضرين فلو كتب تزوجتك فكتبت قبلت لم ينعقد وأما من الغائب فكالخطاب وكذا الرسول
فيشترط سماع الشهود قراءة الكتاب وكلام الرسول كما في المحيط والفرق بين الكتاب والخطاب أن في الخطاب لو قال قبلت
في مجلس آخر لم يجز وفي الكتاب يجوز لأن الكلام كما وجد تلاشى فلم يتصل الإيجاب بالقبول [illegible] وقيد بالإيجاب
والقبول لأنه لا ينعقد بالإقرار لو قال بحضرة الشهود هي امرأتي وأنا زوجها وقالت هو زوجي وأنا امرأته لم ينعقد لأن
الإقرار إظهار ما هو ثابت وليس بإنشاء ونقل قاضي خان عن ابن الفضل انعقاده به مقتصرا عليه والمختار الأول كما في الواقعات
الخلاصة وصحح في الحاوي أن الإقرار إن كان بمحضر الشهود صح النكاح وجعل إنشاء وإلا فلا ومن شرطه الركن أن يضاف النكاح
إلى كلها أو ما يعبر به عن الكل كالرأس والرقبة بخلاف اليد والرجل كما عرف في الطلاق وقالوا الأصح أنه لو أضافه إلى الطلاق
إلى ظهرها وبطنها لا يقع وكذا العتق لو أضاف إلى ظهرها أو بطنها وكذا ذكر [illegible] وفي [illegible] الأشبه [illegible]
أنه ينعقد النكاح وذكر شيخ الإسلام والسرخسي ما يدل على أنه لا ينعقد النكاح كذا في الذخيرة فلو قال تزوجت نصفك
فالأصح عدم الصحة كما في الخانية وفي المجتبى أن ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله [illegible] فيقتضي الصحة وقد ذكره
في البيوع في موضع إلا أنه يقال إن الفروج يحتاط فيها فلا يكفي ذكر البعض لاجتماع ما يوجب الحل والحرمة وإن أراد
[illegible] كذا في الخانية ومنها أن تكون المنكوحة معلومة فلو زوجه بنته ولم يسمها وله بنتان لم يصح للجهالة
بخلاف ما إذا كانت له بنت واحدة إلا إذا سماها بغير اسمها ولم يشر إليها فإنه لا يصح كما في التجنيس [illegible]
[illegible] فاطمة [illegible] ينعقد على الصغرى [illegible] فاطمة الكبرى لم
ينعقد لعدم وجودها وفي الذخيرة إذا كان للمزوج ابنة واحدة وللقابل ابن واحد فقال زوجت ابنتي من ابنك جاز وإن
كان للمزوج ابنة واحدة وللقابل ابنان [illegible] النكاح للابن الصغير وكذا [illegible]
واقتصر على قوله قبلت يجوز النكاح ويجعل قوله قبلت جوابا فيتقيد بالإيجاب ولو ذكر القابل الابن إلا أنه لم يسمه
بأن قال قبلت لابني لا يصح لأنه لا يمكن أن يجعل جوابا [illegible] ولو كان المرأة [illegible] الظهيرية
[illegible] أن جمع بين الاسمين [illegible] الخانية لو وكلت امرأة رجلا بأن
يزوجها [illegible] فزوجها [illegible] في اسم أبيها لا ينعقد النكاح إذا كانت غائبة انتهى ولم يشترط المصنف [illegible] قال في التجنيس ولو عقد

احدهما كلام [illegible]

عقد النكاح بلفظ الإيجاب لو نوى نكاحا على ما ينعقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ينعقد لأن النكاح لا يشترط فيه القصد
بدليل صحته مع الهزل والظاهر ترجيحه ولم يشترط أيضا تمييز الرجل من المرأة وقت العقد للاختلاف كما في النوازل
في صغيرين قال أب أحدهما زوجت ابنتي هذه من ابنك هذا فقبل ثم ظهر الغلام جارية والجارية غلاما والغلام
جارية جاز ذلك وقال الفقيه لا يجوز لأن المعنى زوجت وتزوجت بعلم الجانبين وإنما يصح بلفظ النكاح
والتزويج وما وضع لتمليك العين في الحال بيان للانحصار المنعقد فيما ذكر أما انعقاده بلفظ النكاح والتزويج
فلا خلاف فيه وأما انعقاده بما وضع لتمليك الأعيان فلما قدمنا من أن التمليك سبب لملك المتعة في محلها بواسطة
ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح فأطلق اسم السبب على المسبب وأريد المسبب وهو ملك المتعة وإنما لم يملك المتعة
بعض لفظ النكاح فيها في التمليك وإنما لم يصح التمليك بلفظ النكاح لما عرف في الأصول أن استعارة السبب للمسبب
جائزة مطلقا وعكسه لا يجوز إلا بشرط اختصاص المسبب بالسبب ولذا صح التجوز بلفظ العتق عن الطلاق دون
عكسه والخصوص في قوله تعالى خالصة لك إنما هو في عدم المهر لا في الانعقاد بلفظ الهبة كما عرف في المطولات
فينعقد النكاح بلفظ الهبة والعطية والصدقة والملك والتمليك والجعل والبيع والشراء على الأصح وأما بلفظ
السلم بأن جعلت المرأة رأس مال السلم فإنه ينعقد إجماعا وإن جعلت مسلما فيها ففيه اختلاف قيل لا ينعقد لأن
السلم في الحيوان لا يصح وقيل ينعقد لأنه يثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان منعقد حتى لو اتصل به القبض
فإنه يفيد ملك الرقبة ملكا فاسدا وليس كل ما يفسد الحقيقي يفسد مجازيه ورجحه في فتح القدير وهو مقتضى ما في المتون
في الصرف والأشباه وقيل لا ينعقد به لأنه وضع لإثبات ملك ما لا يتعين به النقد والمعقود عليه هنا متعين
وقيل ينعقد به لأنه يثبت به ملك العين في الجملة ويشبه ترجيحه لدخوله تحت الضابطة التي في المختصر وكذا في انعقاده
بلفظ القرض قولان الصحيح عدم الانعقاد كما في الكشف والولوالجية ونقله في المعراج وغيره الأصح الانعقاد انتهى وينبغي
اعتماده فإنه يفيد ملك العين للحال وكذا في انعقاده بلفظ الصلح قولان وجزم في غاية البيان بعدمه لأنه موضوع
للحطيطة وإسقاط الحق وكذا في انعقاده بلفظ الرهن قولان الصحيح عدم الانعقاد كما في الولوالجية وهو ظاهر لأنه لا يفيد
الملك أصلا وقيد بما وضع للتمليك احترازا عما لا يفيده فلا ينعقد بلفظ الفداء كما لو قالت فديت نفسي منك كما في الخانية
والإبراء والفسخ والإقالة والخلع والكتابة والتمتع والإباحة والإحلال والرضا والإجارة والإعارة والوديعة لأنها لا تفيد
الملك أصلا وقيد بتمليك العين احترازا عما يفيد ملك المنفعة فقط كالعارية فلا ينعقد بها على الصحيح وأما بلفظ الإجارة
فإن جعلت المرأة أجرة فينعقد اتفاقا لأنه يفيد ملك العين للحال في الجملة بأن شرط التعجيل أو عجلت وأما إذا لم يجعل
أجرة فقوله آجرتك ابنتي بكذا الصحيح أنه لا ينعقد لأنها لا تفيد ملك العين ولأن بينهما مضادة لأن التأبيد من شرائطه
والتأقيت من شرائطها واحترز عما يفيد تمليك بعض العين كلفظ الشركة فإنه لا ينعقد به كما في الظهيرية وقيد
بقوله في الحال احترازا عن الوصية لو صحته فإنه لا ينعقد النكاح بها لأنها تمليك مضاف إلى ما بعد الموت كذا أطلقه
الشارحون وقيد في الولوالجية والظهيرية بما إذا أطلق أو أضاف إلى ما بعد الموت أما إذا قال أوصيت بجمع
ابنتي للحال بألف درهم ينعقد النكاح لأنه صار مجازا عن التمليك والمتعبد الإطلاق لأن الوصية مجاز عن
التمليك فلو انعقد لكان مجازا عن النكاح والمجاز لا مجاز له المستثنى في كل موضع لا ينعقد به من هذه الألفاظ فإن ثبتت
الشبهة فيسقط الحد لو وطئ ويجب الأقل من المسمى ومن مهر المثل عند الدخول انتهى ثم اعلم أنما وقع الاختلاف في العا
والإجارة وإن كانا لا يفيدان ملك العين قطعا لأن ذلك الأصل مختلف فيه فقد روى الحسن عن الإمام أن كل شيء يملك
به شيء ينعقد به النكاح وفقده يدل على الانعقاد بهما وروى ابن رستم عن الإمام أن لفظه يملك به الرقاب ينعقد به النكاح
وهذا يدل على عدمه فيهما كما في الذخيرة وإنما اعتمد المشايخ رواية ابن رستم لأنها الصحيحة ورواية الحسن محتملة
تحمل على المخصوص ولم يقيد المصنف اللفظ المفيد لملك العين بالنية ولا بالقرينة وفيه اختلاف فقيل لا يشترط
النية مع ذكر المهر وقال السرخسي تشترط مطلقا وفي فتح القدير المختار أنه لا بد من فهم الشهود المقصود مما البدائع

ولو اضاف

ولو اضاف الهبة الى الامة بأن قال الرجل وهبت أمتي هذه منك فإن كان الحال يدل على النكاح من إحضار الشهود وتسمية
المهر مؤجلا ومعجلا ونحو ذلك ينصرف إلى النكاح وإن لم يكن الحال دليلا على النكاح فإن نوى النكاح وصدقه
الموهوب له فكذلك وينصرف إلى النكاح بقرينة النية وإن لم ينو ينصرف إلى ملك الرقبة أنتهى فلم يشترط مع النية
فهم الشهود ولا بد منه كما قدمناه بخلاف ما إذا أضيفت الهبة إلى الحرة فإنه ينعقد من غير هذه الشروط لأن
عدم قبول المحل للمعنى الحقيقي وهو الملك للحرة يوجب الحمل على المجاز فالقرينة تتحقق في الشهود حتى لو قامت
قرينة على عدمه لا ينعقد به كما في الخانية وغيرها لو طلب من امرأة الزنا فقالت وهبت نفسي منك فقال الرجل قبلت
لو قالت المرأة وهبت نفسي لك فقال الرجل أخذت قالوا لا يكون نكاحا وهو بمنزلة أب البنت وهبتها منك لتخدمك
فقال قبلت لا يكون نكاحا انتهى قال في مآل الفتاوى إلا إذا أراد به النكاح فالحاصل أن النكاح ينعقد بالهبة إذا كان
على وجه النكاح بخلاف ما لو قالت المرأة لو تزوجتك فقال نعم لا يصح كما في الظهيرية وإنما استعيرت الهبة
للنكاح وإن كانت لا تفيد الملك إلا بالقبض لأنه سبب موضوع للملك وإنما تأخر للضعف الضعف السبب لتعريه
عن العوض وينعدم ذلك الضعف إذا استعملت في النكاح لأن العوض يجب بنفسه كذا في النهاية ويرد على المصنف
ألفاظ ينعقد بها النكاح غير التي ذكرها الكون ما في الذخيرة وغيرها لو قال لامرأة كوني امرأتي بكذا فقبلت انعقد
ومنها ما في الخانية لو قالت المرأة عرسك نفسي فقال قبلت انعقد وذكره في الظهيرية بلفظه أعرستك ومنها
لفظ الرجعة فقد صرح في الواقعات والخانية وغيرهما أنه ينعقد إذا قال للأجنبية راجعتك فقبلت كما قال الكتابة
وينعقد لكن شرط في الخانية أن يذكر المال وإن لم يذكر مالا قالوا لا يكون نكاحا وشرط في التجنيس ذكر المال والنية
للزوج ونقل بعضهم بين الأجنبية والمبانة فينعقد في المبانة دون الأجنبية واستحسنه في فتح القدير الخانية
وكذا لو قالت أبنتك فقال رددت نفسي عليك وهو بمنزلة الرجعة ينعقد به النكاح كما في الذخيرة ومنها أن يعلها
رادله بلا حيث شئت كما في الخانية لو قال زوجتك نفسي على كذا فقال أبوها بحضرة من الشهود أن تغلها رادله
بلا حيث شئت قال ابن الفضل يكون نكاحا وجزم في الولوالجية بعدمه لاحتمال الوعد ومنها ما في الخانية لو قال
الصغيرة اشهدوا أني قد زوجت ابنة أحمد بيدي بابن الصغير من ابني فلان بكذا مهرها أو قال البسها عقد
فقال ابن عمها عقد أو هو بيده أو على ذلك قالوا الأولى أن يجدد النكاح وإن لم يجدد جاز أنتهى ومنها ما في الخانية
أيضا لو قال رجل جئتك خاطبا ابنتك فقال الأب ملكتكها كان نكاحا الولوالجية لو قال لها خطبتك إلى نفسي
على ألف درهم فقالت قد زوجتك نفسي يكون نكاحا لأنه يراد به الإيجاب وأما ما روي عن محمد لو قال خطبتك على
ألف فقالت قد فعلت لم ينعقد حتى يقول الزوج قبلت فقد قال في الجمع والظهيرية أنه محمول على ما إذا لم
يرد به الحال الظهيرية رجل أرسل رجلا أن يخطب امرأة بعينها فزوجها الرسول أياه جاز لأن الخطبة جعلت
نكاحا إذا صدرت من الأمر فيكون الأمر بها أمرا بالنكاح ويتفرع عليه ما في الفتاوى الصيرفية معزيا إلى السرخسي
أن من قال إن خطبت فلانة أو قال كل امرأة خطبتها فهي طالق أنه يتبين لا ينعقد لأن الخطبة عند العقد وهي
تسبق العقد فلا يكون هذا اللفظ مضيفا الطلاق إلى الملك ووقع في بعض النسخ إن خطبت فلانة وتزوجتها فهي
طالق ثلاثا فأجاب على نحو ما ذكرنا فقال إن خطبها ثم تزوجها لا تطلق وعندي أنه غلط لأن مع حرف الواو تفسير الخطبة
مع التزوج شرطا واحدا كما في قوله إن أكلت وشربت وأشباه ذلك فلا تنحل اليمين وهي في نكاحه فتطلق انتهى
وذكر الولوالجي إن تزوجت أو خطبتها فهي طالق فخطبها وتزوجها لم تطلق لأنه حين خطبها حنث لوجود الشرط
فحين تزوجها والشرط غير باقية انتهى ومنها ما في الفتاوى انه لو قال يا عرسي فقالت لبيك انعقد لكن
في الصيرفية خلاف ظاهر الرواية ومنها بالسمع والطاعة فهو نكاح كما في الخلاصة ومنها ما في الذخيرة لو قال
جعلت لي منافع بضعك بألف فقال نعم صح النكاح انتهى والجواب أن العبرة في العقود للمعاني حتى في النكاح
كما صرحوا به وهذه الألفاظ تؤدي معنى النكاح وهذا ما ظهر لي عند تحرير هذا المحل وعند تحريري عليها لمن يلتبس بالعقل مستظهرين

الجوزه

مطلب المجاز لا مجاز له

فقال الرجل قبلت لا يكون نكاحا

بخلاف ما لو قالت المرأة لو تزوجتني فقال نعم لا يصح كما في الظهيرية

خلافه

تخطبها فاذا تزوجها بعلته ... الجمع

ما في الخلاصة لو قال ... فانه نكاح عند البعض ... قبل ... ٥٥٥

لو فاسقين او محدودين او اعميين او ابني العاقدين متعلق بينعقد بيان للشرط الخاص به وهو الاشهاد فلم يصح
بغير شهود لحديث الترمذي البغايا اللاتي ينكحن انفسهن من غير بينة ولما رواه محمد بن الحسن مرفوعا لا نكاح الا
بشهود فكان شرطا ولذا قال في تتمة الفتاوى لو تزوج بغير شهود ثم اخبر الشهود على وجه الخبر لا يجوز
الا ان يجدد العقد بحضرتهم انتهى الخانية وفي الخلاصة لو تزوج بشهادة الله ورسوله لا ينعقد ويكفر
لاعتقاده ان النبي يعلم الغيب وصرح في المستصفى بان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بالنكاح ولا يشترط الاعلان
مع الشهود ولذا في التبيين ان النكاح بحضور الشاهدين خرج عن ان يكون سرا ويحصل بحضورهما الاعلان انتهى
ويستثنى منه مسئلة اليمين لما في عدة الفتاوى اذا حلف لا يتزوج سرا فتزوج بشاهدين حنث وبالثلاثة
لا يحنث انتهى وافاد المصنف ان الشهادة تشترط في الموقوف عند العقد لا عند الاجازة ذكره في المحيط وان الحضور
كاف لتعبيره بعند بلا اشتراط السماع وفيه خلاف ففي الخانية وعامة المشايخ شرطوا السماع والقائل بعدمه
القاضي الامام علي السعدي انتهى وثمرة الاختلاف تظهر في النائمين والاصمين فعلى قول العامة لا ينعقد النكاح بحضورهما
وعلى قول السعدي ينعقد وصحح قاضي خان في شرح الجامع انه لا ينعقد بحضرة الاصمين وجزم بانه لا ينعقد بحضرة
النائمين اذا لم يسمعا كلامهما فثبت بهذا ان الاصح ما عليه العامة اذ المقصود من الحضور السماع فقول الزيلعي
ينعقد بحضرة النائمين على الاصح ولا ينعقد بحضرة الاصمين على المختار ضعيف بل لا فرق بينهما في عدم الانعقاد على الاصح
لعدم السماع ولقد انصف المحقق الكمال حيث قال ولقد ابعد عن الفقه وعن الحكمة الشرعية من جوزه بحضرة النائمين
واختلف في اشتراط سماع الشاهدين معا فنقل في الذخيرة والتبيين عن ابي يوسف وجزم في الخانية بانه شرط فكان هو
المذهب فلو سمعا متفرقين لم يجز ولو اتحد المجلس فلو كان احدهما اصم فسمع صاحب السمع ولم يسمع الاصم
حتى صاح صاحبه في اذنه او غيره لا يجوز النكاح حتى يكون السماع معا كذا في الذخيرة واختلف ايضا في فهم الشاهدين كلامهما
فجزم في التبيين بانه لو عقد بحضرة هنديين لم يفهما كلامهما لم يجز وصححه في الجوهرة وقال في الظهيرية والظاهر انه يشترط
فهم انه نكاح واختاره في الخانية فكان هو المذهب لكن في الخلاصة انه يشترط سماعهما معا مع الفهم على الاصح لكن في الخلاصة
اذا تزوج امرأة بالعربية والزوج والمرأة يحسنان العربية والشهود لا يعرفون العربية اختلف المشايخ فيه والاصح انه
ينعقد انتهى فقد اختلف التصحيح في اشتراط الفهم الخلاصة وغيرها ينعقد بحضرة السكارى اذا عرفوا النكاح
وان لم يذكروا بعد الصحو وينبغي ان لا يشترط فهمهم على القول بعدم اشتراطه الا انه يقال انه عند عدم الفهم ملحق
بالمجنون حتى عدا صحيح لعدم التمييز ولابد من تمييز المنكوحة عند الشاهدين لتنتفي الجهالة فان كانت حاضرة متنقبة
كفى الاشارة اليها والاحتياط كشف وجهها فان لم يروا شخصها وسمعوا كلامها من البيت ان كانت المرأة في البيت
وحدها جاز النكاح لزوال الجهالة وان كان معها امرأة اخرى لا يجوز لعدم زوال الجهالة وكذا اذا وكلت بالتزويج فهو على هذا
التفصيل وان كانت غائبة ولم يسمعوا كلامها بان عقد لها وكيلها فان كان الشهود يعرفونها كفى ذكر اسمها اذا علموا
انه ارادها وان لم يعرفوها فلا بد من ذكر اسمها واسم ابيها وجدها وجوز الخصاف النكاح مطلقا حتى لو وكلته
فقال بحضرتهما زوجت نفسي من موكلتي او من امرأة جعلت امرها بيدي فانه يصح عنده قال قاضي خان والخصاف
كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى قال الخصاف انتهى الخلاصة [illegible] زوجها فقال
زوجت [illegible] ولم يسمها جاز ان كانت [illegible] فان كان له [illegible] لم يجز [illegible] وافاد المصنف ان انعقاد النكاح
بكتاب احدهما يشترط فيه سماع الشاهدين من قراءة الكتاب مع قبول الاخر كما قدمناه لكن في الظهيرية [illegible]
[illegible] رجل كتب [illegible] فقالت زوجت [illegible] فلما [illegible] الكتاب قالت زوجت نفسي جاز
لكن في الوجه الاول يشترط اعلام الشهود وفي الوجه الثاني يشترط انتهى فقولهم يشترط حضور الشهود وقت قراءة
الكتاب ليس على اطلاقه وهو مبني على [illegible] فقولها زوجت نفسي منه [illegible] الايجاب والقبول
فاكتفى بسماعهم ولا يشترط الاشهاد على التوكيل واما على قول [illegible] فلا بد من سماع قراءة الكتاب كما

لا تعني

قوله بشهوده

في فتاواه

كما صرح في التجنيس

لا يعني وشرط في الشاهد عند الحرية والعقل والبلوغ والاسلام فلا ينعقد بحضرة العبيد والمجانين والصبيان
والكفار في نكاح المسلمين لانه لا ولاية لهم ولا فرق في العبيد بين القن والمدبر والمكاتب ولو اعتق العبيد او بلغ الصبيان
بعد التحمل ثم شهدوا ان كان معهم غيرهم وقت العقد ممن ينعقد بحضورهم جازت شهادتهم والا فلا لعدم انعقاد
العقد بحضرتهم [illegible] كل من صلح ان يكون وليا في النكاح [illegible]
فيصح ان يكون شاهدا فيه فخرج المكاتب فانه وان ملك تزويج امته لكنه بولاية مستفادة من جهة المولى لا بولاية
نفسه ثم النكاح له حكمان حكم الانعقاد وحكم الاظهار فحكم الانعقاد ما ذكرنا واما حكم الاظهار فانما يكون عند
التجاحد فلا يقبل في الاظهار الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كذا في شرح الطحاوي فلذا ينعقد بحضور
الفاسقين والاعميين والمحدودين في قذف وان لم يتوبا وابني العاقدين وان لم يقبل اداؤهم عند القاضي لانعقاده
بحضرة العدوين [illegible] الفاسق والمحقق نقل
ذلك وكذا لو كان بغير ولي [illegible] يقضي بالصحة وبطلان النكاح
الاول [illegible] الوطء السابق ولا يشبهه [illegible] الولد
كذا في الخلاصة ثم قال الامام ظهير الدين المرغيناني [illegible] الخانية اما لو
علموا [illegible] ان تقع الفرقة بين الزوجين ثم ينعقد بحضورهم [illegible]
تجاحد الا [illegible] شهادة ابنيهما [illegible] ولو كان ابنيها وحدها تقبلت
عليها لا لها ولو كان احدهما ابنها والاخر ابنه لم تقبل اصلا ومن زوج بنته بشهادة ابنيه ثم تجاحد الزوجان فان كان
الاب مع الجاحد منهما [illegible] تقبل شهادتهما لانها شهادة عليه وان كان الاب مع المدعي منهما [illegible] لا تقبل
شهادتهما عند ابي يوسف وقال محمد تقبل فابو يوسف نظر الى الدعوى والانكار ومحمد نظر الى المنفعة وعدمها
ولا منفعة للاب قال في البدائع والصحيح نظر محمد [illegible] الخلاف
فيما اذا قال رجل لعبده ان كلمك زيد فانت حر ثم قال العبد كلمني زيد وانكر المولى فشهد للعبد ابنا زيد ان اباهما كلمه
والمولى ينكر تقبل عند محمد ادعى زيد الكلام او انكر [illegible] ان كان زيد يدعي الكلام لا تقبل وان كان
يجحد تقبل وكذا على هذا الخلاف [illegible] على العقد فانه لا حقوق للعقد
لا ترجع الى العاقد تقبل عند محمد مطلقا لعدم المنفعة وعند ابي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان ينكر تقبل [illegible]
لو زوج بنته وانكرت الرضا فشهد اخواها [illegible] شرط الجواز [illegible] الاب [illegible]
تكون شهادة [illegible] كذا في المحيط [illegible] الظهيرية [illegible] في المسئلة الاولى قال ابو يوسف ولو كانت البنت [illegible]
الا ان اذا كان الاب جاحدا والاخر مدعيا [illegible]
بطلانها الولوالجية [illegible]
جائزة ذكره في الفصل الرابع [illegible] وذكر في الطلاق ان الشهادة [illegible]
وان انكرت [illegible] عند ابي يوسف [illegible] وقيد بالاشهاد [illegible] النكاح [illegible] الاسبيجابي بقوله واما
سائر العقود فتنعقد بغير شهود ولكن الاشهاد عليه مستحب [illegible] انتهى وذكر في الواقعات ان الاشهاد [illegible]
واما الكتابة فقال في المحيط [illegible] العتق [illegible] التجاحد
[illegible] بخلاف سائر [illegible] الى الحرج ولا كذلك العتق
وينبغي ان يكون النكاح كالعتق وصح تزوج مسلم ذمية عند ذميين بيان لكون اشتراط اسلام الشاهد
انما هو اذا كانا مسلمين اما اذا كانت ذمية فلا [illegible] قال محمد وزفر لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر
على المسلم فكأنهما لم يسمعا كلام المسلم ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على
محل ذي خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ما اذا

كما في الخلاصة
[illegible]

لم يسمعا كلامه لان العقد ينعقد بلفظ مسموع والشهادة شرط على العقد اطلق في الشاهدين فشمل ما اذا كانا ممن تقبل شهادتهما
في المسئلة او ممن لا تقبل كما في البدائع وقيد بصحة العقد لان ادائهما عند القاضي عند انكار المسلم غير صحيح اجماعا وعند
انكارها تقبل عندهما مطلقا وعند محمد ان قالا كان معنا مسلمان وقت العقد قبل والا فلا وكذا اذا اسلما
واديا على هذا الخلاف كذا في شرح الطحاوي وعن محمد لا يقبل اداؤهما مطلقا كما في البدائع وهو الصحيح من مذهبه
لانها قامت على اثبات فعل المسلم وعلى نكاح فاسد ومثاله امر رجلا ان يزوج صغيرته فزوجها عند رجل
والاب حاضر صح والا فلا لان الاب يجعل مباشرا للعقد باتحاد المجلس ليكون الوكيل سفيرا او معبرا فبقي المزوج شاهدا
وان كان الاب غائبا لم يجز لان المجلس يختلف فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا وهذا هو المعتمد خلافا لما في النهاية
من امكان جعل الاب شاهدا [illegible] عبارة الوكيل اليه والحرز من بحمله على ثمرة هذا الاختلاف وقد ظهر لي ان
ثمرته في موضعين الاول انه يجعل الاب لو كان امرأة فعلى المعتمد لا ينعقد بحضور رجل بل لا بد من امرأة اخرى
وعلى ما في النهاية ينعقد ولو كان الامر والمامور [illegible] عبارة الغاية بوجهها اخصر واوضح حيث قال والوكيل شاهد
بحضور ولهم كالوكيل انه حضرت موكلته النكاح انتهى ولا فرق بين ان يكون المامور رجلا او امراة فان كان رجلا
شرط ان يكون معه رجل اخر او امراتان وان كان امراة شرط ان يكون معها رجل او رجل وامراة وبه علم
ان قوله عند رجل ليس بقيد لان المراتين كذلك وقيد بحضور الموكلة لانها لو كانت صغيرة لا يكون الولي شاهدا
لان العقد لا ينقل اليها وعلى هذا لا حاجة الى قوله في النهاية فلو وليه في هذه الحالة وعلى هذا يخرج الاول
وقد حضر موطنه الخطوط المتولي رجلا ان يزوج عبده فزوجه الوكيل بشهادة واحد والعبد حاضر لم يجز لان العقد
لا ينتقل اليه لعدم التوكيل من جهته وان اذن لعبده ان يتزوج فتزوج بشهادة المولى ورجل اخر فالصواب انه يجوز ويكون
المولى شاهدا لان العبد يتصرف فيما على نفسه والاذن فك الحجر وليس بتوكيل وصححه في فتح القدير ولو زوج المولى عبده
البالغ مرة بحضرة رجل واحد والعبد حاضر صح لان المولى خرج من ان يكون مباشرا فتنتقل الى العبد والمولى يصلح ان يكون
شاهدا وان كان العبد غائبا لم يجز ولا يرد عليه في الحر فان في المسئلة روايتان رجح في فتح القدير عدم الجواز لان مباشرة
السيد ليست بالنيابة عن الحر في التزويج [illegible] مسئلة وعليه ثم اذا وقع التجاحد بين الزوجين في هذه المسائل فللمباشر
ان يشهد ولا يذكر انه عقده بل يقول هذه امراته بعقد صحيح ونحوه وان بين انه عقده لا تقبل شهادته على فعل
نفسه ولذلك قالوا اذا كان عقده بمرأته ولم يشهد بالعقد والصواب انه يقبل والحاجة الى اثبات العقد فقد حكي
عن ابي القاسم الصفار ان من تولى نكاح امرأة من رجل وقد مات الزوج والورثة منكرون عليه هل للذي تولى العقد ان
يشهد قال نعم وينبغي ان يذكر العقد ولم يقل انه عقده بنفسه وكذلك قالوا في الاخوين اذا زوجا اختهما ثم اراد
ان يشهدا على النكاح ينبغي ان يقولا هذه منكوحته كذا في الذخيرة الفتاوى بعث اقواما للخطبة فزوجها الاب
بحضرتهم فالصحيح وعليه الفتوى انه ينعقد لانه لا ضرورة في جعل الكل خاطبين فيجعل المتكلم فقط والباقي شهودا كذا في

فصل في المحرمات

شروع في بيان شرط النكاح ايضا فان منه كون المراة محللة لتصير محلا له
وافرد فصلا على حدة لكثرة شعبه واختلف الاصوليون في اضافة التحريم الى الاعيان فقيل مجاز والمحرم حقيقة الفعل والجمهور
انه حقيقة وانما حلية المراة للنكاح شرعا باسباب شتى الاول المحرمات بالنسب وهي فروعه واصوله وفروع
ابويه وان نزلوا وفروع اجداده وجداته اذا انفصلوا ببطن واحد الثاني المحرمات بالمصاهرة وهي فروع نسائه المدخول
بهن واصولهن وحلائل اصوله وفروعه الثالث المحرمات بالرضاع وانواعها كالنسب والرابع حرمة الجمع بين
المحارم وحرمة الجمع من الاجنبيات كالجمع بين الخمس والخامس حرمة التقديم وهو تقديم الحرة تحته في الجمع
بين الحرة والامة والاحرى حرمة الجمع تقال وحرمة الجمع بين الحرة والامة والحرة متقدمة وهو النسب والسادس
المحرمة لحق الغير كمنكوحة الغير ومعتدته والحامل بثابت النسب والسابع المحرمة لعدم دين سماوي كالمجوسية والمشركة
والثامن المحرمة للتنافي كنكاح السيدة مملوكها والتاسع لم يذكره الزيلعي وكثير وهي المحرمة بالطلقات الثلاث ذكره

في المحيط والنهاية وقد ذكر المصنف في هذا الفصل سبعة منها وذكر الحرمة بالطلقات الثلاث في فصل ما تحل به المطلقة
ثلاثا من الرجعة ولم يصرح بالحرمة لحق الغير لظهوره حرم تزوج امه وبنته وان بعدتا لقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم واختلف في توجيه حرمة الجدات والبنات فقيل هو موضوع اللفظ وحقيقته لان الام في اللغة
الاصل والبنت الفرع فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشكك وقيل بالمجاز لانه جمع بين الحقيقة والمجاز في عموم
المجاز فيراد بالام الاصل ايضا وبالبنت الفرع فيدخلان في عمومه والمعرف لارادة ذلك في النص الاجماع على
حرمتهن وقيل بدلالة النص المحرم للعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت فان الاول لان اشتغالهن
اولادهن الجدات تحريم الجدات وهي اقرب اولى وفي الثاني لان بنات الاولاد اقرب من بنات الاخوة وظاهر التوجيه
صحيح ودخل في البنت بنته من الزنا فتحرم عليه بصريح النص المذكور لانها بنته لغة والخطاب انما هو باللغة العربية
ما لم يثبت نقل كلفظ الصلاة ونحوه فيصير منقولا شرعيا وكذا اخته من الزنا وبنت اخيه وبنت اخته او ابنه منه بان
زنى ابوه او اخوه او اخته او ابنه فاولدوا بنتا فانها تحرم على الاخ والعم والخال والجد وصورته في هذه المسائل ان
يزني ببكر ويمسكها حتى تلد بنتا كما في فتح القدير ويحث ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة ودخل بنت الملاعنة ايضا
فلها حكم البنت هنا فلو اعن فنفى القاضي نسبها من الزوج والحقها بالام لا يجوز للرجل ان يتزوجها لانه بسبيل
من ان يكذب نفسه ويدعيها فيثبت نسبها منه كذا في فتح القدير وقد قدمنا في باب المصرف عن المعراج ان ولد
ام الولد الذي نفاه لا يجوز دفع الزكاة اليه ومقتضاه ثبوت البنتية فيما ينبني على الاحتياط فلا يجوز لولده ان يتزوجها
لانها اخته احتياطا ويتوقف على نقل ويمكن ان يقال في بنت الملاعنة انها لا تحرم باعتبار انها ربيبته وقد دخل بامها
لا كما تكلف في الفتح كما لا يخفى واخته وبنتها وبنت اخيه وعمته وخالته للنص الصريح ودخل فيها الاخوات
المتفرقات وبناتهن وبنات الاخوة المتفرقين والعمات والخالات المتفرقات لان الاسم يشمل الكل وكذا يدخل في العمات
والخالات اولاد الاجداد والجدات وان علوا وكذا عمة جده وخالته وعمة جدته وخالتها لاب وام او لاب فان عمتها تكون
اخت جدة اب الاب واخت اب الاب حرام لانها عمته وان كانت العمة عمة الام فعمة العمة لا تحرم عليه لان اب العمة
يكون زوج ام ابيها فعمتها تكون اخت زوج الجدة ام الاب واخت زوج الام لا تحرم فاخت زوج الجدة اولى ان
لا تحرم واما خالة الخالة فان كانت الخالة لاب وام او لام فخالتها تحرم عليه وان كانت الخالة
خالة لاب فخالتها لا تحرم عليه لان ام الخالة تكون امراة الجد ام الاب فاختها تكون اخت امراة اب
الام واخت امراة الجد لا تحرم عليه انتهى وضابطه ما يحرم على الرجل ان يتزوجه من ذكر يحرم على المراة ان تتزوجه ممن
ذكر وعبارة النقاية اولى وهي وحرم اصله او المتزوج ذكرا كان او انثى وفرعه وفرع اصله القريب وصلبية
اصله البعيد وام امراته بيان لما ثبت بالمصاهرة لقوله تعالى وامهات نسائكم اطلقه فلا فرق بين
كون امراته مدخولا بها او لا وهو مجمع عليه عند الائمة الاربعة وتوضيحه في الكشاف ويدخل في لفظ الامهات
جداتها من قبل ابيها وامها وان علون وقيد بالمراة لانه ينصرف الى النكاح الصحيح فلو تزوجها نكاحا فاسدا فلا تحرم امها
بمجرد العقد بل بالوطء او ما يقوم مقامه من اللمس بشهوة والنظر بشهوة لان الاضافة لا تثبت الا بالعقد
الصحيح وان كانت امته فلا تحرم امها الا بالوطء او دواعيه لان لفظ النساء اذا اضيف الى الازواج كان
المراد منه الحرائر كما في الظهار والايلاء وبنتها ان دخل بها لقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم قال في الكشاف فان قلت
ما معنى دخلتم بهن قلت هي كناية عن الجماع كقولهم بنى عليها وضرب عليها الحجاب وذكر الحجور الا خرج
مخرج العادة او ذكر للتشنيع عليهم لا لتعلق الحكم به اجماعا فانها تحرم بعقد ابنتها في قوله تعالى الا انما تكون الحرمة باعتبار
عقد انتهى وتفسير الحجر ان تزف البنت مع الام الى بيت زوج الام واما اذا كانت البنت مع الاب
لم تكن في حجر زوج الام الحجر حجر الانسان بالفتح والكسر حضنه وهو ما دون ابطه الى الكشح ثم قالوا ان

لا يحرم بلا دليل وشبهه كما في الابنة انتهى واما بنات الربيبة وبنات ابنائها وان سفلن فتثبت حرمتهن بالاجماع
وما ذكرنا ولدي الشفاف والمس ونحوه يقوم مقام الدخول عند ابي حنيفة التبيين ويدخل في قوله وربائبكم
بنات الربيبة والربيب لان الاسم يشملهن بخلاف حلائل الابناء والاباء لان الاسم خاص اليهن فلا يتناول غيرهن
يعني بلا خلاف وحرمت زوجة الابن والبنت ابن زوجة الاب والبنت زوجة الاب والبنت ابن زوجة الاب
وامراة ابيه وابنه وان بعدتا اما حليلة الاب فبقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فتحرم بمجرد العقد عليها
والاية المذكورة استدل بها المشايخ كصاحب النهاية وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا على ارادة الوطي
بالنكاح فان اريد حرمة امراة الاب والجد ما يطابقها من ارادة الوطي قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا
بامراة ابيه وتقصد امراة الاب بعقده عليها والاب بعد الحكم في ذلك الحلف فانما يتم على اعتبار لفظ النكاح في نكاح
الاباء بمعنى مجازي يعم العقد والوطي لكن التصرف في تعيينه يحتاج الى دليل يرجح اعتبار معنى المجازي ويتسق
ان تقول تثبت حرمة الموطوءة للابن والعقود عليها بلا وطي بالاجماع لانه اذا كان الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ
الدليل صالح له كان مرادا منه بلا شبهة فان الاجماع تابع للنص او القياس عن احدهما يكون ولو كان عن علم ضروري
تعلق لم يثبت بذلك ان الحكم مراد من كلام الشارع اذا احتمله كذا في فتح القدير وقول الزيلعي ان الاية تتناول
منكوحة الاب وطيا وعقدا صحيحا وان كان فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لانه نفي وفي النفي يجوز الجمع بينهما كما يجوز
في المشترك ان يعم جميع معانيه في النفي انتهى ضعيف في الاصول والصحيح انه لا يجوز الجمع بينهما لا في النفي ولا في الاثبات
والعموم في المشترك مطلقا قال الاكمل في التقرير والحق ان النفي يقتضي الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين
والاغلا واما مسئلة اليمين المذكورة في المبسوط حلف لا يكلم مواليك وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث فليست
باعتبار عموم المشترك في النفي كما توهمه البعض وانما هو لان حقيقة متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمهما وهو ان يحمل
وهو ان يكون المولي من تعلق به عتق وهو بعمومه يتناول الاعلى والاسفل انتهى لكن اختار المحقق في التحرير انه يعم
في النفي لانه نكرة في النفي والنفي ما يسمى باللفظ وتمام تحقيقه في الاصول فالحاصل ان الاولى ان النكاح في الاية للعقد كما هو المجمع
عليه ويستدل لثبوت حرمة المصاهرة بالوطي الحرام بدليل اخر المحيط رجل له جارية فقال قد وطئتها لا تحل
لابنه وان كانت في غير ملكه فقال وطئتها تحل لابنه ان يكذبه ويطأها لان الظاهر يشهد له ولو اشترى جارية من ميراث
ابيه يسعه ان يطأها حتى يعلم ان اباه وطئها تزوج امراة على انها بكر فلما ادخلها عليه وجدها مفتضة قال الامام
انتقضت فقالت ابوك ان تمد لها تزوجها بانت منه ولا مهر لها وان كذبها فهي امراته انتهى واما حليلة الابن فبقوله تعالى
وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فاي لقنت الحليلة من حلول الفراش وحل الازار سميت الموطوءة بملك اليمين او بشبهة
او زنا تحرم الكل على الاباء وهو الحكم الثابت عندنا ولا يعتبر العقد عليها للابن او بنيه وان سفلوا قبل الوطي
والغرض الاهم حرمة العقد حرم على الاباء وليكن اعتباره من الحلال بتفسير الحاء وقد قام الدليل على حرمة المزنية للابن على
الاب فيجب اعتباره في اعم من الحل والحلة ثم يراد بالابناء الفروع فتحرم حليلة الابن السافل على الجد الاعلى وكذا حليلة
ابن البنت وان سفلوا وكما تحرم حليلة الابن من النسب تحرم حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب في الاية
لاسقاط حليلة الابن المتبنى كذا في فتح القدير والظاهر ان الحليلة الزوجة كما في المغرب فتحرم حليلة الابن على الاب
مطلقا الخ واما حرمة من وطئها ممن ليس بزوجة فبدليل اخر ودعواها من حلول الفراش لا تقتضي تناولها للموطوءة
بملك اليمين وغيره بل يدل تقييد الزوجة لان صاحب المغرب فسرها بالزوجة ثم قال ايضا لانه تحل معه في فراش
والكل رضاعا بيان للنوع الثالث وهو ان ما حرم بالنسب والصهرية يحرم بالرضاع كالابنة والحديث حتى لو ارضعت
امراة صبيا حرم عليه زوجة الصبي الذي ارضعته لانها امراة ابيه من الرضاعة وحرم على زوج الصبي امراة
عند الصبي لانها امراة ابنه من الرضاعة وفي شرح الوقاية وقد اشتمل عدد اقسام بعض الاخت مثلا يشمل
البنت الرضاعية للاخت النسبية والبنت النسبية للاخت الرضاعية والبنت الرضاعية للاخت الرضاعية انتهى

ولم يستثن

ولم يستثن المصنف هنا شيئا واستثنى في كتاب الرضاع امراخيه واخت ابنه وسياتي انه لا حاجة اليه عند المحققين لان
المعنى الذي لاجله حرم في النسب لم يكن موجودا فيهما واستثنى بعضهم احدى وعشرين صورة وجمعها في قوله

يفارق النسب الرضاع في صور كام نافلة وجدة الولد
وام عم واخت ابن وام اخ وام خال وعمة ابن اعتمد

لان كل واحد من هذه السبع اما ان تكون المضاف رضاعيا او نسبيا او عكسه او كلاهما رضاعيا فيجوز له نكاح امراخيه
رضاعا سواء كانت الام رضاعية وحدها او نسبية وحدها او كلاهما رضاعيا وكذا في بقية الصور والجمع
بين الاختين نكاحا ووطيا بملك يمين بيان للنوع الرابع وهو الجمع بين المحارم اما الاول فلقوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين واما الثاني فللحديث من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين والمعنى الجمع بينهما يقطع الرحم
لما في التسري والجمع الرجل بين اختين من الرضاعة وبين امراة وبنت اختها او بنت اخيها وكذا كل امراة ذات محرم
منها من الرضاعة للاصل الذي بيناه ان كل امراتين لو كانت احداهما ذكرا او الاخرى انثى لم يجز للذكر ان يتزوج الانثى فانه
يحرم الجمع بينهما القياس على حرمة الجمع بين الاختين فكذلك من الرضاعة ويتبين بهذا ان حرمة الجمع ليس
لقطيعة الرحم فانه ليس بين الرضيعين رحم وحرمة الجمع بينهما ثابتة انتهى وسياتي حديث يرده فلو قد مر حرمة الجمع على
تواطم والكل رضاعا الكان اولى كما لا يخفى ويتفرع على عدم التفريق بين الاختين نسبا ورضاعا انه لو كان له زوجتان رضيعتان
ارضعتهما اجنبية فسد نكاحهما والمراد بالنكاح في الاختين العقد وقوله بملك يتعلق بالوطي فافاد انه يجوز الجمع بينهما
ملكا بدون الوطي فلو تزوج اخت امته الموطوءة لوطء واحدة منهما حتى يبيعها بيان لتشبيه احداهما بنكاح
الاخت مع كون اختها موطوءة له بملك اليمين لصدوره من اهله مضافا الى محله واورد عليه ان المنكوحة موطوءة
حكما باعتراف ينصبر بالنكاح جامعا وطيا حكما وهو ابوبحر فلو حرم الجمع بينهما وطيا حكما فليس الا
بعدم التقيد بعض الصحة ويمنع من الوطي بعدها لقيامه اذ ذاك الحلق في الاخت الكثير وجه فتقل ما اذا كانت
امته وحرة تابعها حرمة وطي واحدة منهما حتى بيعها الا انه لو جامع المنكوحة يصير جامعا بينهما وطيا حقيقة وحكما
والمراد بالبيع ان يحرم الموطوءة على نفسه بسبب مخصوص فعاد المنكوحة لعدم الجمع كالبيع كلا او بعضا والتزويج الصحيح
والهبة مع التسليم والاعتاق كلا او بعضا والكتابة واما التزويج الفاسد فلا عبرة به الا اذا دخل بها فيحرم حرمة
الموطوءة لوجوب العدة عليها فتحل حينئذ المنكوحة ولذا المراد بالتزويج في الحقيقة النكاح الصحيح فلو تزوج
الاخت نكاحا فاسدا لم يحرم عليه امته الموطوءة الا اذا دخل بالمنكوحة فحينئذ تحرم الموطوءة لوجود الجمع بينهما
حقيقة ولا يؤثر الاحرام والحيض والنفاس والصوم وكذا الرهن والاجارة والتدبير لان فرجها لا يحرم بهذه
الاسباب كذا في التبيين من فصل الاستبراء واذا عادت الموطوءة الى ملكه بعد الاخراج بنحو الفسخ او بشراء
جديد لم يحل وطي واحدة منهما حتى يحرم الامة على نفسه بسبب كما كان اولا واطلق في الامة فشمل ام الولد
كما في غاية البيان وقيد بقوله الموطوءة لانه لو لم يكن وطيها جاز له وطي المنكوحة لان المرقوقة ليست موطوءة حكما
فلم يصر جامعا بينهما وطيا لا حقيقة ولا حكما واشار المصنف الى انه لو تزوج جارية ولم يطأها حتى ملك اختها
فليس له ان يطأ المشتراة لان المنكوحة موطوءة حكما والى انه لو ملك اختين له ان يطأ احداهما واذا وطئ احداهما
ليس له وطي الاخرى بعد ذلك والى انه لو ملك جارية فوطئها ثم ملك اختها فله ان يطأ الاولى وليس له وطي الاخرى
ما لم يحرم فرج الاولى على نفسه والوطي انه لو تحل له وطي واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب
ولو تزوج اختين في عقدين ولم يدر الاول فرق بينه وبينهما لان نكاح احداهما باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم
الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا
طلق احدى نسائه بعينها ونسيها حيث يؤمر بالتعيين ولا يفارق الكل واجيب بان نكاحهن كان ثابتا الا ان
نكاحهن كان متيقن الثبوت فله ان يدعو ما كان ثابتا في حقه منهن فيسقط ما كان متيقنا ولم يثبت نكاح واحدة

سمعها بعينها فدعواه حسبة تمسك لما لو تحقق ثبوته ومعنى فرق بينه وبينها انه تفريق عليه متاركتهما ولو علم القاضي بذلك
وجب عليه ان يفرق بينهما دفعا للمعصية بقدر الامكان كما في المحيط ولم يذكر انه بعقد التفريق طلاق او فسخ وفي فتح القدير
والظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاق كل منهما طلقة لو تزوجها بعد ذلك فان وقع قبل الدخول فله ان يتزوج ايتهما شاء في الحال
او بعده فليس له التزوج بواحدة منهما حتى تنقضي عدتهما وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله ان يتزوج التي لم تنقض
عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا وان بعد ما احداهما فله ان يتزوجها في الحال دون الاخرى فان عدة الاخرى تمنع من تزوج اختها
وقيد بكونه تزوجهما في عقدين اذ لو كانا في عقد واحد بطل نكاحهما وقيد في المحيط بان لا يكون احداهما مشغولة بنكاح الغير
او بعدته فان كانت فقد صح نكاح الفارغة لعدم تحقق الجمع بينهما كما لو تزوج امراة لها زوج في عقد واحد واحداهما متزوجة
باربع نسوة فانها تكون زوجة للاخر لانه لم يتحقق الجمع بين رجلين اذ لا تحل الا لاحدهما انتهى واذا كانا في عقد
واحد فرق بينه وبينهما ايضا فان كان قبل الدخول فلا مهر لهما ولا عدة عليهما وان دخل بهما وجب لكل الاقل من
المسمى ومن مهر المثل كما هو حكم النكاح الفاسد وعليهما العدة وقيده بعدم علم العقد الاول اذ لو علم فهو الصحيح والثاني
باطل وله وطء الاولى الا ان يطأ الثانية فيحرم الاولى الى انقضاء عدة الثانية كما لو وطئ اخت امراته بشبهة حيث
تحرم امراته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة كذا في ... عن الكامل لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض
الاخرى حيضة واستشكله في فتح القدير ولم يبينه ووجهه انه لا اعتبار لماء الزاني ولذا لو زنت امراة رجل لم تحرم
عليه وجاز له وطؤها عقب الزنا ولو قال المصنف ولو تزوج اختين في عقدين ولم يدر الاول فرق بينه وبينهما لكان
اولى فان في الذخيرة معزيا الى الجامع ولو وكل رجل رجلا ان يزوجه امراة ووكل رجلا اخر بمثل ذلك ثم زوجه كل واحد
منهما امراة وهما اختان من الرضاع ووقع العقدان معا فنكاحهما باطلان لان عبارة الوكيل في باب النكاح منقولة
الى الموكل فاذا خرج الكلامان معا صار كان الموكل خاطبهما بالنكاح فلو لم يكن وكلهما وانما كانا فضوليين ووقعا معا فللزوج ان يجيز
نكاح احداهما ولو خرج ايجاب الاختين معا بان قالت كل واحدة منهما لرجل واحد زوجت نفسي منك بكذا وخرج الكلام
منهما معا فقبل الزوج نكاح احداهما فهو جائز لعدم الجمع من الزوج واما من الاختين فلان كل واحدة زوجت نفسها على
حدة والولاية لاحداهما على صاحبتها حتى ينتقل كلامها الى الاخرى ولو بدا الزوج فقال تزوجتكما كل واحدة منكما
بالف فقالت احداهما رضيت وابت الاخرى فنكاحها باطل لوجود الجمع في الخطاب بينهما في احد شطري العقد
مع بعض اختصار منه ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولية فيصرف
اليهما اطلقه وهو مقيد باربعة قيود الاول ان يكون المهر مسمى في العقد فلو لم يكن مسمى وجبت متعة واحدة لهما بدلا
عن نصف المهر ذكره ... اعلم ما يصرح به في باب المهر الثاني ان يكون مهراهما متساويين فلو كانا مختلفين يقضى لكل
واحدة منهما بربع مهرها والحاجة الى التقييد بها لانه لم يقل الا نصف المهر على السواء حتى يرد عليه ذلك الثالث ان
يكون قبل الدخول اذ لو كانت الفرقة بعد الدخول يجب لكل واحدة المهر كاملا لانه استقر بالدخول فلا يسقط منه شيء والحاجة
الى التقييد به لان نصف المهر حكم الفرقة قبل الدخول مع انه يشكل بما اذا كان بعد الدخول فانه يقضى بمهر كامل وعقد
كامل ويجب حمله على ما اذا اتحد المسمى لهما قدرا وجنسا اما اذا اختلفا فيتعذر ايجاب ... اذ ليست احداهما اولى
بجعلها ذات العقد الاخرى فانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد الرابع ان تدعي كل واحدة منهما انها الاولى ولا
بينة لهما اما اذا قالتا لا ندري اي النكاحين اول لا يقضى لهما بشيء لان المقضي له مجهول وهو يمنع صحة القضاء كمن
قال لرجلين لاحدكما علي الف لا يقضى لاحدهما بشيء الا ان يصطلحا بان يتفقا على اخذ نصف المهر منه فيقضى لهما به وهذا
القيد الرابع زاده ابو جعفر الهندواني وظاهر الهداية تضعيفه لكنه حسن يندفع به قول ابي يوسف انه لا شيء لهما للجهالة المقضي
والمروي عن محمد من وجوب مهر كامل لهما لان اقرار الزوج بجواز نكاح احداهما بعد الاستلزامه ايجاب الشرع مع عدم تحقق
لزومه فان ايجاب نصف المهر حكم الموت او الدخول حقيقة او حكما وهو مفقود ... في التبيين ولما ذكرنا من الاحكام بين
الاختين فقط والحكم بين كل امراتين ... جمعهما من المحارم وبين امراتين ايتهما فرضت ذكرا حرم النكاح اي حرم الجمع بين

امراتين

[illegible]

امراتين اذا كانتا بحيث لو قدرت احداهما ذكرا حرم النكاح بينهما لانهما كانت المقدرة ذكرا كالجمع بين المراة وعمتها والمراة
وخالتها والجمع بين الام والبنت نسبا او رضاعا لحديث مسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة
اخيها ولا على ابنة اختها وهو مشهور يجوز تخصيص عموم الكتاب وبه خصص ما وراء ذلكم وبه علم اعتبار الاصل المذكور
ما ثبت في الحديث برواية الطبراني بقوله فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم ولم يقل ... داود نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تنكح المراة على قرابتها مخافة القطيعة فاوجب تعدي الحكم المذكور الى كل قرابة يفرض وصلها
وهي ما تضمنه الاصل المذكور فيتخرج عليه حرمة الجمع بين عمتين وخالتين وذلك ان يتزوج كل من رجلين ام الاخر
فيولد لكل منهما بنت فتكون كل من البنتين عمة الاخرى او يتزوج كل من رجلين بنت الاخر ويولد لهما بنتان فكل
من البنتين خالة الاخرى وعلم ان العلة خوف القطيعة وظهر ضعف ما قدمناه عن المبسوط من ان العلة اذ ذلك
لانه لا قرابة بين الاختين رضاعا وجوابه ان حرمة الجمع بينهما لحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمراد
بالحرمة في قوله حرم النكاح الحرمة المؤبدة اما الموقتة فلا تمنع ولذا لو تزوج امة ثم سيدتها فانه يجوز كما في الجامع
والزيادات لانها حرمة موقتة بزوال ملك اليمين وقيل لا يجوز تزوج السيدة عليها نظرا الى مطلق الحرمة كما
في التبيين وقيد بقوله ايتهما فرضت لانه لو جاز نكاح احداهما على تقدير فرض المراة وبنت زوجها او امراة ابنها فانه
يجوز الجمع بينهما عند الائمة الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجة علي وبنته ولم ينكر عليه احد وبيانه
انه لو فرضت بنت الزوج ذكرا كان ابن الزوج لم يحل له ان يتزوج بها لانها موطوءة ابيه ولو فرضت المراة ذكرا
لجاز له ان يتزوج بنت الزوج لانها بنت رجل اجنبي وكذا بين امراة وامراة ابنها فان المراة لو فرضت ذكرا حرم
عليه التزوج بامراة ابنه ولو فرضت امراة الابن ذكرا لجاز له التزوج بالمراة لانه اجنبي عنها قال العراقيون لا باس بان
يتزوج الرجل امراة ويتزوج ابنه امها او بنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية امراة وزوج ابنه بنتها
والزنا واللمس والنظر بشهوة يوجب حرمة المصاهرة وقال الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
لانها نعمة فلا تنال بمحظور ولنا ان الوطء سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منهما كملا
فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك على العكس والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي
الموطوءة والوطء محرم من حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا واللمس والنظر سبب داع الى الوطء فيقام مقامه
في موضع الاحتياط كذا في الهداية ولم يستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم كما فعل الشارحون لما قدمنا
انه لا يصلح الاستدلال به الا ان اريد بالزنا الوطء الحرام وانما قيد به لانه محل الخلاف اما الوطء الحلال ... بنكاح فاسد او
المشتراة فاسدا او الجارية المشتركة والمكاتبة والمظاهر منها والامة المجوسية وزوجته الحائض والنفساء وكان محرما
او صائما فانه تثبت حرمة المصاهرة اتفاقا وبه علم ان الاعتبار بعين الوطء لا بكونه حلالا او حراما وليقيد انه لا بد ان
تكون المراة حية لانه لو وطئ الميتة فانه لا تثبت حرمة المصاهرة كما في الخانية وليقيد انه لا بد ان يكون في القبل
لانه لو وطئ امراة في الدبر فانه لا تثبت حرمة المصاهرة وهو الصحيح لانه ليس بمحل الحرث فلا يفضي الى الولد كما في الذخيرة
وسواء كان بصبي او بامراة كما في غاية البيان وعليه الفتوى كما في الواقعات ولانه لو وطئها فافضاها لا تحرم عليه
امها لعدم تيقن كونه في الفرج الا اذا حبلت وعلم كونه منه واورد عليهما ان الوطء في المسالتين وان لم يكن سببا
للحرمة فالمس بشهوة سبب لها فانه الموجود فيهما اقوى منه واجيب بان العلة هو الوطء السبب للولد وثبوت
الحرمة بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطء ولم يتحقق في الصورتين وليقيد انه لا بد ان يكون بغير حائل يمنع وصول
الحرارة فلو جامعها بخرقة على ذكره لا تثبت كما في الخلاصة وليقيد ان الموطوءة لا بد ان تكون مشتهاة حالا او ماضيا
فان الزنا بطفلة لا تكون مشتهاة حالا ... الملك وشبهته فلو جامع صغيرة لا تشتهى لا تثبت الحرمة وعن ابي
يوسف تثبت قياسا على العجوز والصحيح ان العلة سبب وطء الولد وهو منتف في الصغيرة التي لا تشتهى بخلاف الكبيرة
لجواز وقوعه كما وقع لابراهيم وزكريا عليهما السلام كما قال في فتح القدير وله ان يقول الامكان العقلي ثابت فيهما والعادة

[illegible]

منتفى عنها لما قسناها والغفتان على خلاف العادة لا توجب الثبوت العادي والخروجان العادة هي التي تشتهي وقد يقال انها
دخلت تحت حكم الاشتهاء فلا تخرج عنه بالكبر ولا كذلك الصغيرة وليس حكم البقاء كالابتداء الحاشية وقال الفقيه ابو الليث
ما دون تسع سنين لا تكون مشتهاة وعليه الفتوى انتهى فأفاد انه لا فرق بين ان تكون سمينة او لا ولذا قال في المعراج
بنت خمس لا تكون مشتهاة اتفاقا وبنت تسع فصاعدا مشتهاة اتفاقا وفيما بين الخمس والتسع اختلاف الرواية
والمشايخ والاصح انها لا تثبت الحرمة فتح القدير وكذا تشترط الشهوة في الذكر حتى لو جامع ابن اربع سنين زوجة
ابيه لا تثبت الحرمة الذخيرة خلافه وظاهر الاول انه يعتبر فيه السن المذكور لها وهو تسع سنين ولا يشترط
كونها مشتهاة لثبوت الحرمة في الزنا وكذلك الشبهة في الوطء الحلال كما في الاجناس لو تزوج صغيرة لا تشتهى
فدخل بها وطلقها وانقضت عدتها وتزوجت بآخر جاز له تزوج بنتها واطلق في اللمس والنظر بشهوة فأفاد انه
لا فرق بين العمد والخطأ والنسيان والاكراه حتى لو ايقظ زوجته ليجامعها فوصلت يده الى بنت منها فقرصها بشهوة
وهي ممن تشتهى يظن انها امها حرمت عليه الام حرمة مؤبدة ولك ان تصورها من جانبها بان ايقظته هي لذلك فوصلت
يدها الى ابنه من غيرها فتح القدير واطلق في اللمس فشمل كل موضع من بدنها الخانية لو مس شعر امرأة عن شهوة قالوا لا تثبت
حرمة المصاهرة وذكر في الكيسانيات انها تثبت انتهى وينبغي ترجيح الثاني لان الشعر من بدنها من وجه دون وجه كما
قدمناه في الغسل فتثبت الحرمة احتياطا كحرمة النظر اليه من الاجنبية ولذا جزم في المحيط بثبوتها وقيده في الخلاصة
بما على الرأس بخلاف المسترسل والمعروف اللمس الى موضع من البدن بغير حائل واما اذا كان بحائل فان
وصلت حرارة البدن الى يده تثبت الحرمة والا فلا كذا في كثير من الكتب لكن في الذخيرة من ان الشيخ الامام ظهير الدين
يفتي بالحرمة في القبلة على الفم والذقن والخد والرأس وان كان على المقنعة محمول على ما اذا كانت المقنعة رقيقة
تصل الحرارة معها كما قدمنا وقيد اللمس عن شهوة لانه لو كان بغير شهوة لم يوجب الحرمة والمراهق كالبالغ
ووجود الشهوة من احدهما كاف فان ادعتها وانكرها فهو مصدق الا ان يقوم اليها منتشرا فيعانقها لانه دليل الشهوة
كما في الخانية وزاد في الخلاصة في عدم تصديقه ان يأخذ ثديها او يركب معها وتقبل الشهادة على الاقرار باللمس بشهوة
وبالاقرار بالتقبيل بشهوة وهل تقبل الشهادة على نفس اللمس والتقبيل عن شهوة اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم
لا تقبل واختاره ابن الفضل لانه امر باطن لا يوقف عليه عادة وقيل تقبل واليه مال الامام علي البزدوي وهكذا ذكر
محمد في نكاح الجامع لان الشهوة مما يوقف عليها في الجملة اما بتحريك العضو او بآثار اخر ممن لا يتحرك عضوه كذا في الذخيرة
والمختار القبول كما في التجنيس فتح القدير وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها او يقع في اكبر رأيه
صدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسه اياها لا تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقاه او يغلب على ظنهما صدقه ثم
رأيت عن ابي يوسف ما يفيد ذلك انتهى واطلق في اشتراط الشهوة في اللمس فافاد انه لا فرق بين التقبيل على
الفم وبين غيره الجوهرة لو مس او قبل وقال لم اشته صدق الا اذا كان المس على الفرج والتقبيل على الفم انتهى ورجحه
في فتح القدير وقال ان البزازي على هذا ان الخد ملحق بالفم الولوالجية اذا قبل ام امرأته او امرأة اجنبية يفتى بالحرمة
ما لم يتبين انه قبل بغير شهوة لان الاصل في التقبيل هو الشهوة بخلاف المس انتهى كذا في الذخيرة الا انه قال وظاهر
ما اطلق في بيوع العيون يدل على انه يصدق في القبلة سواء كانت على الفم او على موضع آخر انتهى واطلق في النظر بشهوة
للاختلاف في محله فعند ابي يوسف النظر الى منابت الشعر يكفي وقال محمد لا يثبت حتى ينظر الى الشق وعن ابي يوسف لا بد
ان ينظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا اذا كانت متكئة واختاره في الهداية وصححه في المحيط والذخيرة الخانية
وعليه الفتوى فتح القدير وهو ظاهر الرواية لان هذا حكم تعلق بالفرج والداخل فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه
وجه وان الاحتراز عن الفرج الخارج متعذر فيسقط اعتباره ولقائل ان يقول انه اذا تردد في اعتبار القول بثبوتها لانه عند
الحكم وهو التحريم باللمس والنظر منوط بالاحتياط فلا يجب الاحتياط لكن صحح في الخلاصة ان النظر الى موضع الشق عن شهوة
تثبت فصحح القول بحكم السابق وظاهر ما في الذخيرة وغيرها انهم اتفقوا على ان النظر بشهوة الى سائر اعضائها لا عبرة به

ماعدا

ما عدا الفرج وحينئذ فاطلاق المصنف في محل التقييد كما لا يخفى والعبرة لوجود الشهوة عند اللمس والنظر حتى لو وجدا
بغير شهوة ثم اشتهى بعد الترك لا تتعلق به حرمة والنظر من وراء الزجاج يوجب حرمة المصاهرة بخلاف المرآة انه
لو نظر فرجها وانما رأى عكس فرجها ولذا لو وقف على الشط فنظر الى الماء فرأى فرجها لا يوجب الحرمة ولو كانت هي في الماء
فرأى فرجها تثبت الحرمة ولم يذكر المصنف حد الشهوة للاختلاف فقيل لا بد ان تنتشر آلته اذا لم تكن منتشرة
او تزداد انتشارا ان كانت منتشرة وقيل حدها ان يشتهي بقلبه ان لم يكن مشتهيا او يزداد ان كان مشتهيا
ولا يشترط تحرك الآلة وصححه في المحيط والتحفة غاية البيان وعليه الاعتماد وصحح الاول في الهداية وفائدة الاختلاف
كما في الذخيرة تظهر في الشيخ الكبير والعنين والذي ماتت شهوته فعلى القول الاول لا تثبت الحرمة وعلى الثاني تثبت
وقد اختلف التصحيح كما في الخلاصة وينبغي ان يعمل بما في الهداية فانه هو المذهب لكن ظاهر ما في التجنيس وفتح القدير ان
ميل القلب انما هو في الشيخ والعنين اتفاقا وان محل الاختلاف فيمن يتأتى منه الانتشار اذا مال بقلبه ولم تنتشر آلته
وهو احسن مما في الذخيرة كما لا يخفى واطلق المصنف ولم يقيد اللمس والنظر بشهوة بعدم الانزال للاختلاف ففي
اذا انزل قيل يوجب الحرمة الهداية والصحيح انه لا يوجب لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطء غاية البيان
وعليه الفتوى فقد اطلق المصنف ايضا في محل التقييد واطلق في اللامس والملموس فيفيد انه لا فرق بين الرجل والمرأة
فلو مست امرأة عضوا من اعضاء الرجل بشهوة او نظرت الى ذكره بشهوة تثبت الحرمة واطلق فيهما ايضا فشمل المس
والنظر بين الناكحين والمحرمين واراد بحرمة المصاهرة الحرمات الاربع حرمة المرأة على اصول الزاني وفروعه نسبا
ورضاعا وحرمة اصولها وفروعها على الزاني نسبا ورضاعا كما في الوطء الحلال ويحل لاصول الزاني وفروعه اصول
المزني بها وفروعها ولو قال المصنف يوجب المحرمية لكان اولى لما في الخانية واذا فجر الرجل بامرأة ثم تاب يكون محرما
لابنتها لانه حرم عليه نكاح ابنتها على التأبيد وهذا دليل على ان المحرمية تثبت بالوطء الحرام وبما تثبت به حرمة
المصاهرة انتهى كشف الاسرار من بحث النهي وبعض اصحابنا قالوا حرمة المصاهرة تثبت بطريق العقوبة كما
يثبت حرمان الارث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا يباح الخلوة والمسافرة ولو بعد اما سعدنا ان التعليل
لتعدية حكم النص الا لاثبات حكم ابتداء والمنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة
بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتلك الحرمة لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط قلت واما اختيار
بعض مشايخنا هذا الطريق لان هذه حرمة ما كانت بطريق الاحتياط كان الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة
والخلوة جميعا كالواقع اذا كان الرضاع ثابتا غير مشتهر لا تحل المناكحة ولا الخلوة ولا المسافرة للاحتياط انتهى وفي
الخلاصة قيل له ما فعلت بأم امرأتك فقال جامعتها تثبت الحرمة ولا يصدق انه كذب وان كان هازلا والاصرار
ليس بشرط في الاقرار بحرمة المصاهرة انتهى وهذا عند القاضي واما فيما بينه وبين الله تعالى ان كان كاذبا فيما اقر
لم تثبت الحرمة كما في التجنيس واذا اقر بجماع امها قبل التزوج لا يصدق في حقها فيجب كمال المهر المسمى ان كان
بعد الدخول ونصفه ان كان قبله كما في التجنيس ايضا فان قلت لو قال هذه امي رضاعا ثم رجع وتزوجها
صح فما الفرق بينهما اجاب عنه في التجنيس بان في مسألتنا اخبر عن فعله وهو الجماع والخطأ فيه نادر فلم
يصدق وهنا اخبر عن فعل غيره وهو الرضاع فيقبل الرجوع والتناقض فيه معفو كالمكاتب اذا ادعى العتق قبل الكتابة
والمختلعة اذا ادعت الطلاق قبل الخلع يصدقان باقامة البينة وحرم تزوج اخت معتدته لان اثر النكاح
قائم فلو جاز تزوج اختها لزم الجمع بين الاختين فلا يجوز واطلقه فشمل العدة عن طلاق رجعي او بائن او عتاق
ام ولد فلما كان اعتقها او عن تفريق بعد نكاح فاسد وشمل الاخت نسبا ورضاعا واشار الى حرمة تزوج محارمها في عدة
مطلقا كعمتها وخالتها والى من طلق الاربع لا يجوز له ان يتزوج امرأة قبل انقضاء عدتهن فان انقضت عدة الكل
معا جاز له تزوج اربع وان واحدة فواحدة وله تزوج اربع سوى ام ولده المعتدة منه بعد عتقها واذا اخبر عن

مطلقة انها اخبرته بانقضاء عدتها فان كانت المدة تحتمل لا يبيح نكاح اختها الآن بغيره باسقاط مستبين الخلق وان
احتملت حل نكاح اختها ولو ذكرت الحيض عنها فان اخبر وهو صحيح ثم ذكرت ثم مات فالميراث للثانية ولو كان طلاق
الاولى رجعيا وان كان مريضا فلا ولي نفقة ولو تزوج المرتدة اللاحقة بدار الحرب تزوج اختها واربع سواها لانها
عدتها بموتها وعودها مسلمة لا يبطل نكاح اختها لو بعده والمنع سنة لو قبله ولو خرج لو كانت احدى
الاربع في دار الحرب وطلقها لا تحل الخامسة الا بعد خمس سنين لاحتمال ان تكون حاملا فيبقى حملها خمس سنين
فلو طلقها بعد خروجها بسنة انتظر اربعا فاذا كان احتمال الحمل يمنع فهو موجود في دار الاسلام ايضا انتهى وهو
وامته وسيدته اي وحرم تزوج امته وسيدته لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين
المتناكحين والمملوكية تنافي المالكية فيمتنع وقوع الثمرة على الشركة وظاهر كلامهم انه يستحق العقوبة بالعقد على
امته لانه عقد فاسد باشره لغير فايدة لكن في المضمرات المراد به في احكام النكاح من ثبوت المهر في ذمة المولى
وبقا النكاح بعد الاعتاق ووقوع الطلاق عليها وغير ذلك اما اذا تزوجها متنزها عن وطيها حراما على سبيل
الاحتياط فهو حسن لاحتمال ان تكون حرة او معتقة الغير او محلوفا عليها بعتقها وقد حنث الحالف وكثيرا ما يقع
لا سيما اذا تداولتها الايدي انتهى اطلق في امته فشمل ما لو كان له فيها جزء وكذا في سيدته لو كانت ملكت
سهما منه والمجوسية والوثنية اي وحرم تزوجهما على المسلم اما المجوسية فلقوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم اي اسلكوا بهم طريقتهم يعني عاملوهم معاملتهم في اعطاء الامان
باخذ الجزية منهم كذا في المغرب واما الوثنية فلقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والمراد بالمجوس عبدة
النار وذكر الكتابية بعد هذا لك علم ان المجوس لا كتاب لهم وقد نقل في المبسوط عن علي رضي الله عنه اباحة
نكاح المجوسية بناء على ان لهم كتابا الا ان ملكهم واقع اخته ولم ينكر فرفع كتابهم فنسوه وليس هذا الكلام بشيء لان
المنع من نكاحهم لانهم عبدة النار فهم داخلون في المشركين فقوله ان لهم كتابا اولا لا اثر له وعليه اجماع
الائمة الاربعة كالاجماع على حرمة الوثنية وهي المشركة غاية البيان هي التي تعبد الوثن اي الصنم والنص عام
يدخل تحته ساير المشركات فتح القدير ويدخل في عبدة الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها
والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية شرح الوجيز وكل مذهب يكفر به معتقده لان اسم المشرك
يتناولهم جميعا انتهى وينبغي ان من اعتقد مذهبا يكفر به وان كان قبل تقدم الاعتقاد الصحيح فهو مشرك وان طرا
عليه فهو مرتد ديما الحنفي وقال الرستغفني لا تجوز المناكحة بين اهل السنة والاعتزال وقال الفضلي لا يجوز بين
من قال انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه كافر ومقتضاه منع مناكحة الشافعية واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل
يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته وعلله في البزازية بقوله تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب وقد قدمنا في باب الوتر
والنوافل ايضاح هذه المسئلة وان القول بتكفير من قال انا مؤمن ان شاء الله تعالى غلط ويجب حمل كلام من
على من يقول ذلك شاكا في ايمانه والشافعية لا يقولون به فتجوز المناكحة بين الحنفية والشافعية بلا شبهة واما
المعتزلة فمقتضى الوجه حل مناكحتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة كما قدمنا نقله عن الائمة في باب الامامة
وافاد حرمة نكاحهما وحرمة وطيهما ايضا بملك اليمين خلافا لسعيد بن المسيب وجماعة لورود الاطلاق في العرب
كاوطاس وغيرها وهن مشركات وعامة العلماء منعوا من ذلك للاية فاما ان يراد بالنكاح الوطي او كل منه ومن العقد بنا
على انه مشترك في سياق النفي او خاص في العقد وهو ظاهر في الامرين ويحتمل كون سبايا اوطاس اسلمن وقيد بالمسلم
لما في الخانية ويحل المجوسية والوثنية لكل كافر الا المرتد انتهى يعني يجوز تزوج اليهودي نصرانية او مجوسية ومقتضاه جواز
لانهم اهل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم وحل تزوج الكتابية لقوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب اي العفايف عن الزنا للندب لان العفة فيهن شرط وعن ابن عمر انها لا تحل لانها مشركة
لانهم يعبدون المسيح وعزيرا وحمل المحصنات في الاية على من اسلم منهن والجمهور ان المشرك ليس من اهل الكتاب للعطف

في قوله

في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والعطف يقتضي المغايرة وفي قوله لتجدن اشد الناس عداوة
للذين امنوا اليهود والذين اشركوا النبيين ثم كل من يعتقد دينا سماويا وله كتاب منزل كصحف ابراهيم وشيث
وزبور داود فهو من اهل الكتاب فتجوز مناكحتهم واكل ذبائحهم خلافا للشافعي فيما عدا اليهود والنصارى والحجة
عليه ما تلونا فتح القدير والكتابي من يؤمن بنبي ويقر بكتاب والسامرية من اليهود اطلق المصنف الكتابية
هنا وقيدها في المستصفى بقوله قالوا هذا يعني الحل اذا لم يعتقد المسيح الها اما اذا اعتقده فلا ويوافقه ما في مبسوط
شيخ الاسلام ويجب ان لا ياكلوا ذبائح اهل الكتاب اذا اعتقدوا ان المسيح اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم
قيل وعليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدلائل ينبغي انه يجوز الاكل والتزوج انتهى وحاصله ان المذهب الاطلاق لما
ذكره شمس الائمة في المبسوط من ان ذبيحة النصراني حلال مطلقا سواء قال بثالث ثلاثة او لا لاطلاق الكتاب هنا
والدليل ورجحه في فتح القدير بان القائل بذلك طائفتان من اليهود والنصارى انقرضوا لا كلهم مع ان مطلق لفظ المشرك
اذا ذكر في لسان الشرع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة او طوائف لما عهد من ارادته به من عبد مع الله
غيره ممن لا يدعي اتباع نبي وكتاب الى اخر ما ذكره معراج الدراية اختلف العلماء في ان لفظ المشرك هل يتناول اهل الكتاب
والاصح انه لا يتناولهم مطلقا لا يتناولهم للعطف في الاية ثم المشرك ثلاثة مشرك ظاهرا وباطنا كعبدة الاوثان
ومشرك باطنا لا ظاهرا كالمنافق ومشرك معنى كاهل الكتاب ففي قوله سبحانه وتعالى عما يشركون المراد مطلق
الشرك وكذا في قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به يتناول جميع الكفار وفي قوله ولا تنكحوا المشركات المراد به المشرك
ظاهرا وباطنا وهو الوثني فلا يتناول اهل الكتاب والمنافق انتهى واطلقها فشمل الكتابية الحرة والامة واتفق
الائمة الاربعة على حل الحرة واختلفوا في حل الامة كما سياتي بعد والاولى ان لا يتزوج كتابية ولا ياكل ذبيحتهم الا للضرورة
المحيط يكره تزوج الكتابية الحربية لان الانسان لا يامن ان يكون بينهما ولد فينشا على طباع اهل الحرب ويتخلق باخلاقهم ولا يستطيع
المسلم قلعه عن تلك العادة انتهى والظاهر انها كراهة تنزيه لان التحريمية لا بد لها من نهي او ما في معناه لانها رتبة الواجب
الخانية تزوج الحربية مكروه فان خرج بها الى دار الاسلام بقي على النكاح انتهى واشار المصنف الى انه يحل وطء الكتابية
بملك اليمين وسياتي ان النصرانية اذا تمجست فانه ينفسخ نكاحها من المسلم بخلاف اليهودية اذا تنصرت او عكسه وذكر
الاسبيجابي ان للمسلم منع الذمية اذا تزوجها من الخروج الى الكنايس والبيع وليس له اجبارها على الغسل من الحيض
والجنابة الخانية من فصل الجزية من السير مسلم له امرأة ذمية ليس له ان يمنعها من شرب الخمر لان شرب الخمر حلال
عندها وله ان يمنعها من اتخاذ الخمر في المنزل انتهى وهو مشكل لانه وان كان حلالا عندها لكن رائحتها تضره فله
منعها كمنع المسلمة من اكل الثوم والبصل ولذا قال الزيلعي في الحيض قبيل باب التيمم ان المسلم له ان يمنع
زوجته الذمية من شرب الخمر كالمسلمة لو اكلت الثوم والبصل وكان الزوج يكره ذلك له ان يمنعها انتهى وهو الحق
كما لا يخفى والصابية اي وحل تزوجها اطلقه وقيده في الهداية بقوله ان كانوا يؤمنون بدين نبي ويقرون
بكتاب لانهم من اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف
المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل اجاب على ما وقع عنده وعلى هذا حل ذبيحتهم انتهى والصحيح ايضا في غاية
البيان وغيره من انه لا خلاف بينهم في الحقيقة لكن ظاهر الهداية ان منع مناكحتهم مقيد بعبادة الكواكب وعدم الكتاب
فلو كانوا يعبدون الكواكب ولهم كتاب تجوز مناكحتهم وهو قول بعض المشايخ زعموا ان عبادة الكواكب لا تخرجهم
عن كونهم اهل كتاب والصحيح انهم ان كانوا يعبدونها حقيقة فليسوا اهل كتاب وان كانوا يعظمونها كتعظيم المسلمين
للكعبة فهم اهل كتاب كذا في المجتبى الكشاف انهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة صبا اذا
خرج من الدين والمحرمة ولو محرما اي حل تزوجها ولو كان الزوج محرما لما اخرجه الجماعة عن ابن عباس انه عليه السلام
تزوج ميمونة وهو محرم زاد البخاري وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف واما ما رواه يزيد بن الاصم انه
تزوجها وهو حلال فلم يقو معارضا لانه مما اتفق عليه الستة وحديث يزيد لم يخرجه البخاري ولا النسائي وايضا

لا يقاوم رواية ابن عباس حفظا واتقانا وقد اطال في فتح القدير في وجوه ترجيحه وذكر ان ترجيحه في الاصول من باب البيان
ثم تعارض النفي والاثبات واما ما رواه الجماعة الا البخاري انه عليه السلام قال المحرم لا ينكح ولا ينكح فحمله المشايخ
على الوطي في الجملة الاولى فلا يمكن الرجل وعلى التمكين منه في الجملة الثانية فلا تمكن المراة والتذكير باعتبار الشخص ح
وكلمة لا نافية جاز ان تكون ناهية ودخولها على المسند للغائب جائز عند المحققين وان كان غيره اكثر وجاز ان
تكون نافية النهاية وفي المعراج ان معنى الثانية لا تمكن المراة من نفسها لنكاحه كما هو محل النقض جعل التذكير
على حقيقته وان المنهي الرجل فيهما والياء مفتوحة في الجملة الاولى مضمومة في الثانية مع كسر الكاف فيهما اي لا ينكح
ومع فتح الكاف من الثاني فقد صحف وجوز في فتح القدير حمل النكاح فيه على العقد ويكون النهي فيه للكراهة جمعا
بين الدلايل وذلك لان المحرم في شغل عن مباشرة عقود الانكحة لانه يوجب شغل قلبه ويحمل قوله ولا
يخطب والالتزم كونه عليه السلام باشره لعدم شغل قلبه خلا فيما انتهى وحمل في غاية البيان قوله ولا يخطب على
النهي عن التماس الوطي توفيقا بين الاحاديث والامة ولو كتابية اي حل تزوجها خلافا للشافعي واصله
التقييد بالوصف والشرط في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المومنات والخلاف مبني على مسيلة اصولية هي ان مفهوم الشرط والوصف على القول بحجيته ينفي
الحكم بانتفايه فقال الشافعي نعم وقلنا لا فيبقى الحل ثابتا فيها بالعمومات مثل قوله فانكحوا ما طاب لكم واحل لكم
ما وراء ذلكم فلذا جوزنا نكاح الامة مع طول الحرة ونكاح الامة الكتابية وزاد مدني الاصول وعلى تقدير اعتبار مفهوم
فمقتضاه عدم الاباحة الثابتة عند وجود القيد المبيح وعدم الاباحة اعم من ثبوت الحرمة او الكراهة ولا دلالة
للاعم على الاخص بخصوصه فيجوز ثبوت الكراهة عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السوا
والكراهة اقل فتعينت فقلنا بها وبالكراهة صرح في البدايع كذا في فتح القدير وقد يقال مقتضاها عدم الحل لا عدم
الاباحة وعدم الحل مساو والظاهر ان الكراهة في كلام البدايع تنزيهية فلم تخرج عن المباح بالكلية وان كان اثر ترك
الحال في الفعل نعم عدم الاباحة اعم من الحرام والمكروه تحريما والظاهر من كلام الفقها ان المباح عندهم ما اذن الشرع
في فعله لا ما استوى فعله وتركه كما في الاصول والخلف لفظي كما عرف في بحث الامر من البدايع وغيره والحرة
على الامة لا عكسه اي حل ادخال الحرة على الامة والعطف ادخال الامة على الحرة المتزوجة بنكاح صحيح لحديث لا تنكح
الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه للعبد وعلى مالك في تجويزه برضا الحرة
ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شا الله تعالى فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة
الانضمام وتمامه في فتح القدير المحيط ولا يجوز نكاح الامة على الحرة ولا معها ويجوز نكاح الحرة على الامة ومعها ولو تزوج
امة بغير اذن مولاها ولم يدخل بها حتى تزوج حرة ثم اجاز المولى لم يجز لان نكاح الامة انفع نكاح الحرة لان الملك والحل
انما يثبت عند الاجازة فكان الاجازة حكم انشا العقد في حق الحكم بخلاف ما اذا تزوجها على حرة ولو تزوج اختها
وهي حرة قبل الاجازة جاز لان النكاح الموقوف عدم في حق الحل فلا يمنع نكاح غيرها انتهى وقيد بالنكاح لان مراجعة
الامة على الحرة جائزة لان الملك فيها باق كذا ذكره الزيلعي في الرجعة المحيط ولو تزوج اربعا من الاما وخمسا من الحراير في عقد
صح نكاح الاما لان التزوج بالخمس باطل فلم يتحقق الجمع فصح نكاح الاما انتهى ولو في عدة الحرة اي لا يحل ادخال
الامة على عدة الحرة المطلقة فافاد انه لا فرق ان تكون العدة من طلاق رجعي او باين والخلاف في المنع في الاول والمطلقة
جميعا وعندهما يجوز لان هذا ليس بتزوج عليها وهو المحرم ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لم يحنث بهذا
خلاف تزوج الاخت في عدة الاخت من طلاق باين فانه لا يجوز اجماعا والفرق له ان الممنوع في تلك الجمع وقد وجد وهنا
الممنوع الادخال عليها لتنقيصها لا الجمع والادخال للتنقيص ليس بموجود في المبانة وقال الامام انه حرام لان نكاح الحرة
باق من وجه لبقاء بعض الاحكام فيبقى المنع احتياطا بخلاف اليمين لان المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها كذا في الهداية
وظاهره انه لو حلف لا يتزوج عليها وطلقها رجعيا ثم تزوج وهي في العدة لا يحنث ايضا لانه لا قسم لها فالمبانة ذكره

في البدايع

ح
في البدايع لكن علله في فتح القدير بان العرف الاسم متزوجا عليها بعد الابانة وهو يفيد الحنث في الرجعي وهو الظاهر لان النكاح
قايم فيه من كل وجه واطلق في الامة فشمل المدبرة وام الولد والمكاتبة لان رقها كامل كما في المعراج بخلاف الحرة وقيد بنكاح
الحرة بالصحيح لان نكاحها الفاسد ولو في العدة والمعتدة عن وطي بشبهة لا يمنع نكاح الامة لعدم اعتباره والاربع
من الحراير والاما اي وحل تزوج اربع لا اكثر لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع اتفق
عليه الايمة الاربعة وجمهور المسلمين ولا اعتبار بخلاف الرافضي والحاجة الى الاطالة في الرد عليهم قال القاضي
البيضاوي مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة هي ثنتين ثنتين وثلاث ثلاث واربع اربع وهي غير منصرفة
للعدل والصفة فانها بنيت صفات وان كانت اصولها لم تبن لها وقيل لتكرار العدل فانها معدولة باعتبار الصيغة
والتكرير منصوبة على الحال من فاعل طاب ومعناها الاذن لكل ناكح يريد الجمع ان ينكح ما شا من العدد المذكور
متفقين ومختلفين كقولك اقتسموا هذه البدرة درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة ولو افرد كان المعنى تجويز الجمع بين هذه
الاعداد دون التوزيع ولو ذكرت باو لذهب تجويز الاختلاف في العدد انتهى فتح القدير وحاصل الحال ان حل
الواحدة كان معلوما وهذه الاية لبيان حل الزايد عليها الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفريق في ذلك
ولما كان العدد في الاية مانعا من الزيادة وان كان من حيث هو عدد لا يمنعها لوقوعه حالا قيدا في الاحوال قيد بالتزوج
لان له التسري بما شا من الاما لاطلاق قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الفتاوى رجل له اربع نسوة والف جارية اراد
ان يشتري جارية اخرى فلامه رجل يخاف عليه الكفر ولو اراد ما اذا اراد ان يتزوج على امراته اخرى فلامه
رجل يخاف عليه الكفر لان في تزوج الجمع من النسا مشقة شديدة بسبب وجوب العدل بينهن ولذا قال تعالى فان
خفتم الا تعدلوا فواحدة بخلاف الجمع من السراري فانه لا قسم بينهن مع انهم قالوا اذا ترك التزوج على امراته كيلا
يدخل الغم على زوجته التي عنده كان ماجورا مع انه لا ينبغي اللوم على شي من ذلك لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثنتين للعبد اي وحل تزوج ثنتين له حرتين كانتا او امتين ولا يجوز اكثر منه
في النكاح لاجماع الصحابة ولان الرق منصف نعمة وعقوبة اطلق في العبد فشمل المدبر والمكاتب وقيد بالتزوج لانه
لا يحل له التسري ولو اذن مولاه لانه لا يملك المكاتب والعبد شيا الا الطلاق ذكره الاسبيجابي وحاصله ان الحل
منحصر في عقد النكاح وملك اليمين ولم يملك الثاني للعبد لانه لا يملك وان ملك فانحصر حله في عقد النكاح وحبلى
من زنا لا من غيره اي حل تزوج الحبلى من الزنا ولا يحل تزوج الحبلى من غير الزنا اما الاول فهو قولهما وقال ابو يوسف هو
فاسد قياسا على الثاني وهي الحبلى من غيره فان تزوجها لا يصح اجماعا لحرمة الحمل وهو محترم لانه لا جناية منه ولهذا
لم يجز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطي حتى لا يسقي ماه زرع غيره والامتناع في ثابت النسب لحق
صاحب الما ولا حرمة للزاني ومحل الخلاف تزوج غير الزاني اما تزوج الزاني بها فجايز اتفاقا وتستحق النفقة عند الكل ويحل
وطيها عند الكل كما في النهاية وقيد بالتزوج لان وطيها حرام اتفاقا للحديث من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يسقين
ماه زرع غيره فان قيل فم الرحم ينسد بالحبل فكيف يكون سقي زرع غيره قلنا شعره ينبت من ما الغير كذا في المعراج
وحمل الدواعي على ذلك ولو اوما بالوطي كما في النهاية وذكر التمرتاشي انه لا يبعث وقيل له ذلك والاول اوجه لان المانع
من الوطي من حرمتها بخلاف الحيض فانه سماوي كذا في فتح القدير واطلق في قوله لا من غيره فشمل الحامل من حربي
فانها حرة والمسبية وما ادعى اي حنيفة صحة العقد فالحامل من الزنا وصحح الشارح المنع وهو المعتمد فتح القدير
انه ظاهر المذهب وشمل ام الولد فلو زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى يثبت نسب
ولدها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير متاكد حتى ينتفي الولد بالنفي من غير لعان
فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل كذا في الهداية وظاهره ان المولى اعترف ان الحمل منه لانه قال وهي حامل منه
فلذا قال الزيلعي تزويجه اياها نفيا للولد دلالة لان الصريح خلافه فلو لم يعترف به وزوجها وهي حامل ينبغي ان يجوز النكاح
ويكون نفيا دلالة لان النسب كما ينتفي بالصريح ينتفي بالدلالة بدليل مسيلة الامة جاءت بولد ثم بثلاثة فادعى

المولى الحربي حيث يثبت نسبه وينتفي نسب غيره بدلالة انتصاره على البعض كما في فتح القدير والموطوءة بملك
اي حل تزوج من وطيها المولى بملك يمين لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة
فلا يلزم الجمع بين الفراشين وافاد انه حل له وطيها من غير استبراء او بعد وقوعها ونال محمد لا احب ان يطاها حتى يستبريها
لانه احتمل الشغل بما المولى فوجب التنزه كما في الشراء ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ فلا يوم بالاستبراء الا استحبابا
لا وجوبا بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل كذا في الهداية وذكر في النهاية انه الخلاف بينهم في الحاصل فان ابا حنيفة
قال للزوج ان يطاها بغير استبراء واجب ولم يقل لا يستحب ومحمد لم يقل ايضا هو واجب ولكنه قال لا احب له ان يطاها
انتهى وفيه نظر لان ما في الهداية من قوله لا يومر به لا استحبابا ولا وجوبا بالي بعد الحمل ولم يذكر المصنف استبراء المولى
الهداية عليه ان يستبريها صيانة لمائه وظاهره الوجوب وحمله في النهاية والمعراج على الاستحباب دون الحتم
الذخيرة واذا اراد الرجل ان يتزوج امته من انسان وقد كان يطاها بعض مشايخنا قالوا يستحب له ان يستبريها بحيضة
ثم يزوجها كما قالوا في الشراء والصحيح انه يجب عليه الاستبراء واليه مال شمس الائمة السرخسي انتهى وقد جعل الوجوب في الحاوي
الحصيري قول محمد اطلق في الموطوءة بالملك فشمل ام الولد ما لم يكن حبلى منه كما قدمناه   او زنا اي حل تزوج
الموطوءة بالزنا اي الزانية حتى لو راي امراة تزني فتزوجها جاز وللزوج ان يطاها بغير استبراء وقال محمد لا احب له ان يطاها
من غير استبراء وبعد اصرح في جواز تزوج الزانية واما قوله تعالى الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين
فمنسوخ بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم على ما قيل بدليل الحديث ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول
الله ان امراتي لا تدفع يد لامس فقال عليه السلام طلقها فقال اني احبها وهي جميلة فقال عليه السلام استمتع بها   وفي
المجتبى من اخر الحظر والاباحة لا يجب على الزوج تطليق الفاجرة ولا عليها تسريح الفاجر الا اذا خافا ان لا يقيما حدود الله فلا
باس ان يتفرقا   والمضمومة الى محرمة اي وحل نكاح امراة محللة ضمت الى امراة محرمة كان عقد على امراتين
احدهما محرمة او ذات زوج او وثنية بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع حيث لا يصح في العبد لان قبول العقد
في الحر شرط فاسد في بيع العبد وهنا المبطل يخص المحرمة والنكاح لا يبطل بالشرط الفاسد   والمسمى لها اي جميع
المسمى للمحللة المضمومة الى محرمة عند ابي حنيفة نظرا الى ضم المحرمة في عقد النكاح لغو لعدم المحلية
والانقسام من حكم المساواة في الدخول في العقد ولم يجب الحد بوطي المحرمة لان سقوطه من حكم صورة العقد لا من حكم
انعقاده قلت قوله بعدم الانقسام بناء على عدم الدخول في العقد منافيا لقوله بسقوط الحد لوجود صورة العقد كما قد
توهم ثم الحكم وعندهما يقسم على مهر مثليهما فان يكون المسمى الفا ومهر المثل للمحرمة الفا والمحللة الفا فيلزم ثلاث
مائة وثلث وثلث ونحو ذلك ثم المحللة ويسقط الباقي نظرا الى ان المسمى قوبل بالبضعين فيقسم عليهما كما لو جمع بين
عبدين وما احدهما مدبر وكما اذا خاطب امراتين بالنكاح بالف فاجابت احداهما دون الاخرى واجيب عن
الاول بان المدبر محل الجملة لعقوده مال فدخل تحت الانعقاد فانقسم بخلاف المحرمة لعدم المحلية اصلا وعن الثاني
بانهما استويا في الدخول تحت الايجاب للمحلية فانقسم المهر عليهما فترجح قوله على قولهما وارد على قوله ما لو دخل بالمحرمة
فانه نعم ذكر في رواية الزيادات يلزمه مهر مثلها لا يجاوز به حصتها من المسمى ومقتضاه الدخول في العقد والا
لوجب مهر المثل بالغا ما بلغ وجوابه ان المنع من المجاوزة على اي حصتها من المسمى يحتمل بمجرد التسمية ورضاها بالقدر
المسمى لا بانعقاد العقد عليها ودخولها تحته وذلك موجود في المحرمة وفي رواية اخرى يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وهو الاصح
كما في المبسوط ومقتضاه الدخول في العقد وقد قال بعدمه وهو يقتضي احتسابها عنه فلا يجب مهر المثل لانه فرع
الدخول في عقد فاسد وجوابه ان وجوبه بالعقد الذي وجب به درء الحد وهو صورة العقد وارد على قولهما ايضا حيث
وجب لها حصتها من الالف بالدخول وهو يقتضي دخولها في العقد ثم يجب الحد والجمع بين الحد والمهر والمخصص للتخصيص
الدعوى فيجب الحد لانتفاء شبهة المحل والمهر للانقسام بالدخول في العقد   وبطل نكاح المتعة والموقت وفرق
بينهما في النهاية والمعراج بان يذكر في الموقت لفظ النكاح او التزويج مع التوقيت وفي المتعة لفظ اتمتع بك او استمتع

وفي العناية فرق اخر ان الموقت يكون بحضرة الشهود ويذكر فيه مدة معينة بخلاف المتعة فانه لو قال اتمتع بك ولم يذكر
مدة كان متعة والتحقيق ما في فتح القدير ان معنى المتعة عقد على امراة لا يراد به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد
وتربيته بل الى مدة معينة ينتهي العقد بانتهائها او غير معينة بمعنى بقاء العقد ما دام معها الى ان ينصرف عنها
فيدخل فيه ما مادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون من افراد المتعة وان عقد بلفظ التزويج واحضر الشهود الى
اخر ما ذكره وقد نقل في الهداية اجماع الصحابة على حرمته وانها كانت مباحة ثم نسخت وفي مسلم عنه صلى الله عليه
وسلم كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيامة والاحاديث في ذلك كثيرة شهيرة وما
نقل عن ابن عباس من اباحتها فقد صح رجوعه وما في الهداية من نسبته الى مالك فغلط كما ذكره الشارحون لحقيقة
كان زفر القائل باباحة الموقت محجوجا بالاجماع لما علمت ان الموقت من افراد المتعة قالوا ثلاثة اشياء نسخت مرتين المتعة
ولحوم الحمر الاهلية والتوجه الى بيت المقدس اطلق في الموقت فشمل المدة الطويلة ايضا كان يتزوجها الى مائة سنة
وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح كما في المعراج لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وشمل المدة المجهولة ايضا وقيد
بالموقت لانه لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر فانه جائز لان اشتراط القاطع يدل على انعقاده مؤبدا وبطل الشرط
كما في القنية ولو تزوجها وفي نيته ان يقعد معها مدة نواها فالنكاح صحيح لان التوقيت انما يكون باللفظ قالوا ولا باس
بتزوج النهاريات وهو ان يتزوجها ليقعد معها نهارا دون الليل وينبغي ان لا يكون هذا الشرط لازما عليها ولها
ان تطلب المبيت عندها ليلا لما عرف في باب القسم   وله وطي امراة ادعت انه تزوجها فقضى بنكاحها ببينة
ولم يكن تزوجها وهذا عند ابي حنيفة وقالا ليس له وطيها لان القاضي اخطا الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم
عبيد او كفار ولابي حنيفة ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان
الوقوف عليهما متيسر فاذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاك
المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان وهذه المسئلة فرد من افراد المسئلة الكلية في كتاب القضاء وهي ان القضاء ينفذ
بشهادة الزور ظاهرا وباطنا في العقود والفسوخ وكما يجوز له وطيها يجوز لها تمكينه منه ويحد الواطي عليها النكاح ثم حكم ذلك
وقد لو قضى بالطلاق بشهادة الزور مع علمه حل لها التزوج باخر بعد العدة وحل للشاهد تزوجها وحرمت على الاول وعند ابي
يوسف لا تحل للاول وللثاني وعند محمد تحل للاول ما لم يدخل بها الثاني فاذا دخل بها حرمت عليه لوجود العدة كالمنكوحة
اذا وطيت بشبهة واشار بقوله وقضي بنكاحها الى اشتراط ان تكون محلا للانشاء حتى لو كانت ذات زوج او في عدة غيره او
مطلقة منه ثلاثا لا ينفذ قضاؤه لانه لا يقدر على الانشاء فيه الحالة واختلفوا في اشتراط الشهود عند قوله فقضى وشرط
جماعة للنفاذ باطنا عنده وذكر المصنف في الكافي انه اخذ به عامة المشايخ وقيل لا يشترط لان العقد ثبت مقتضى صحة القضاء
في الباطن وما ثبت مقتضى صحة الغير لا يثبت بشرائطه كالبيع في قوله اعتق عبدك عني بالف وذكر في فتح القدير ان الوجه
عدم الاشتراط وهو يدل عليه اطلاق المتون وذكر الفقيه ابو الليث ان الفتوى على قولهما في اصل المسئلة اعني عدم النفاذ
باطنا فيما ذكر في فتح القدير النهاية وقول ابي حنيفة اوجه وقد استدل له بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم
ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن فقضى به حل للبائع وطيها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه يمكن التخلص
بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه ان يختار اهونهما وذلك ما يسلم له فيه دينه انتهى والحق انه
لا يلزم من القول بحل الوطي عدم الاثم فانه اثم بسبب اقدامه على الدعوى الباطلة وان كان لا اثم عليه بسبب الوطي والحق
في النهاية بالعقود والفسوخ العتق والنسب وقد وقعت لطيفة هي ان بعض المتاركة بحث مع الاكمل بانه يمكن قطع
المنازعة بالطلاق فاجابه الاكمل بما نريد بالطلاق الطلاق المشروع او غيره لا عبرة لغيره والمشروع يستلزم المطلوب
اذ الطلاق الا في نكاح صحيح ونقضه تلميذه ابن الهمام بان الحق التفصيل وهو ان الطلاق انما هو يصلح سببا لقطع المنازعة
ان كانت هي المدعية اذ يمنعه ذلك واما اذا كان هو المدعي فلا يمكنها التخلص منه فلم يبق لقطع المنازعة سبب الا النفاذ
باطنا مع ان الحكم اعم من دعواها او دعواه ولذا صرح المصنف فاذا كانت هي المدعية ليفيد انه يحل له وطيها وان ادعيه

بطل نكاحه منهم نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية والمتعة
النفاذ

منتهي

تقضيه

باب الاولياء والاكفاء

شروع في بيان ما ليس بشرط لصحة النكاح عندنا وهو الولي وله معنى لغوي وفقهي واصولي فالولي في اللغة خلاف العدو والولاية
بالكسر السلطان والولاية النصرة وقال سيبويه الولاية بالفتح المصدر والولاية بالكسر الاسم مثل الامارة والنقابة
لانه اسم لما توليته وقمت به فاذا ارادوا المصدر فتحوا كذا في الصحاح وفي الفقه البالغ العاقل الوارث فخرج الصبي
والمعتوه والكافر على المسلمة وفي اصول الدين هو العارف بالله تعالى وباسمائه وصفاته حسب ما يمكن المواظب على
الطاعات المجتنب من المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات واللذات كما في شرح العقايد فالولاية في الفقه تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى وهي في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب وهو الولاية على العاقلة البالغة بكرا كانت او ثيبا وولاية
اجبار وهي الولاية على الصغيرة بكرا كانت او ثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة وتثبت الولاية باسباب
اربعة بالقرابة والملك والولاء والامامة والاكفاء جمع كفو وهو النظير كما في المغرب وسياتي بيانه تعقد نكاح حرة
مكلفة بلا ولي لانها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار
الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة ولذا كان المستحب في حقها تفويض الامر اليه والاصل عندنا
ان كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه يجوز نكاحه على نفسه وكل من لا يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه لا يجوز نكاحه
على نفسه ويدل عليه قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره اضاف النكاح اليها ومن السنة حديث مسلم الايم احق بنفسها من وليها
وهي من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا فافاد ان فيه حقين حقه وهو مباشرته عقد النكاح برضاها وقد جعلها احق منه
ولن تكون احق الا اذا زوجت نفسها بغير رضاه واما ما رواه الترمذي وحسنه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
وما رواه ابو داود لا نكاح الا بولي فضعيفان او مختلف في صحتهما فلم يعارضا المتفق على صحته او الاول محمول على الامة
والصغيرة والمعتوهة او على غير الكفو والثاني محمول على نفي الكمال او هي وليته نفسها وفايدته في نكاح الصغيرة والامة والكافرة
المسلمة والمعتوهة والامة كل ذلك لدفع التعارض مع ان الحديث الاول حجة على من لم يعتبر عبارة النساء في النكاح فان
مفهومه انها اذا نكحت باذن وليها فنكاحها صحيح وهم لا يقولون به واما قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فالمراد بالعضل
المنع حسا بان يحبسها في بيت ويمنعها من ان تتزوج كما في المبسوط انه كان نهيا للاولياء لا المنع من العقد بدليل انه نكحن حيث
اضاف العقد اليهن وان كان نهيا للازواج المطلقين من المنع عن التزوج بعد العدة كما في المعراج بدليل انه قال في اول
الاية واذا طلقتم النساء تكون حجة ايضا قيد بالحرة احترازا عن الامة والمدبرة والمكاتبة وام الولد فانه لا يجوز نكاحهن
الا باذن المولى وقيد بالمكلفة احترازا عن الصغيرة والمجنونة فانه لا ينعقد نكاحهما الا بالولي واطلقها فشمل البكر والثيب
واطلقه فشمل الكفو وغيره وهذا ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وصاحبيه لكن للولي الاعتراض في غير الكفو وما روي
عنهما انه لا ينعقد الا بولي فقد صح رجوعهما اليه وروى الحسن عن الامام انه ان كان الزوج كفوا نفذ نكاحها والا فلم ينعقد اصلا
وفي المعراج معزيا الى قاضي خان وغيره والمختار للفتوى في زماننا رواية الحسن الكافي والذخيرة وبقوله اخذ كثير
من المشايخ لانه ليس كل ولي يحسن المرافعة والجثو بين يدي القاضي فلا تفسد النكاح
بالتوقف بعدم الانعقاد اصلا قال صدر الاسلام لو زوجت المطلقة نفسها من غير كفو ودخل بها الزوج ثم طلقها لا تحل للزوج
الاول على ما هو المختار الحقايق فعلى هذا يجب حفظه لكثرة وقوعه فتح القدير فان المحلل في الغالب يكون غير كفو
واما لو باشر الولي عقد المحلل فانها تحل للاول اتفاقا وسياتي في الكفاءة ان كثيرا من المشايخ افتوا بظاهر الرواية وهذا كله
اذا كان لها اولياء اما اذا لم يكن لها ولي فهو صحيح مطلقا اتفاقا والحق انه لا يشترط مباشرة الولي للعقد لان رضاه بالزوج
كاف لكن لو قال الولي رضيت بتزويجها من غير كفو ولم يعلم بالزوج عينا هل يكفي صارت حادثة للفتوى وينبغي ان لا يكفي
لان الرضا بالمجهول لا يصح كما ذكره قاضي خان في فتاواه في مسئلة ما اذا استاذنها الولي ولم يسم الزوج تعالى
لان الرضا بالمجهول لا يتحقق ولو اراد سنفرد له صريحا وسياتي تمامه في الكفاءة ان شاء الله تعالى ولا اجبر بكر بالغة
على النكاح الا لا ينفذ عقد الولي عليها بغير رضاها عندنا خلافا للشافعي له الاعتبار بالصغيرة وهذا لانها جاهلة بامر

النكاح

النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها ولنا انها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية والولاية على
الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار كالغلام وكالتصرف في المال وانما يملك
الاب قبض الصداق برضاها دلالة ولهذا يبرا الزوج بالدفع اليه ولهذا لا يملك مع نهيها والجد كالاب كما في الخانية
وزاد في جوامع الفقه كالقاضي وجعله كالاب المبسوط بخلاف ساير الاولياء ليس لهم حق قبض مهرها بدون امرها
لانه معبر وكما لا يتوجه المطالبة عليه بتسليم المعقود عليه لا يكون اليه قبض البدل وبخلاف ساير الديون فان
الاب لا يملك قبضها كما في المجتبى وهذا كله اذا قبض الاب المسمى قال في الظهيرية رجل تزوج امراة بكرا بالغة
على مهر مسمى ودفع الى ابيها بمهرها ضيعة فلما بلغها الخبر قالت لا ارضى بما فعل الاب ينظر ان كان في بلد لم يجر
التعارف بدفع الضيعة في المهر لم يجز لانه بعد اشرا والبلوغ قاطع للولاية وان كان في بلد جرى التعارف بذلك
جاز لانه بعد اقبض المهر وان كانت البنت صغيرة فاخذ الاب مكان المهر ضيعة لا تساوي المهر فان كان في بلد
جرى التعارف بذلك جاز والا فلا انتهى زاد في الذخيرة وعليه الفتوى وفيها ايضا وليس للاب قبض ما وهبه او اعطاه
الزوج للبكر البالغة قبل الدخول حتى لو قبضها بغير اذنها كان للزوج الاسترداد انتهى واما قبض مهر الصغيرة فللاب
والجد والوصي دون ساير الاولياء ولو انشا تلو دفعه الى ابيها فمات ورثته بري والاخيرت بعد بلوغها بين اخذها
منه او منها وله ان يرجع على الاكبر ان اخذت منه البنت كما في المحيط وغيره وللاب والجد المطالبة به وان كانت
صغيرة لا تستمتع بها بخلاف النفقة والقاضي كالاب الا اذا زفت وليس للجد قبض مهر الثيب البالغة فلو اختلف
الزوج والاب في الدخول فالقول للاب ويحلف على نفي العلم انه لم يعرف المراة وله تحليفها ايضا على انه لم يدخل بها كما
في الذخيرة واقرار الاب بقبض الصداق عند انكارها وعدم البينة غير مقبول ان كانت ثيبا بالغة والصغير او اقراره
انه قبضه وهي صغيرة مع انكارها وعدم البيان غير مقبول ان كانت وقته بالغة لا الصغير وليس للزوج ان
يرجع على الاب الا اذا شرط براءته من الصداق وقت القبض كما في فتح القدير وغيره الذخيرة والحكم فيما بين الوكيل
والمديون ورب الدين في مثل هذا انظير الحكم فيما بين المراة والاب والزوج انتهى المحيط رجل قبض مهر ابنته من
الزوج ثم ادعى عليه الرد ثانيا ان كانت المراة بكرا لم يصدق الا ببينة لان له حق القبض وليس له حق الرد وان كانت
ثيبا صدق لانه ليس له حق القبض فاذا قبض بامر الزوج كانت امانة للزوج عنده فيصدق في رد الامانة عليه كالمودع اذا قال
رددت الوديعة انتهى الذخيرة للاب المخاصمة مع الزوج في مهر البكر البالغة كما له ان يقبضه ولو اشترط احضار المراة
لا يستقيما عندنا خلافا لزفر فان قال الزوج للقاضي مر الاب ليقبض المهر مني وليسلم الجارية الي فان القاضي يقول له
اقبض المهر وادفعها اليه فان امتنع الاب من ذلك ليس على الزوج دفعه اليه وان قال الاب هي ليست في منزلي ولا
اعرف مكانها فليس على الزوج دفعه ايضا وان قال الاب هي في منزلي وانا اقبض المهر واجهزها واسلمها اليه
فالقاضي يامر الزوج بالدفع اليه فان طلب الزوج كفيلا بالمهر فالقاضي يامر الاب بكفيل بالمهر فاذا ابى يجعل امر الزوج
بدفع المهر فان سلم البنت اليه برئ الكفيل وان عجز عن ذلك يتوصل الزوج الى حقه بالكفيل فيعتدل النظر من الجانبين وهذا
كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع وقال القاضي يامر الاب ان يجعل المراة مهياة للتسليم ويحضرها ويامر الزوج بدفع المهر والاب
بتسليم البنت فيكون دفع الزوج المهر عند تسليمها نفسها الى الزوج لان النظر لا يحصل للزوج بالكفالة لانه لا يصل الى
المراة لا محالة بالكفالة وانما النظر بتسليم المهر حضورها قال الخصاف وهذا احسن القولين انتهى الخلاصة الاب اذا
جعل بعض مهر البنت اجلا والبعض عاجلا او وهب البعض كما هو المعهود ثم قال انه لم يخبر البنت الهبة فقد ضمنت من
مالي ان ادى قدر الهبة لا يصح الضمان انتهى فان استاذنها الولي فسكتت او ضحكت او تزوجها فبلغها الخبر
فسكتت فهو اذن لقوله عليه السلام البكر تستامر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان جهة الرضا فيه راجحة لانها
تستحي عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضا من السكوت والاصل ان سكوت البكر للاستيمار وكالة وللعقد
اجازة كما ذكره الاسبيجابي فالاذن في عبارة المختصر مشترك بين الوكالة والاجازة ففي المسئلة الاولى توكيل وفي الثانية

اجازة وسنفرع على كونه توكيلا ان الولي لو استأذنها في رجل معين فقالت بعلم او سكتت ثم لما خرج قالت لا ارضى والزوج يعلم
الولي بعدم رضاها فزوجها فهو صحيح كما في الظهيرية لان الوكيل لا ينعزل وليس السكوت اذنا حقيقيا لما في الخانية
من الايمان اذا حلفت ان لا تأذن في تزويجها فسكتت عند الاستئمار لا تحنث انتهى والمراد بالولي من له ولاية استحباب
لان الكلام في البالغة العاقلة فيفيد انه ليس للولي الاقرب منه لانه حينئذ له الولاية المذكورة فلو استأذنها غيره اقرب
منه فلا يكون سكوتها اذنا والبعد من النطق لان الابعد مع الاقرب كالاجنبي كما ذكره الاسبيجابي ولهذه النكتة عبر بالولي
دون القريب ودخل تحت الولي القاضي لان له ولاية الاستحباب في نكاحها ولذا قال في الخانية والقاضي عند عدم الاولياء
بمنزلة الولي في ذلك انتهى فيكفي سكوتها ودخل ايضا المولى في نكاح المعتقة اذا كانت بالغة بكرا كما في التتمة ولو زوجها
وليان متساويان كل واحد منهما من رجل فاجازتهما معا بطلا لعدم الاولوية وان سكتت بقيا موقوفين حتى تجيز احدهما
بالقول او بالفعل ... عن الجواب كما في البدائع وحكم رسول الولي كالولي لانه قائم مقامه فيكفي سكوتها واختاره
اكثر المتأخرين كما في الذخيرة واراد بالسكوت ما كان عن اختيار لما في الخانية لو اخذها العطاس او السعال حين اخبرت
فلما ذهب العطاس او السعال قالت لا ارضى صح ردها ولو اخذ فمها ثم ترك فقالت لا ارضى لان ذلك السكوت كان
عن اضطرار واطلقه فشمل ما اذا كانت عالمة بحكمه او جاهلة وشمل ما اذا استأذنها لنفسه لما في الجوامع لو استأمر
بنت عمه لنفسه وهي بكر بالغة فسكتت فتزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلا بسكوتها انتهى وقيد بالسكوت لانها لو قالت
ارنده وقولها لا اريد الزوج او لا اريد فلانا سواء كان قبل التزويج او بعده هو المختار كما في الذخيرة ولو قالت بعد الاستئمار
غيره اولى منه فليس باذن وهو اجازة بعد العقد كما فيها ايضا ولو تواسيما بانه يحتمل الاذن وعدمه فيثبت النكاح لم يعتق
النكاح فلا يجوز بالشك وبعد النكاح كان فلا يبطل بالشك كذا في الظهيرية وهو مشكل لانه لا يكون نكاحا الا بعد الصحة
وهو بعد الاذن فالظاهر انه ليس باذن فيهما وقولها ذلك اليك اذن مطلقا بخلاف قولها انت اعلم او انت بالمصلحة
اخبر باحسن اعلم كما في فتح القدير واراد بالسكوت عن الرد مطلق السكوت لانها لو بلغها الخبر فتكلمت بكلام اجنبي
فهو سكوت هنا فيكون اجازة فلو قالت الحمد لله اخترت نفسي او قالت هو دباغ لا اريده فهذا الكلام واحد فكان ردا
كذا في الظهيرية واطلق في الضحك فشمل التبسم وهو الصحيح كما في فتح القدير والمراد منه ما اذا ضحكت مستهزئة فانه
لا يكون اذنا وعليه الفتوى وضحك الاستهزاء لا يخفى على من يحضره لان الضحك انما جعل اذنا لدلالته على الرضا فاذا
لم يدل على الرضا لم يكن اذنا واطلق في الاستئذان فانصرف الى الكامل وهو ان يسمي لها الزوج على وجه يقع لها به
المعرفة ويسمي لها المهر اما الاول فلا بد منه لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه فلو قال اريد ان ازوجك من رجل فسكتت لا يكون
اذنا فلو سمى فلانا او فلانا فسكتت فله ان يزوجها من ايهما شاء وكذا لو سمى جماعة مجملا ان كانوا يحصون فهو رضا وان كانوا
لا يحصون كجيراني او بني عمي وهم كذلك وان كانوا لا يحصون كبني تميم فليس برضا كما في المحيط وبهذا علم انه لو فوض
المرأة الامر اليه بان قالت انا راضية بما تفعله انت بعد قوله ان اقواما يخطبونك او زوجني ممن تختاره ونحوه فهو استئذان
صحيح كما في الظهيرية وليس له بهذه المقالة ان يزوجها من رجل ردت نكاحه اولا لان المراد بهذا العموم غيره كالتوكيل
بتزويج امرأة ليس للوكيل ان يزوجه مطلقة اذا كان الزوج قد شكى منها للوكيل واعلمه بطلاقها كما في الظهيرية
واما الثاني ففيه قولان فمنهم من لا يشترط تسمية المهر في الاستئذان لان النكاح يصح بدونه وصححه في الهداية وقيل
يشترط ذكره لان رغبتها تختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة وهو قول المتأخرين من مشايخنا كما في الذخيرة
وفي فتح القدير انه الاوجه وفرع عليه انه لو لم يذكر المهر لها قالوا ان زوجها من رجل فعقد نكاحه الا رضيت بنكاح
لا تسمية فيه والنكاح بلفظ الهبة وجب مهر المثل وان زوجها بمهر مسمى لا ينعقد نكاح الولي الا ما رضيت بتسمية
الولي فلا ينعقد نكاح الولي الا باجازة مستقبلة كذا في الخانية وغيرها وهو مشكل لان مقتضى الاشتراط ان لا يصح الاستئذان
اذا لم يذكر وقد يفرع قولهم انها رضيت بنكاح لا تسمية فيه فسكوتها انما هو لعلمها بعدم صحة الاستئذان وقيل انه ان كان المزوج
ابا او جدا لا يشترط ذكر المهر عند الاستئذان وان كان غيرهما يشترط وصححه في الكافي والمعراج ... وقد يقال لان

مطلب حكم رسول الولي كالولي

ان رد سواه

ضحكت مستهزئة لا تكون اذنا وعليه الفتوى

التفرقة

لان التفرقة بين الاب والجد وبين غيرهما انما هو في تزويج الصغيرة بحكم الجبر والكلام انما هو في الكبيرة التي وجب مشاورتها
والاب في ذلك كالاجنبي لا يفعل شيئا الا برضاها فلا تختلف التزويج فيها والمذهب الاول كما في الذخيرة ان شاء كتب بما
تدل عليه ولم يذكر انه البكاء لا اختلاف فيه والصحيح المختار للفتوى انها ان بكت بلا صوت فهو اذن لانه حزن على مفارقة اهلها
وان كان بصوت فليس باذن والكراهة غالبا التي في المعراج البكاء وان كان دليل السخط لكنه ليس برد حتى لو رضيت بعده ينعقد
العقد ولو قالت لا ارضى ثم رضيت بعده لا يصح النكاح انتهى وبهذا تبين ان قول الوقاية والبكاء بلا صوت اذن وبصوت رد
ليس بصحيح الا ان يقال ان معناه ومعه ليس باذن لانه دليل السخط فتح القدير والمعول عليه اعتبار قرائن الاحوال في البكاء
والضحك فان تعارضت او اشكل احتيط انتهى وقدم المصنف مسئلة الاستئذان قبل العقد لانه السنة قال في المحيط والسنة
ان يستأمر البكر وليها قبل النكاح بان يقول ان فلانا يخطبك او يذكرك فسكتت وان زوجها بغير استئمار فقد اخطأ السنة
وتوقف على رضاها انتهى وهو محمل النهي في حديث مسلم لا تنكح الايم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله
وكيف اذنها قال ان تسكت فهو لبيان السنة للاتفاق على انه لو زوجها بلا رضا بعد العقد نطقا فانه يجوز واراد ببلوغها
الخبر علمها بالنكاح فدخل فيه ما لو زوجها الولي وهي حاضرة فسكتت فانه اجازة على الصحيح وعلمها به يكون باخبار
وليها او رسوله مطلقا او فضولي عدل او اثنين مستورين عند ابي حنيفة والاكتفى اخبار واحد غير عدل ولها نظائر
ستاتي في كتاب القضاء من مسائل شتى والمعتبر في التبليغ من تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لها كما قدمناه في الاستئذان
واما تسمية المهر فعلى الخلاف المتقدم وفرع في التبيين على عدم الاشتراط انه لو سماه تشترط ان يكون وافرا وهو مهر
المثل حتى لا يكون السكوت رضا بدونه واختلف فيما اذا زوجها غير كفو فبلغها فسكتت فقالا لا يكون رضا وقيل
في قول ابي حنيفة يكون رضا ان كان المزوج ابا او جدا واما غيرهما فلا كما في الخانية اخذا من مسئلة الصغيرة المزوجة من غير
كفو ولم يذكر المصنف ما اذا ضحكت بعد بلوغ الخبر مع انه كحكمها عند الاستئذان لما في غاية البيان اكتفاء بذكره
اولا ولو قال المصنف ولو استأذنها الولي او زوجها فبلغها الخبر فسكتت او ضحكت فهو اذن لكان اولى والبكاء بعد التزويج
كهو عند الاستئذان واطلق سكوتها بعد بلوغها الخبر فشمل ما اذا استأذنها في معين فردت ثم زوجها منه فسكتت
فانه اجازة على الصحيح بخلاف ما لو بلغها العقد فردت ثم قالت رضيت حيث لا يجوز لان العقد بطل بالرد ولذا استحسنوا
التجديد عند الزفاف فيما اذا زوج بلا استئذان اذ غالب حالهن اظهار النفرة عند فجاءة السماع فتح القدير والاوجه
عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا يرتفع بضعيف من ذلك السكوت دلالة الرضا ولو كانت قالت قد كنت قلت لا اريده
ولم تزد على هذا يجوز النكاح للاحتمال انها على اشتراطها انتهى واشار المصنف بالسكوت عند بلوغ الخبر الى انه لو مكنته من نفسها او
طالبته بالمهر والنفقة يكون رضى لان الدلالة تعمل عمل الصريح كذا في غاية البيان وقيد بقوله او زوجها لان الولي لو تزوجها كابن العم
اذا تزوج بنت عمه البكر البالغ بغير اذنها فبلغها الخبر فسكتت لا يكون رضا لان ابن العم كان اصيلا في نفسه فضوليا في جانب
المرأة فلم يتم العقد في قول ابي حنيفة ومحمد فلا يعمل الرضا ولو استأمرها في التزويج من نفسه فسكتت ثم زوجها من نفسه جاز
لما عاقد كما في الخانية واطلق في البكر فشمل ما اذا كانت تزوجت قبل ذلك وطلقت قبل زوال البكارة ولذا قال في الظهيرية
اذا فرق القاضي بين امرأة العنين وبين العنين ووجبت عليها العدة ثم تزوج كما تزوج الابكار نص عليه في الاصل وشمل
ما اذا خاصمت الزوج في المهر وفيه خلاف فقال في الظهيرية والبكر اذا خاصمت الزوج في المهر قبل لا تستنطق وقيل
تستنطق لان علة وضع النطق الحياء والحياء زال عنها انتهى وينبغي ترجيح الاول لان العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعناه
وهي بكر فيكفي سكوتها وان لم يوجد عندها حياء كابكار زماننا فان الغالب فيهن عدم الحياء ويجاب عنه بانها علة منصوص
عليها لا مستنبطة والمنصوص عليه يتعلق الحكم بها وجودا وعدما كالتطوف في الهرة ولذا لا نسور الهرة الوحشية
لفقد الطوف كما عرف في الاصول والبكر انما يكون سكوتها بعد بلوغها الخبر في حياة الزوج والا فليس باجازة لان شرطها قيام
العقد وقد بطل بموته لما في الفتاوى وذكر في الخانية رجل زوج البالغة ولم يعلم الرضا والرد حتى مات زوجها فقالت
ورثته انها زوجت بغير امرها ولم تعلم بالنكاح ولم ترض فلا ميراث لها وقالت هي زوجني بامري كان القول قولها ولها

يندب

في مجمع النوازل المخبر في النكاح اذا كان اجنبيا فسكتت هل يكون رضا فيه اختلاف المشايخ والمختار انه رضي اذا كان عدلا كذا في الذخيرة

لو قال وان استأذنها ولي فسكتت او ضحكت او زوجها فبلغها فسكتت ... لكان اولى كذا في المنح على الصورة

ذلك

ذكر مسائل يعتبر فيها السكوت مقام التصريح

المبراث وعليها العدة وان قالت زوجني ابي بغير امري فبلغني الخبر فرددت فلا مهر لها ولا ميراث لانها اقرت ان العقد وقع
بغير امرها وادعت النفاذ بعد ذلك لانتفاء قولها ملكت النكاح انتهى واشار المصنف الى ان السكوت اذا دل
على الرضا فانه يقوم مقام القول وقد ذكر مسائل اقيم فيها السكوت مقام التصريح الاولى سكوت البكر عند
الاستيمار الثانية سكوتها عند بلوغها الخبر الثالثة سكوتها عند قبض الاب والجد المهر بعد ما بلغوا والتبعوا دعاه
فيما في فيه الا انه ان يقبض المهر لغيبتها حتى لو ردت عند بلوغها الخبر تقبضه لانها ملكه ذلك بعد البلوغ منه قبل
النفي كما قدمناه الرابعة سكوت المالك عند قبض الموهوب له والمتصدق عليه العين بحضرته الخامسة سكوت البيع
ولو فاسدا انما اذا قبضه المشتري بمرأى من البائع فسكت صح ويسقط حق الحبس في الثمن السادسة اذا اشترى العبد بحضرة
مولاه فسكت كان اذنا اي بغير الاول السابعة الصبي اذا اشترى او باع بمرأى من وليه فسكت فهو اذن له الثامنة المشتري بالخيار
اذا رأى العبد يبيع ويشتري فسكت سقط خياره التاسعة سيد العبد المأمور اذا رآه يباع فسكت بطل حقه في اخذه
بالقيمة العاشرة اذا سكت الاب ولم ينف الولد مدة التهنية لزمه فلا ينتفي بعد الحادية عشر السكوت عند شق رجل
زقه حتى سال ما فيه لا يضمن الشاق ما سال الثانية عشر سكوته عقب حلفه على انه لا يسكن فلانا وفلان ساكن يحنث الثالثة
عشر السكوت عقب قول رجل رأيت غيره على ان يظهر البيع تلجئة ثم قال بدا لي جعله بيعا نافذا اسمع من الآخر
ثم عقد كان نافذا الرابعة عشر سكوت المودع بعد قول رجل ضع عنده وهو ينظر الخامسة عشر الشفيع
اذا بلغه البيع فسكت كان تسليما السادسة عشر سكوت النسب اذا بيع فسكت كان اقرارا بالرق السابعة عشر يكون وكيلا
بسكوته عقب الامر ببيع المتاع الثامنة عشر اذا رأى ملكه يباع ولو عقارا فسكت حتى قبضه المشتري سقط دعواه
فيه لكن شرح في فتح القدير سقوط دعواه ان يقبضه المشتري ويتصرف فيه ازمانا وهو ساكت بخلاف السكوت عند مجرد
البيع التاسعة عشر في الوقف على فلان اذا سكت جاز وان رده بطل كذا في الخلاصة من الاقرار وقد خلاف ذكره في التبيين
من آخر الكتاب ايضا فتح القدير والمستقر تقييد عدم الحضور بعدم الشهرة ان الحضور انتهى وكذا زدت مسئلة الوقف
ونزاد ايضا الصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد فبلغت بكرا فسكتت ساعة بطل خيارها وهي العشرون وهي في المجتبى
ونزاد ايضا ما في المحيط رجل زوج رجلا بغير امره فهناه القوم وقبل التهنئة فهو رضا لان قبول التهنئة دليل الاجازة
وهي الحادية والعشرون وان استاذنها غير الولي فلا بد من القول كالثيب اي فلا يكفي السكوت لانه لعلة
الالتفات اي لا لامة فلم يقع دالة على الرضا ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولا حاجة في غير الاولياء بخلاف
ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه وكذلك الثيب لا يكتفي بسكوتها لان النطق لا يعد عيبا منها وقل الحياء بالممارسة
فلا مانع من النطق في حقها واستدل له في الهداية بقوله عليه السلام والثيب تشاور ووجهه ان المشاورة لا تكون الا بالقول
وخرج عن حقيقتها في البكر بقرينة آخر الحديث واذنها صماتها ولم يوجد مثلها في الثيب وبه اندفع ما ذكره في التبيين والمراد
بالثيب هنا البالغة اذ الصغيرة لا استئذان والاشتراط رضاها كما في المعراج واورد في التبيين ايضا على اشتراط القول ان
الرضا بالقول لا يشترط في حق الثيب بل رضاها يتحقق تارة بالقول كقولها رضيت وقبلت واحسنت واصبت وبارك الله
لنا ولك ونحوها وتارة بالدلالة كطلب مهرها ونفقتها او تمكينها من الوطء وقبول التهنئة والضحك بالسرور من غير
استهزاء فثبت بهذا انه لا فرق بينهما في اشتراط الاستئذان والرضا وان رضاهما قد يكون صريحا وقد يكون دلالة غير
ان سكوت البكر رضا دلالة لحيائها دون الثيب لان حياءها قد قل بالممارسة فلا يدل على الرضا انتهى ورده في فتح القدير بان
الحق ان الكل من قبيل القول الا التمكين فيثبت بدلالة نص الزم القول لانه فوق القول انتهى وفيه نظر لان قبول التهنئة ليس
بقول انما هو سكوت ولذا جعله من مسائل السكوت وليس هو فوق القول واما الضحك فذكره في فتح القدير دالة
كالسكوت لا يتوقف وسلم هنا انه يعني جعله من قبيل القول لانه حروف ودخل تحت غير الولي الولي البعد مع الاقرب لما
قدمناه من ان الامر كالولي من ترتيبه الاستحباب وليس للابعد مع وجود الاقرب ذلك فهو غير ولي وكذا لو كان الاب
كافرا او عبدا او مكاتبا فهو غير ولي تحسيد الحاجة اي جعلها مسئلتين كما في الهداية احدهما اذا استاذنها غير الولي

ان يستاذنها ولي غيره اولى منه لدخول الثانية تحت الاولى المحيط والظهيرية والثيب اذا قبلت الهدية فليس برضا
ولو اكلت من طعامه او خدمته كما كانت فليس برضا دلالة اذ في الظهيرية ولو خلا بها برضاها فهل يكون اجازة
لا رواية لهذه المسئلة قال رحمه الله وعندي ان هذا اجازة استامر الولي الوكيل بذكر التزوج وقدر المهر فسكتت فزوجها فانكرت
فسكوت البكر عند العلم بنكاح وكيل الاب كسكوتها عند نكاح الاب انتهى وفيها قبله استامر البكر فسكتت فوكل
من يزوجها ممن سماه جاز ان عرفت الزوج والمهر انتهى وهو مشكل لانها لما سكتت عند استيماره تقيد باذن الولي وكيلا
عنها كما قدمناه وليس للوكيل ان يوكل الا باذن او يعمل برأيك كما يأتي في المختصر فمقتضاه عدم الجواز او تخصيص
مسئلة الوكالة بغير الاب والنكاح استحباب وان كان وكيلا في الحقيقة وقد فرع في القنية على كونه وكيلا بالسكوت
بالاستيمار عما في نكاح رجل بعينه فسكتت او اذنت ثم جرى على لسان الزوج قبل الزفاف ما وقع به الفرقة فليس له ان يزوجها
منه بحكم ذلك الاذن لانه انتهى بالعقد انتهى فلو زوجها ولم يبلغها الطلاق والتزويج الثاني فمكنته من نفسها هل
يكون اجازة لعقد الولي الذي هو الفضولي فيه الظاهر انه لا يكون اجازة لانه انما جعل اجازة لدلالته على الرضا وهو
فرع علمها بعقده الثاني ولم اره منقولا ومن زالت بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس او زنا فهي
بكر اي من زالت عذرتها وهي الجلدة التي على المحل بما ذكر فهي بكر حكما اما في غير الزنا فهي بكر حقيقة ايضا بالاتفاق
ولذا تدخل في الوصية لابكار بني فلان وان مصيبها اول مصيب لها ومنه الباكورة ولانها تستحي لعدم الممارسة
الظهيرية البكر اسم لامرأة لم تجامع بنكاح ولا غيره قيل هذا قولهما اما عند ابي حنيفة فالمعتبر زوال البكارة
ولهذا لو تزوج عنده كما تزوج الابكار الآن الصحيح انه قول الكل لان في باب النكاح الحكم مبني على الحياء وانه لا يزول
بهذه الطريق انتهى وحاصله كلامهم ان الزائلة في هذه المسائل العذرة لا البكارة فكانت بكرا حقيقة وحكما فاكتفى بسكوتها
عند الاستئذان والموع الخبر ولا يرد عليه ما لو اشترى جارية على انها بكر فوجدها زائلة العذرة فانه يردها على بايعها وان
لم يجامعها احد لان المتعارف من اشتراط البكارة اشتراط صفة العذرة واما اذا زالت عذرتها بالزنا فاتفقوا على انها
ليست بكرا على الصحيح كما نقلناه عن الظهيرية ولذا لو اوصى لابكار بني فلان لا تدخل ولثيبات بني فلان دخلت في الوصية
ويردها المشتري المشترط لبكارتها فهي ثيب حقيقة لان مصيبها عائد اليها ومنه المثوبة للثواب لعائد جزء عمله والمثابة
البيت الذي يعود الناس اليه في كل عام والتثويب للعود اي الاعلام بعد الاعلام في الاذان وعند الامام في تزوجها فقالا
لا بد من القول ولا يكتفي بسكوتها لانها ثيب وصحح الامام هنا بان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها
عليها الحد او صار الزنا عادة لها فلا بد من القول على الصحيح كما في المعراج لكونها ثيبا بشبهة او نكاح فاسد كما قال لان
الشارع اظهره بغير الزنا حيث علق به احكاما وان لم يشتهر زناها فانه يكتفى بسكوتها لان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها
بالنطق فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا تتعطل عليها مصالحها وقد ندب الشارع الى ستر الزنا فكانت بكرا شرعا والوثبة
النطة النهاية والوثبة الوثوب والتعنيس طول المكث من غير تزوج واشار المصنف الى ان البكر لو خلا بها زوجها ثم
طلقها قبل الدخول فانها تزوج ثانيا كالبكر لم تتزوج اصلا فيكتفي بسكوتها وان وجبت عليها العدة لانها بكر حقيقة
والقول لها ان اختلفا في السكوت اي لو قال الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت ولا بينة لهما ولم يكن
دخل بها فالقول قولها وقال زفر القول قوله لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد
بعد مضي المدة ونحن نقول انه يدعي لزوم العقد وملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد
الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضي المدة ولم يذكر المصنف ان عليها اليمين للاختلاف فعند
الامام لا يمين عليها وعندهما عليها اليمين وعليه الفتوى كما سيأتي في الدعوى في الستة وذكر في الغاية معزيا الى فتاوى
الناصحي ان رجلا لو ادعى على الاب انه زوجه ابنته الصغيرة فانكر الاب يحلف عندهما خلافا وفي الكبيرة لا يحلف عنده
اعتبارا بالاقرار بها انتهى واستشكله في التبيين بانه مشكل جدا على قوله لان امتناع اليمين عنده لامتناع البدل الا انما
الاقرار الا ترى ان المرأة لو اقرت لرجل بالنكاح نفذ اقرارها ومع هذا لا تحلف والاشبه ان يكون هذا قولهما انتهى وقد صرح

العمادي في الفصل السادس عشر بانه لو قالها فقط تقبل لظهر نخته منقولا قيدنا بعدم البينة لان ايهما اقام البينة قبلت بينته
وليست بينة السكوت بينة نفي لانه وجودي لانه عبارة عن ضم الشفتين ويلزم منه عدم الكلام كما في المعراج او هو
نفي يحيط به علم الشاهد فتقبل كما لو ادعت ان زوجها تكلم بما هو ردة في مجلس فاقامها على عدم التكلم فيه تقبل وكذا
اذا قال الشهود كنا عندها ولم نسمعها تتكلم ثبت سكوتها وقيد بكونه ادعى سكوتها لانه لو ادعى النكاح حين اخبرت
او رضيها واقاما البينة فبينته اولى على ما في الخانية لاستوائهما في الاثبات وزيادة بينته باثبات اللزوم الخلاصة
نقلا من ادب القاضي للخصاف وفي هذه المسئلة ان بينتها اولى فتحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل وجه
ما في الخلاصة ان الشهادة بالاجازة او الرضا الملزم منها تكون بامر زايد على السكوت وقيدنا الصورة بان تقول بلغني
النكاح فرددت لانها لو قالت بلغني النكاح يوم كذا فرددت وقال الزوج بل سكتت فان القول قوله نظيره اذا قال
الشفيع طلبت الشفعة حين علمت وقال المشتري ما طلبت حين علمت فالقول قول الشفيع فاذا قال الشفيع طلبت
حين علمت فهو عند القاضي ظاهر الحال وقد وجد منه الطلب للحال فكان القول قوله اما اذا قال علمت منذ كذا اثبت
عند القاضي باقراره وطلب منذ كذا الظهيرية فيحتاج الى الاثبات كذا في الولوالجية وذكرها في الذخيرة لكن فرق بين بداءة
المراة وبين بداءة الزوج فقال لو قال الزوج بلغك الخبر فسكت وقالت المراة بلغني يوم كذا فرددت فالقول قول
المراة ومثله لو قالت المراة بلغني الخبر يوم كذا فرددت وقال الزوج لا بل سكتت فالقول قول الزوج انتهى وقيدنا
بالبكر البالغة فان الضمير عايد اليها احترازا عن الصغيرة التي زوجها غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت
حين بلغني الخبر وكذبها الزوج فان القول قوله لان الملك ثابت عليها فهي بما قالت تريد ابطال الملك الثابت عليها
فكانت مدعية صورة فلا تقبل منها اسناد الفسخ حتى لو قالت عند القاضي ادركت الان وفسخت صح وقيل يجب كيف يصح
وهو كذب وانما ادركت قبل هذا الوقت فقال لا تصدق بالاسناد فجاز لها ان تكذب كيلا يبطل حقها واشار المصنف
الى ان الاختلاف لو كان في البلوغ فان القول لها لما في الولوالجية رجل زوج ابنته فردت النكاح فادعى الزوج انها صغيرة
وادعت هي انها بالغة فالقول لها ان كانت مراهقة لانها اذا كانت مراهقة كان المخبر به يحتمل الثبوت فيقبل خبرها لانها
منكرة وقوع الملك عليها انتهى الذخيرة اذا زوج الرجل ابنته فقالت انا بالغة والنكاح لم يصح وقال الاب لا بل هي
صغيرة فالقول لها ان كانت مراهقة وقبلته والاول اصح وعلى هذا اذا باع الرجل فباع ابنه فقال الابن انا بالغ وقال
المشتري والاب انه صغير فالقول للابن لانه ينكر زوال ملكه وقد قيل بخلافه والاول اصح انتهى وقيدنا بعدم
الدخول بها لانه لو كان دخل بها طوعا فانها لا تصدق في دعوى الرد بخلاف ما اذا كان كرهها فانها تصدق كذا في الخانية
وفي مجمع الولوالجي واشار المصنف الى ان الرجل لو زوج ابنه البالغ امراة ومات الابن فقال ابو الزوج كان النكاح بغير اذن
الابن فقالت المراة بل اجاز ثم مات فان قياس مسئلة الكتاب ان القول قول الاب لانهما اتفقا ان العقد وقع بغير
اذنه والمراة تدعي اللزوم والاب ينكر حتى لو كانت المراة قالت كان النكاح باذن الاب كان القول قولها ذكرها في الذخيرة
وذكر اولا ان الصدر الشهيد قال القول قولها والبينة بينة الاب ثم قال وقياس مسئلة الكتاب ان القول
قول الاب ثم قال وهكذا كتبت في المحيط في اصل الصغرى ان القول قول الاب انتهى والى ان سيد العبد لو قال انه لم
تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم وقال العبد لم ادخل وكذبه المولى فان القول قول المولى عندنا وعند زفر
للعبد قال في فتح القدير انها نظير مسئلة الكتاب وهذه العبارة اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف في مسئلة النكاح
بنا على الخلاف في مسئلة العبد اذ ليس كون احدهما بعينه مبنى الخلاف باولى من القلب بل الخلاف فيهما معا ابتداء انتهى
والى انه لا تقبل قول وليها عليها بالرضا لانه يقر عليها بثبوت الملك واقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح كذا في الفتح
وينبغي انه لا تقبل شهادته لو شهد مع اخر بالرضا لكونه ساعيا في اتمام ما صدر منه فهو متهم ولم اره منقولا
وللولي انكاح الصغير والصغيرة والولي العصبة بترتيب الارث ومالك خالفنا في غير الاب والشافعي في غير الاب
والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان ولاية

الاب

الاب تثبت نصا بخلاف القياس والجد ليس في معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح
ولا تتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو في كل زمان فاثبتنا الولاية في حالة الصغر بكرا كانت او ثيبا احرازا
للكفو والقرابة داعية الى النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف
في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل وتمامه في الهداية وشروحها والحاصل ان علة ثبوت الولاية على الصغيرة
عند الشافعي البكارة وعندنا عدم العقل او نقصانه وهذا اولى لانه مؤثر في ثبوت الولاية على مالها اجماعا وكذا في حق
الغلام في ماله ونفسه وكذا في حق المجنونة اجماعا ولا تاثير لكونها ثيبا او بكرا فكذا الصغيرة واشار المصنف الى ان للولي
انكاح المجنون والمجنونة اذا كان الجنون مطبقا فالمراد ان للولي انكاح غير المكلفة جبرا قال في الولوالجية الرجل اذا كان يجن
ويفيق على شيء للصغير والابن عليه في حال جنونه ان كان يجن يوما ويفيق يوما ازال من ذلك لا يثبت لانه لا يعتبر الاختيار
عنه الخانية رجل زوج ابنه البالغ بغير اذنه فجن الابن قبل الاجازة قالوا ينبغي للاب ان يقول اجزت النكاح على
ابني لان الاب يملك انشاء النكاح عليه بعد الجنون فيملك اجازته انتهى وقيد المصنف بالانكاح لان الولي اذا اقر بالنكاح
على الصغيرة لم يجز الا بشهود او بتصديقها بعد البلوغ عند ابي حنيفة وقالا يصدق وكذا لو اقر المولى على عبده والوكيل
على موكله ثم الولي على من يقيم بينة الاقرار عند ابي حنيفة قالوا القاضي ينصب خصما عن الصغير حتى ينكر فتقام البينة
على المنكر كما اذا اقر الاب باستيفاء بدل الكتابة في عبد ابنه الصغير لا يصدق الا ببينة فالقاضي ينصب خصما عن الصغير
تقام عليه البينة كذا في المحيط وهذه المسئلة على قول الامام مخرجة من قولهم ان من يملك الانشاء ملك الاقرار به كالوصي
والمراجع والمولى والوكيل بالبيع كذا في الجامع للصدر الشهيد مع ان صاحب المبسوط قال والاصح انه لا يشكل باقرار الوصي
بالاستدانة على اليتيم فانه لا يكون صحيحا وان كان هو يملك انشاء الاستدانة انتهى وفسر المصنف الولي بالعصبة وسياتي
في الفرايض انه من اخذ الكل اذا انفرد والباقي مع ذي سهم وهو ذكر يتصل بلا توسط انثى اي يتصل الى غير المكلف
ولا ينتقل عنها الى الميت وهو عند الاطلاق ينصرف الى العصبة بنفسه فلا يرد العصبة بالغير كالبنت تصير عصبة بالابن
فلا ولاية لها على امها المجنونة وكذا لا يرد العصبة مع الغير كالاخوات مع البنات واراد بقوله بترتيب الارث ان الاحق
الابن وابنه وان سفل ولا يتاتى الا في المعتوهة على قولهما خلافا لمحمد كما سياتي ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم لاب
وذكر الكرخي ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عندهما وعند ابي حنيفة يقدم الجد كما هو الخلاف في الميراث والاصح ان
الجد اولى بالتزويج اتفاقا واما الاخ لام فليس منهم ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب ثم العم الشقيق ثم ابن
العم لاب ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم لاب ثم ابناؤهم ثم عم الاب الشقيق ثم ابناؤه لاب ثم عم الجد الشقيق ثم عم الجد
لاب ثم ابناء عم الجد الشقيق ثم ابناؤه لاب وان سفلوا ثم هؤلاء تثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرهما
وحال كبرهما اذا جنا ثم المعتق وان كان امراة ثم بنوه وان سفلوا ثم عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب كذا في فتح
القدير وغيره الظهيرية والجارية بين اثنين اذا جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل
واحد منهما بالتزويج ثم اذا اجتمع في الصغير والصغيرة وليان في الدرجة على السواء فزوج احدهما جاز اجاز الاخر او فسخ بخلاف
الجارية اذا كانت بين اثنين فزوجها احدهما لا يجوز الا باجازة الاخر فان زوج كل واحد من الوليين رجلا على حدة فالاول
يجوز والاخر لا يجوز وان وقعا معا ساعة واحدة لا يجوز كلاهما ولا واحد منهما وان كان احدهما قبل الاخر ولا يدرى السابق من
اللاحق فكذلك لا يجوز لانه لو جاز جاز بالتحري والتحري في الفروج حرام وهذا اذا كانا في الدرجة سواء اما اذا كان احدهما اقرب
من الاخر فلا ولاية للابعد مع الاقرب الا اذا غاب غيبة منقطعة فنكاح الابعد يجوز اذا وقع قبل عقد الاقرب كذا ذكر الاسبيجابي في
المحيط وغيره واذا زوج غير الاب والجد الصغيرة فالاحتياط ان يعقد مرتين مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لامرين
احدهما لو كان في التسمية نقصان لا يصح النكاح الاول فيصح النكاح الثاني بمهر المثل والثاني لو كان الزوج حلف بطلاق
كل امراة يتزوجها ينعقد الثاني ويحل وان كان ابا او جدا فكذلك عند بعضهم للوجه الثاني واختلفوا في وقت الدخول بالصغيرة
فقيل لا يدخل بها ما لم تبلغ وقيل يدخل بها اذا بلغت تسع سنين وقيل ان كانت سمينة جسيمة تطيق الجماع يدخل بها والا فلا

متى يدخل بالصغيرة

وكذا اختلفوا في وقت ختان الصبي على الأقوال الثلاثة وقيل يختن إذا بلغ عشر سنين الخلاصة وأكثر المشايخ على
أنه لا اعتبار بالسن فيهما وإنما المعتبر الطاقة الظهيرية صغيرة زوجها وليها من كفؤ ثم قال الختن ابعثها إلي لا يبعث
ولكن ينظر إن كانت والبنية ظاهرة جاز النكاح وإلا فلا انتهى الخلاصة صغيرة زوجت فذهب الأب بزوجها
بدون أخذ مهر لم يكن له حق الإمساك … التزوج أن يمنعها حتى يأخذ من له أخذ جميع المهر من الأب إذا زوج الصغيرة
وسلمها إلى الزوج قبل قبض جميع الصداق فالتسليم فاسد وترد إلى بيتها قال رحمه الله هذا في عرفهم أما في زماننا تسليم
جميع الصداق ليس بلازم والأب إذا سلم البنت إليه قبل القبض له أن يمنعها بخلاف ما لو باع مال الصغير وسلم قبل قبض
الثمن فإنه لا يسترد انتهى والفرق أن حقوق العقد في المعاوضة راجعة إليه بخلاف النكاح ولذا يملك الأب قبض الثمن
ويضمن ولا يصح الإبراء عن المهر من الولي ولهما خيار الفسخ في غير الأب والجد بشرط القضاء أي للصغير
والصغيرة إذا بلغا وقد زوجها أن يفسخا عقد النكاح الصادر من ولي ليس بأب ولا جد بشرط قضاء القاضي بالفرقة وهذا
عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا خيار لهما اعتبارا بالأب والجد ولهما أن قرابة غير الأب ناقصة والنقصان يشعر
بقصور الشفقة فيتطرق الخلل إلى المقاصد عسى والتدارك ممكن بخيار الإدراك بخلاف ما إذا زوجهما الأب والجد فإنه
لا خيار لهما بعد بلوغهما لأنهما كاملا الرأي وافرا الشفقة فيلزم العقد بمباشرتهما كما إذا باشراه برضاهما بعد البلوغ
وإنما شرط فيه القضاء بخلاف خيار العتق لأن الفسخ هنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والأنثى
فجعل إلزاما في حق الآخر فيفتقر إلى القضاء وخيار العتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها ولهذا اختص بالأنثى فاعتبر
دفعا والدفع لا يفتقر إلى القضاء وشمل ما إذا زوجت الصغيرة نفسها فأجاز الولي فإن لها الخيار إذا بلغت لأن الجواز ثبت
بإجازة الولي فالتحق بنكاح باشره الولي كذا في المحيط وأشار المصنف إلى أن المجنون والمجنونة كالصغير والصغيرة لهما
الخيار إذا عقلا في تزويج غير الأب والجد ولا خيار لهما في تزويجهما وأشار إلى أنه لا خيار لهما في تزويج الابن بالأولى لأنه
مقدم على الأب في التزويج وأفاد أن الكلام في الحر لأن ولاية الأب إنما هي عليه وأما الصغير والصغيرة المرقوقان إذا زوجهما المولى
ثم أعتقهما ثم بلغا فإنه لا يثبت لهما خيار البلوغ لكمال رأي المولى فهو أقوى من الأب والجد ولأن خيار العتق يغني عنه
حتى لو أعتق أمته الصغيرة التي زوجها ثم بلغت فإن لها خيار البلوغ كما ذكره الإسبيجابي وهو داخل في غير الأب والجد
فلو قال المصنف والمولى عليه خيار الفسخ بالبلوغ في غير الأب والجد والابن والمولى لكان أولى وشمل ودخل تحت غير الأب
والجد الأم والقاضي على الأصح الأخ والعم فإنهما متأخرون عن الابن … الأخ والعم فأثبت الخيار … أولى
وإنما عبر بالفسخ ليفيد أن هذه الفرقة فسخ لا طلاق فلا ينقص عدد الطلاق … وكذا خيار العتق لما بينا
وكذا الفرقة بعدم الكفاءة ونقصان المهر بخلاف خيار المخيرة لأن الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق التبيين والإيقاع
النكاح لا يحتمل الفسخ فكيف يستقيم جعله فسخا إلا أن نقول المعنى بقولنا لا يحتمل الفسخ بعد التمام وهو النكاح الصحيح النافذ اللازم
وأما قبل التمام فيحتمل الفسخ وتزويج الأخ والعم صحيح نافذ لكنه غير لازم فيقبل الفسخ انتهى ويرد عليه ارتداد أحدهما فإنه
فسخ وهو بعد التمام وكذا إباؤها عن الإسلام بعد إسلامه فإنه فسخ اتفاقا وهو بعد التمام وكذا ملك أحد الزوجين صاحبه
فالحق أنه يقبل الفسخ مطلقا إذا وجد ما يقتضيه شرعا فتح القدير وهل يقع الطلاق في العدة إذا كانت عدة الفرقة
بعد الدخول في الصريح أولا لكل وجه والأوجه الوقوع انتهى والظاهر عدم الوقوع قال في النهاية من باب نكاح أهل الشرك
معزيا إلى المحيط الأصل أن المعتدة بعدة الطلاق يلحقها طلاق آخر في العدة والمعتدة بعدة الفسخ لا يلحقها طلاق آخر في العدة
وذكر في خصوص مسألتنا أنه لا يقع وأما حكم المهر فإن كانت الفرقة بعد الدخول ولو حكما وجب كاملا وإن كانت قبله
فلا مهر لها إن كانت منها لظهور أنها جاءت من قبلها وإن كانت منه فيسقط … الخيار فيه والأولى فائدة في إثباته
له إذ هو مالك للطلاق قال في الاختيار وليس بفرقة جاءت من قبل الزوج والمهر عليه إلا بهذه انتهى وبعد الحصر غير صحيح
قال في الذخيرة في الفصل السادس والعشرين في المتفرقات قبيل كتاب النفقات حر تزوج مكاتبة بإذن سيدها على جارية
بعينها فلم تقبض المكاتبة الجارية حتى زوجها من زوجها على مائة درهم جاز النكاحان فإن طلق الزوج المكاتبة والأمة

حق الأخذ

حكم المهر في الفرقة بخيار البلوغ

طلق الأمة

طلق الأمة وقع الطلاق على المكاتبة والأمة لأن بطلاق المكاتبة ينتصف الأمة وعاد نصفها إلى الزوج بنفس الطلاق
فيفسد نكاح الأمة قبل ورود الطلاق عليها فلم يعمل طلاقها ويبطل جميع مهر الأمة عن الزوج مع أن الفرقة جاءت
من قبل الزوج قبل الدخول بها لأن الفرقة إذا كانت من قبل الزوج إنما لا يسقط كل المهر إذا كانت طلاقا وأما إذا
كانت الفرقة من قبله قبل الدخول وكانت فسخا من وجه كل توجب سقوط كل الصداق كالصغير إذا بلغ وأيضا لو اشترى
منكوحته قبل الدخول بها فإنه يسقط كل الصداق مع أن الفرقة جاءت من قبله لأن فساد النكاح حكم يتعلق بالملك
والملك حكم يتعلق بالملك فإنه … على قبول المشتري لا على إيجاب البائع وإنما سقط كل الصداق لأنه فسخ من كل وجه فيبقى
بالعقد ويرد على صاحب الذخيرة إذا ارتد الزوج قبل الدخول فإنها فرقة هي فسخ من كل وجه مع أنه لم يسقط كل المهر بل يجب
نصفه فالحق أنه لا يجعل لهذه المسألة ضابط كلي وفي المجتبى … زاده … اعلم أن الفراق ثلاثة عشر فرقة ستة
منها تحتاج إلى القضاء وستة لا تحتاج أما الأولى فالفرقة بالجب والفرقة بالعنة والفرقة بخيار البلوغ والفرقة بعدم الكفاءة
والفرقة بنقصان المهر والفرقة بإباء الزوج عن الإسلام والفرقة باللعان وإنما توقفت على القضاء لأنها تبتنى على سبب خفي
لأن الكفاءة شيء لا يعرف بالحس وأسبابها مختلفة وكذا نقصان مهر المثل وخيار البلوغ ينبني على قصور الشفقة وهو أمر
باطن والإباء ربما يوجد وربما لا يوجد وكذا البقية وأما الثانية فالفرقة بخيار العتق والفرقة بالإيلاء والفرقة بالردة
والفرقة بتباين الدارين والفرقة بملك أحد الزوجين صاحبه والفرقة في النكاح الفاسد وإنما لم تتوقف هذه
الستة على القضاء لأنه ينبني على سبب جلي شرعا ثم قال الإمام المحبوبي في التلقيح كل فرقة جاءت من قبل المرأة لا بسبب
من قبل الزوج فهي فرقة بغير طلاق كالردة من جهة المرأة وخيار البلوغ وخيار العتاقة وعدم الكفاءة وكل فرقة جاءت
من قبل الزوج فهي طلاق كالإيلاء والجب والعنة واللعان غير ردة الزوج على قول أبي حنيفة وأبي يوسف فإن الردة تنافي
الملك فتنافي الحل الذي هو من لوازم الملك … إنما حصلت الفرقة بالتنافي والتضاد لا بوجود المباشرة من الزوج بخلاف
الإباء من جهة الزوج حيث يكون طلاقا عند أبي حنيفة ومحمد لأنه لا تنافي بدليل أن الملك يبقى بعدم الإباء فلهذا افترقا انتهى
ويبطل بسكوتها إن علمت بكرا لا بسكوته ما لم يرض ولو دلالة أي يبطل خيار البلوغ بسكوت من بلغت إلى آخره
اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح وسكوت البكر في الابتداء إذن بخلاف سكوت الثيب والغلام وأراد بالعلم العلم
بأصل النكاح لأنها لا تتمكن من التصرف إلا به والولي ينفرد به فعذرت ولا يشترط العلم بأن لها خيار البلوغ لأنها تتفرغ
لمعرفة أحكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لأن الأمة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل بثبوت
الخيار واستفيد من بطلانه بسكوتها أنه لا يمتد إلى آخر المجلس وعلى هذا قالوا ينبغي أن تطلب مع رؤية الدم فإن رأته
ليلا تطلب بلسانها فتقول فسخت نكاحي وتشهد إذا أصبحت وتقول رأيت الدم الآن وقيل لها كيف يصح وهو كذب
وإنما أدركت قبل هذا فقال لا تصدق في الإسناد فجاز لها أن تكذب كيلا يبطل حقها ثم إذا اختارت وأشهدت ولم تتقدم
إلى القاضي الشهر والشهرين فهي على خيارها كخيار العيب وفائدة الإشهاد أنها لو بعثت خادمها حين بلغت للشهود
فلم تقدر عليهم … منقطع لزمها ولو … على ما إذا … بلسانها حتى بلغت الذخيرة ومن أنها لو سألت عن
اسم الزوج أو عن المهر أو سلمت على الشهود بطل خيارها فتعسف لا دليل عليه وغاية الأمر كون هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح
ولو سألت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وإن كان عدم ذكره لا يبطل كون سكوتها رضا على الخلاف فإن
ذلك لم تسأل عنه … والسؤال … في ذلك وإنما يتوقف رضاها على معرفته كميته وكذا
السلام على القادم لا يدل على الرضا كيف وإنما أرسلت لغرض الإشهاد على الفسخ فتح القدير وفيه بحث لأن بطلان
هذا الخيار ليس بتوقف على ما يدل على الرضا لأن ذلك إنما هو في حق الثيب والغلام وأما في حق البكر فيبطل بمجرد السكوت
ولا شك أن الاشتغال بالسلام فوق السكوت ثم إذا اجتمع خيار البلوغ والشفعة تقول أطلب الحقين ثم تبدأ في التفسير
بخيار البلوغ وقيد بالبكر لأنه لو كانت ثيبا في الأصل أو … الزوج قبل البلوغ أو كانت ثيبا وقت العقد فإنه لا يبطل
بسكوتها فهي كالغلام لا يبطل خيارهم بالقول … دال عليه … أن وقت خيارها العمر لأن سببه عدم الرضا فيبقى

الفراق ثلاثة عشر فرقة

الى ان يوجد ما يدل على الرضى على عدم انقطاف كلامهم في غاية البيان ما نقل عن الطحاوي وجبت تأمل خيار المدركة يبطل بالسكوت
اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج لا يبطل الا بصريح الابطال او جي يبدو لا يدل على
ابطال الخيار كما اذا اشتغلت بشيء اخر واعرضت عن الاختيار يوجد من الوجوه مشكل اذ يقتضي ان الاشتغال بعمل
اخر يبطله وبعد انعقاد المجلس ضرورة اذ تبدله حقيقة او حكما يستلزم به ظاهرا   الجوامع وان كانت ثيبا حين بلغها او
كان غلاما لم يبطل بالسكوت وان اقامت معه اياما الا ان ترضى بلسانها او يوجد ما يدل على الرضى من الوطء او التمكين منه
طوعا او المطالبة بالمهر او النفقة ونحو ذلك ولو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل خيارها   الخلاصة ولو
اكلت من طعامه او خدمته فهي على خيارها لا يبطل لكون القول لها في دعوى الاكراه في التمكين مشكل لان الظاهر يشهد لها
كذا في فتح القدير ولا اشكال في عبارة شرح الطحاوي لان مراده من الاشتغال بشيء ما يدل على الرضا بالنكاح كالتمكين ونحوه
لا مطلق العمل لما يدل عليه سياق كلامه ابن كد صرح ان خيار البلوغ في حق الثيب والغلام لا يبطل بالقيام عن المجلس ولا
فينبغي ان يحمل على ما ذكرنا البدائع وغيره   الجامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي الطلاق فهي طلاق بائن وان نوى الثلاث
فثلاث وهذا حسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق ثم قال في فتح القدير ونقل شيخنا هذه الفرعين على اختيار انفسهما التي
زوجها نفسها اذا اعتقها فالاولى يعيب الرد قد انقطع في الاولى العتق ولم ينقطع في الثانية اذ هو المنسب وهو باق انتهى
وقد علم ان خيار البلوغ يخالف خيار العتق في مسائل منها اشتراط القضاء والثاني ان خيار العتق لا يبطل بالسكوت بل
يمتد الى اخر المجلس كما في المخيرة بخلاف خيار البلوغ في حق البكر والثالث ان خيار العتق يثبت للانثى فقط بخلاف خيار
البلوغ يثبت لهما والرابع ان الجهل بخيار البلوغ ليس بعذر بخلافه في خيار العتق والخامس ان خيار العتق يبطل بالقيام عن
المجلس كالمخيرة وخيار البلوغ في حق الثيب والغلام لا يبطل به كذا في غاية البيان وافاد المصنف بتوقفه وقوله الى ان دفع
المهر رضا كما في الهداية وحمله في فتح القدير على ما اذا كان قبل الدخول اما ان كان دخل بها قبل البلوغ ينبغي ان لا يكون
دفع المهر بعد البلوغ رضا لانه لا بد منه اقام او فسخ انتهى   وتوارثا قبل الفسخ   صادق بصورتين احدهما ما اذا
مات احدهما قبل البلوغ ثانيهما ما اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق فان الاخر يرثه لان اصل العقد صحيح والملك الثابت
به قد انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثمة موقوف فيبطل بالموت
وعلمنا انه قد يتقرر به اشار المصنف الى انه لو دخل الزوج بها قبل الفسخ ما ذكرنا والى انها لو بلغت واختارت نفسها
والزوج غايب لا يفرق بينهما ما لم يحضر الغايب ولو كان زوجها صبيا لا ينتظر كبره ويفرق بينهما بحضرة والده
او وصيه ان لم يكن باب يدفع كذا في احكام الصغار   ولا ولاية لصغير وعبد ومجنون لانه لا ولاية لهم
على انفسهم فاولى ان لا يثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى هولاء واطلق في العبد فيشمل
المكاتب ولا ولاية له على ولده كذا في المحيط لكن للمكاتب ولاية في تزويج امته لانه من باب الاكتساب والمراد بالمجنون المطبق وهو
شهر وعليه الفتوى   فتح القدير الخلاصة الى تقييده بالمطبق لانه لا يزوج حال جنونه مطبقا او غير مطبق ويزوج حال
افاقته عن جنون مطبق او غير مطبق لكن المعنى انه اذا كان مطبقا تسلب الولاية فيزوج ولا ينتظر افاقته وغير
المطبق الولاية ثابتة له فلا يزوج وينتظر افاقته كالنايم ومقتضى النظر ان الكفو الخاطب ان فات بانتظار افاقته
يزوج وان لم يكن مطبقا والا انتظر على ما اختاره المتاخرون في غيبة الولي الاقرب انتهى   ولا لكافر على مسلم لقوله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان قيد بالمسلم لان للكافر ولاية
على ولده الكافر لقوله والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه وتجري بينهما التوارث وذكر الكتب
الولاية لكافر على مسلم كذلك ثبتت لمسلم على كافرة اعني ولاية التزويج بالقرابة وولاية التصرف في المال قالوا
وينبغي ان يقال الا ان يكون المسلم سيدا لكافرة او سلطانا قال السروجي لم ار هذا الاستثناء في كتب اصحابنا وانما هو
منسوب الى الشافعي ومالك قال في المعراج وينبغي ان يكون مرادا واليه في موضع معزو الى المبسوط الولاية
بالسبب العام تثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطنة والشهادة فقد ذكر معنى ذلك الاستثناء انتهى وقيد بالكفر لان

الفسق

الفسق لا يسلب الاهلية عندنا على المشهور وهو المذكور في المنظومة وعند الشافعي اختلاف فيه اما المستور فله الولاية
بلا خلاف وفي الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من كفو غير معروف نعم اذا كان
متهتكا لا ينفذ تزويجه اياها بنقص عن مهر المثل ومن غير كفو وسياتي عنده كذا في فتح القدير   وان لم يكن
عصبة فالولاية للام ثم للاخت لاب وام ثم لاب ثم لولد الام ثم لذوي الارحام ثم للحاكم   وهذا عند ابي حنيفة
وعندهما ليس لغير العصبات من الاقارب ولاية وانما الولاية للحاكم بعد العصبات لحديث الانكاح الى العصبات
ولابي حنيفة ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة وهم اختلفوا
في قول ابي يوسف ففي الهداية الاشهر انه مع محمد وفي الكافي الجمهور انه مع ابي حنيفة وفي التبيين والجوهرة والمجتبى والا
الصحيح انه مع ابي حنيفة وفي تهذيب القلانسي وروى ابن زياد عن ابي حنيفة وهو قولهما لا يلي الا العصبات وعليه
الفتوى انتهى وهو غريب مخالف للمتون الموضوعة لبيان الفتوى ولم يذكر المصنف بعد الام البنت لانه خاص بالمجنون
والمجنونة فبعد الام البنت ثم بنت الابن ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت واطلق في ولد الام فشمل الذكر
والانثى وذكر الشارح ان بعد ولد الام ولده وافاد المصنف بتقديم الام على الاخت تضعيف ما نقله في المصفى
عن شيخ الاسلام خواهر زاده ونقله في التجنيس عن عمر النسفي من ان الاخت الشقيقة اولى من الام لانها من قبيل الاب
ووجه تضعيفه ان الام اقرب منها وصرح في الخلاصة بانه يفتى بتقديم الام على الاخت وسياتي في اخر المختصر ان ذا الرحم
قريب ليس بذي سهم ولا عصبة وان ترتيبهم كترتيب العصبات فتقدم العمات ثم الاخوال ثم الخالات ثم بنات
الاعمام ثم بنات العمات كترتيب الارث وهو قول الاكثر وظاهر كلام المصنف ان الجد الفاسد موخر عن الاخت لانه
من ذوي الارحام وذكر المصنف في المستصفى ان الجد الفاسد اولى من الاخت عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف الولاية
لهما كما في الميراث   فتح القدير وقياس ما صحح في الجد والاخ من تقديم الجد الفاسد على الاخت انتهى فثبت بهذا ان المذ
ان الجد الفاسد بعد الام قبل الاخت   القنية ام الاب اولى في التزويج من الام واطلق في ولي العصبة النسبية
والسببية فمولى العتاقة ثم عصبته على الترتيب السابق متقدمان على الام ولم يذكر المصنف مولى الموالاة وهو الذي
اسلم اب الصغير على يده ووالاه قالوا انه اخر الاولياء تقدم على القاضي لان عقد العقد يفيد الخلافة في الارث فيفيد
في الانكاح كالعصبات واطلق في الحاكم فشمل الامام والقاضي لكن قالوا ان القاضي انما يملك ذلك اذا كان ذلك
في عهده ومنشوره فان لم يكن ذلك في عهده لم يكن وليا كذا في الظهيرية وغيره   المجتبى ما يفيد ان لنايب القاضي
ولاية التزويج حيث كان القاضي كتب له في منشوره ذلك فانه قال ثم السلطان ثم القاضي ونوابه اذا شرط في عهده
تزويج الصغار والصغاير والا فلا انتهى بناء على ان نفاذ الشرط انما هو في حق القاضي دون نوابه ويحتمل ان يكون شرطا فيهما
فاذا كتب في منشور قاضي القضاة فان كان ذلك في عهد نايبه منه ملكه النايب والا فلا ولم ار فيه منقولا صريحا
الظهيرية فان زوجها القاضي ولم ياذن له السلطان ثم اذن له بذلك فاجاز القاضي ذلك جاز استحسانا   غاية
البيان ولو زوج القاضي الصغيرة من ابنه كان باطلا وكذا اذا باع مال اليتيم من نفسه لا يجوز لانه حكم وحكمه لنفسه لا يجوز
ولو اشترى من وصي اليتيم يجوز ان كان القاضي جعله وصيا لانه نايب عن الميت لا عن القاضي انتهى وعلله في فتح القدير
بان الوكيل لا يجوز عقده لابنه فكذا والالحاق بالوكيل يقتضي الحكم فيستفيق من جعله فعله حكما مع انتفاء شرطه انتهى
الفوايد الناجية معزيا الى فتاوى سمرقند سئل القاضي نجم الدين عن صغيرة زوجت نفسها ولا ولي لها وان كان فهي في ذلك
الموضع قال يتوقف وينفذ باجازتها بعد بلوغها انتهى مع انهم قالوا ان عقد الفضولي له مجيز حال صدوره توقف وما لا فلا يتوقف
ولعل التوقف هنا باعتبار ان المجيز السلطان او القاضي   التعاطي والذخيرة امراة جات الى قاضي فقالت اريد ان
اتزوج ولا ولي لي فللقاضي ان ياذن لها في النكاح مع العلم ان لها وليا وما عليه من ان اتتها البينة بخلاف المشهور وما
نقل من قول اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة مشرط للقاضي ان لا تكون قرشية ولا عربية ولا ذات بعل ولا معتدة فقد ذكرت
لك ان الظاهر ان الشرطين الاولين محمولان على رواية عدم الجواز من غير الكفو واما الشرط الثالث فمعلوم الاشتراط كذا

في فتح القدير والظاهر أن الشرطين الأولين إنما هو عندهما بأن كان للأولى أمانة كانت معتادة فيه وعدم الولي ملتبسا بشرطين على جميع
الروايات وأشار المصنف إلى أن وصي الصغير والصغيرة إذا لم يكن قريبا ولا حاكما فإنه ليس له ولاية التزويج سواء أوصى إليه
الأب في ذلك أو لم يوص وروى هشام عن أبي حنيفة أن أوصى إليه الأب جاز له كذا في الخانية وبه علم أن ما في التبيين
من أنه ليس له ذلك إلا أن يفوض إليه الموصي ذلك رواية هشام وهي ضعيفة واستثنى في فتح القدير ما إذا كان الموصي
عين رجلا في حياته للتزويج فيزوجها الوصي به كما لو وكل في حياته بتزويجها انتهى وفيه نظر لأنه إن زوجها الوصي قبل
موت الموصي فليس للطلاق فيه لأنه ليس بوصي وإنما هو وكيل وإن كان بعد موت موكله فقد بطلت الوكالة بموته وانقطعت
ولايته فانتقلت الولاية للحاكم عند عدم القريب. الظهيرية وليس للوصي صغيرا أو صغيرة أن يملك تزويجهما
(وللأبعد التزويج بغيبة الأقرب مسافة القصر) أي ثلاثة أيام فصاعدا لأن هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض
إلى من لا ينتفع برأيه ففوضناه إلى الأبعد وهو مقدم على الحاكم كما إذا مات الأقرب واختلف في حد الغيبة فذهب أكثر المتأخرين
إلى أنها مقدرة بمسافة القصر لأنه ليس لأقصاها غاية فاعتبر بأدنى مدة السفر واختاره المصنف وعليه الفتوى
كما في التبيين واختار أكثر المشايخ كما في النهاية أنها مقدرة بفوت الكفء الخاطب باستطلاع رأيه وصححه ابن الفضل
الهداية وهذا أقرب إلى الفقه لأنه لا نظر في إبقاء ولايته حينئذ. المجتبى والمبسوط والذخيرة وهو الأصح. الخلاصة
وكان يفتي الشيخ الإمام الأستاذ. فتح القدير ولا تعارض بين أكثر المتأخرين وأكثر المشايخ انتهى وهنا أقوال أخرى
لكنها ضعيفة والحاصل أن التصحيح قد اختلف والأحسن الإفتاء بما عليه أكثر المشايخ وعليه صرح قاضي خان في شرحه أنه لو
كان مختفيا بالمدينة بحيث لا يوقف عليه تكون غيبة منقطعة وهذا أحسن الأقوال ويتفرع على ما في المختصر أنه لا يزوج
الأبعد إذا كان الأقرب بالمدينة مختفيا وأشار المصنف بعدم ذكر سلب ولاية الأقرب إلى أنها باقية مع الغيبة حتى
لو زوجها الأقرب حيث هو اختلفوا فيه والأظهر هو الجواز كذا في الخانية والظهيرية ولو زوجها معا والبدائع السابق
من الأحق فهو أولى كذا ذكر الإسبيجابي وقيد بالغيبة لأن الأقرب إذا عضلها يثبت للأبعد ولاية التزويج بالإجماع
كذا في الخلاصة وبه اندفع ما ذكره السروجي من أنه ينبغي للقاضي وقيد بالتزويج لأنه ليس للأبعد التصرف في مال
وهو الأقرب لأن رأيه منتفع به في ماله بأن ينقل إليه ليتصرف في ماله كذا في المحيط قالوا وإذا خطبها كفء وعضلها
الولي ثبت الولاية للقاضي نيابة عن العاضل فله التزويج وإن لم يكن في منشوره لكن ما المراد بالعضل يحتمل أن يمتنع من تزويجها
مطلقا ويحتمل أن يكون أعم من الأول ومن أن يمتنع من تزويجها من هذا الخاطب الكفء ليزوجها من كفء غيره وهو الظاهر
ولم أره صريحا. (ولا يبطل بعوده) أي لا يبطل تزويج الأبعد بعود الأقرب لأنه عقد صدر عن ولاية تامة والضمير
في يبطل عائد إلى التزويج وما في التبيين من عوده إلى ولاية الأبعد فبعيد عن المتن والمعنى لأن ولايته تبطل بعود الأقرب
في المستقبل. قال الحسن ما قلنا. (وولي المجنونة الابن لا الأب) في النكاح وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال
محمد أبوها أنظر أو أشفق من الابن ولهما أن الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة
الشفقة كأب الأم مع بعض العصبات وأخذ الطحاوي بقول محمد كما في غاية البيان والتقييد بالمجنونة اتفاقي لأن الحكم
في المجنون إذا كان له ابن وأب كذلك والأفضل أن يأمر الأب الابن بالنكاح حتى يجوز بلا خلاف ذكره الإسبيجابي وحكم ابن الابن
وإن سفل كالابن ونفقته على الأب كما في الخانية وأطلق في المجنون فشمل الأصلي والعارض وخالف زفر في الثاني وقيد بالنكاح
لأن التصرف في المال للأب بالاتفاق كما في تهذيب القلانسي وقدمنا حكم الصلاة في الجنائز وقدمنا قريبا أن المجنون
والمجنونة البالغين إذا زوجهما الابن ثم أفاقا فإنه لا خيار لهما لأنه مقدم على الأب والجد ولا خيار لهما في تزويجهما كما لا ...

فصل في الأكفاء

جمع كفء بمعنى النظير لغة والمراد هنا المماثلة بين الزوجين
في خصوص أمور أو كون المرأة أدنى وهي معتبرة في النكاح لأن المصالح إنما تنتظم بين المتكافئين عادة لأن الشريفة تأبى أن تكون
مستفرشة للخسيس فلا بد من اعتبارها بخلاف جانبها لأن الزوج مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش ومن الغريب ما في الظهيرية والكفاءة في
الرجال غير معتبرة عند أبي حنيفة خلافا لهما انتهى ذكره في المحيط وعزاه إلى الجامع الصغير لكن في الخانية الصحيح أنها غير معتبرة

من جانبها عند الكل انتهى وهو يفيد أنه لا يعتبر في جانبها لكفاءة وبهذا ذكر الولوالجي في فتاواه امرأة زوجت نفسها من رجل ولم تعلم أنه عبد أو حر فإذا
هو عبد مأذون في النكاح فليس لها الخيار وللأولياء الخيار وإن زوجها الأولياء برضاها ولم يعلموا أنه عبد أو حر ثم علموا فلا خيار
لأحد منهم هذا إذا لم يخبر الزوج أنه حر قبل العقد أما إذا أخبر الزوج أنه حر وباقي المسألة على حالها كان لهم الخيار ودلت
المسألة على أن المرأة إذا زوجت نفسها من رجل ولم تشترط الكفاءة ولم تعلم أنه كفء أو لا ثم علمت أنه غير كفء لا خيار لها
وكذا الأولياء إذا زوجوها برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة ثم علموا لا خيار لهم وهذه مسألة عجيبة أما إذا شرطوا وأخبرهم بالكفاءة
ثم زوجوها على ذلك ثم ظهر أنه غير كفء كان لهم الخيار انتهى إذا لم يشترط الكفاءة كان عدم الرضا بعدم الكفاءة من الولي
ومنها ثابتا من وجه دون وجه لما ذكرنا أن حال الزوج محتمل بين أن يكون كفئا وبين أن لا يكون كفئا والنقل لا يثبت حق
الفسخ بسبب عدم الكفاءة حال عدم الرضا بعدم الكفاءة من كل وجه فلا يثبت حال وجود الرضا بعدم الكفاءة من وجه انتهى
الظهيرية ولو انتسب لها نسبا غير نسبه فإن ظهر دونه وهو ليس بكفء فحق الفسخ ثابت للكل وإن كان كفئا فحق الفسخ
لها دون الأولياء وإن كان ما ظهر فوق ما أخبر فلا فسخ لأحد وعن أبي يوسف أن لها الفسخ لأنها عسى تعجز عن المقام معه انتهى
الذخيرة إذا تزوج امرأة على أنه فلان بن فلان فإذا هو أخوه أو عمه فلها الخيار انتهى. (ومن نكحت غير كفء فرق
الولي) لما ذكرنا وهذا ظاهر في انعقاده صحيحا وهو ظاهر الرواية عن الكل فتثبت أحكامه من الإرث والطلاق وقدمنا أنه
يشترط في هذه الفرقة قضاء القاضي فلو قال المصنف فرق القاضي بينهما بطلب الولي لكان أظهر وقدمنا أنها لا تكون طلاقا
وأن المفتى به رواية الحسن عن الإمام من عدم انعقاده أصلا إذا كان لها ولي لم يرض به قبل العقد فلا يفيد الرضا بعده فلو
قال المصنف ومن نكحت غير كفء بغير رضى الولي لكان أولى وأما تمكينها من الوطء فعلى المفتى به هو حرام كما حرم عليه الوطء لعدم
انعقاده وأما على ظاهر الرواية فنقل في الولوالجية أن لها أن تمنع نفسها ولا تمكنه من الوطء حتى يرضى الولي وهكذا اختار الفقيه
أبو الليث وإن كان بعد الخلاف فظاهر الجواب لأنه ليس للمرأة أن تقول إنما رضيت بكرها لأن يخبر الولي والولي عسى
يخاصم فيفرق بيننا فيصير هذا وطئا بشبهة انتهى. الخلاصة وكثير من مشايخنا أفتوا بظاهر الرواية أنه ليس لها
أن تمنع نفسها انتهى وهذا يدل على أن كثيرا من المشايخ أفتوا بانعقاده فقد اختلف الإفتاء وأطلق في الولي فانصرف إلى
الكامل وهو العصبة كما قيده به في الخانية لقوله ولاية النكاح عليها لو كانت صغيرة فلا يدخل ذو الأرحام في هذا
الحكم والأم والأخت كذا في فتح القدير. الخلاصة والخانية والمجتبى والأب وغيره من المحارم وعند بعضهم المحارم وغيرهم سواء
عن الحكم انتهى يعني الفرق في العصبة بين أن يكون محرما أو لا كما ذكره الولوالجي أنه المختار وشمل كلامه ما إذا تزوجت
غير كفء بغير رضى الولي بعد ما زوجها الولي أولا منه برضاها وفارقته فللولي التفريق لأن الرضا بالأول لا يكون رضا
بالثاني وشمل ما إذا كانت مجهولة النسب فتزوجت رجلا ثم ادعاها رجل من قريش وأثبت القاضي نسبها منه
وجعلها بنتا له وزوجها حائك فلهذا الأب أن يفرق بينها وبين زوجها ولو لم يكن ذلك لكن أقرت بالرق لرجل لم يكن لمولاها
أن يبطل النكاح بينهما كذا في الذخيرة وفيها أيضا لو زوج ابنته الصغيرة رجلا ثم ادعى أنها بنته ثبت النسب والنكاح
على حاله إن كان الزوج كفئا وإن لم يكن كفئا فهو على القياس لا يرد ولو باعها ثم ادعى المشتري أنها بنته فكذلك انتهى وإذا
فرق القاضي بينهما فإن كان بعد الدخول فلها المسمى وعليها العدة ولها النفقة فيها والخلوة الصحيحة كالدخول وإن كان قبله
فلا مهر لها لأن الفرقة فسخ من قبلها كذا في الخانية وهو تفريع على انعقاده وأما على المفتى به فينبغي أن يجب الأقل
من المسمى ومن مهر المثل وأن لا نفقة لها في العدة كما لا يخفى. الخانية وإن زوجها الولي غير كفء ودخل بها
ثم أبانت منه بالطلاق ثم زوجت نفسها بعد الزوج بغير ولي ثم فرق القاضي بينهما قبل الدخول كان على الزوج
كل المهر الثاني وعليها عدة مستقبلة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا مهر على الزوج وعليها بقية
العدة الأولى وذكر لها نظائر تأتي في كتاب العدة وينبغي أن يكون تفريعا على ظاهر الرواية أما على المفتى به فإنه لا يجب
المهر الثاني بالاتفاق لأنه نكاح فاسد كما صرح به في الخانية فيما إذا كان النكاح الثاني فاسدا وقيد بالنكاح لأن
له المراجعة إذا طلقها رجعيا بعدما زوجها الولي غير كفء برضاها كذا في الذخيرة. (ورضى البعض كالكل)

أي رضي بعض الأولياء المستويين في الدرجة كرضى الكل حتى لا يعترض أحد منهم بعد ذلك وقال أبو يوسف لا يكون كالكل
كما إذا أسقط أحد الدائنين حقه من المشترك ولهما أنه حق واحد لا يتجزى لأنه ثبت بسبب لا يتجزى فيثبت
للكل على الكمال كولاية الأمان قيدنا بالاستواء احترازا عما إذا رضي الأبعد فإن للأقرب الاعتراض كذا في فتح القدير وغيره
وقيد بالرضا لأن التصديق بأنه كفؤ من البعض لا يسقط حق من أنكرها قال في المبسوط لو ادعى أحد الأولياء أن
الزوج كفؤ وأثبت الآخر أنه ليس بكفؤ يكون له أن يطالبه بالتفريق لأن المصدق ينكر سبب وجوب والإنكار بسبب
وجوب الشيء لا يكون إسقاطا له انتهى   الفوائد التاجية أتاه رجلان شاهدين بعدم الكفاءة وأتاه زوجها بالكفاءة
قال لا يشترط لفظة الشهادة لأنه إخبار ذكره عن القاضي بديع الدين في الشهادة وأطلق في الرضا فشمل ما إذا
رضي بعضهم به قبل العقد أو رضي به بعده كما في القنية وقد قدمنا تحقيقا أنه لو قال قبل العقد رضيت بتزويجك
من غير كفؤ ولم يعين أحدا أو قال رضيت به بعد العقد ولم يعرف أنه ينبغي أن لا يكون رضا معتبرا لما صرح به
في الخانية وغيرها من أن الرضا بالمجهول لا يتحقق   وقبض المهر ونحوه رضى لأنه تقرير لحكم العقد والمراد بنحوه
كل فعل دل على الرضا وأطلق في قبض المهر فشمل ما إذا جهز عليه أو لا أما إذا جهز عليه فهو رضا اتفاقا وإن لم
يجهز عليه ففيه اختلاف المشايخ والصحيح أنه رضى كما في الذخيرة ودخل في نحوه ما إذا خاصم الزوج في نفقتها وتقدير
مهرها عليه وبكفالته منها لأن ذلك منه رضى وتسليمها للعقد استحسانا وهذا إذا كان عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي قبل
مخاصمة الولي إياه فأما إذا لم يكن عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي لا يكون رضى بالتكلف قياسا واستحسانا كذا في الذخيرة
لا السكوت أي لا يكون سكوت الولي رضا لأنه يحتمل فلا يجعل رضى إلا في مواضع مخصوصة ليس هذا منها
أطلقه فشمل ما إذا ولدت فله حق الفسخ بعد الولادة كما في المبسوط شيخ الإسلام كما في المعراج لكن قيد الشارحون
بعدم الولادة فلو ولدت ليس له الفسخ وظاهر كلامهم أنه المذهب الصحيح ولذا اختاره في الخلاصة وكأنه المعتبر
بالفسخ وينبغي أن يكون الحبل الظاهر كالولادة وشمل ما إذا طالت المدة كما في الخلاصة وذكر في الذخيرة امرأة تحت
رجل وهو ليس بكفؤ لها فخاصمه أخوها في ذلك وأبوها غائب غيبة منقطعة أو خاصمه ولي آخر غيره أو في سنه وهو
غائب غيبة منقطعة فادعى الزوج أن الولي زوجه بعد ما قامت البينة والأولى تبيينا فإن أقام بينة على ذلك
قبلت بينته وأجيز بها على الأول يعني الأول الذي هو أولى لأنه تعدا خصما انتهى   والكفاءة تعتبر نسبا فقريش
أكفاء والعرب أكفاء وحرية وإسلاما وأبوان فيهما كالآباء وديانة ومالا وحرفة   لأن هذه الأشياء يقع بها التفاخر فيما
بينهم فلا بد من اعتبارها وتعتبر الكفاءة عند ابتداء العقد وزوالها بعد ذلك لا يضر وقال في الظهيرية ولو تزوجها
وهو كفؤ ثم صار فاجرا داعرا لا يفسخ النكاح انتهى وقد ذكر المصنف اعتبارها في ستة أشياء الأول النسب وهو
معروف وأما العرب فهو خلاف العجم واحدهم عربي والأعراب أهل البادية واحدهم أعرابي وجمع الأعراب أعاريب
وقيل العرب جمع عربة بالهاء وهي النفس والعربي أيضا المنسوب إلى العرب قال الغالي وأنا عربي كذا في ضياء الحلوم وفيه
التقرش الاكتساب والتقرش التجمع وبذلك سميت قريش لاجتماعهم بمكة وتقرش الرجل إذا انتسب إلى قريش انتهى
ثم القرشيان من جمعهما أب هو النضر بن كنانة فمن دونه ومن لم ينتسب إلا لأب فوقه فهو عربي غير قرشي والنضر هو الجد
الثاني عشر للنبي صلى الله عليه وسلم فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن
مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد
ابن عدنان اقتصر البخاري في نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم على عدنان والأئمة الأربعة الخلفاء رضي الله عنهم كلهم
من قريش لانتسابهم إلى النضر فمن دونه والنبي هاشمي الأعلى رضي الله عنه فإنه الجد الأول للنبي صلى الله عليه وسلم جده
فإنه علي بن أبي طالب بن عبد المطلب فهو من أولاد هاشم وأما أبو بكر الصديق رضي الله عنه فإنه يجتمع مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الجد السادس وهو مرة فإنه عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة
وأما عمر بن الخطاب فإنه يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد السابع وهو كعب فإنه عمر بن الخطاب بن نفيل بن

نسب النبي صلى الله عليه وسلم

عبد العزى

عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب ورياح بكسر الراء وبالياء المثناة من تحت وأما عثمان رضي الله عنه
فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجد الثالث وهو عبد مناف فإنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن
عبد مناف ولهذا أسند المشايخ إلى أنه لا يعتبر التفاضل فيما بين قريش وهو المراد بقوله فقريش أكفاء حتى لو تزوجت
هاشمية قرشيا غير هاشمي لم يرد عقدها وإن تزوجت عربيا غير قرشي لهم رده كتزوج العربية عجميا ووجه الإسناد إلى
أن النبي صلى الله عليه وسلم زوج بنته من عثمان وهو أموي لا هاشمي وزوج علي رضي الله عنه بنته من عمر وكان عدويا
لا هاشميا فاندفع بذلك قول محمد من أنه تعتبر الزيادة في الخلافة حتى لا يكافئ أهل بيت الخلافة غيرهم من القرشيين هذا
إن قصد به عدم المكافأة لا إن قصد به تسكين الفتنة وأفاد المصنف أن غير العربي لا يكافئ العربي وإن كان حسيبا أو عالما
لكن ذكر قاضي خان في جامعه قالوا الحسيب يكون كفؤا للنسيب فالعالم العجمي يكون كفؤا للجاهل العربي والعلوية لأن شرف العلم فوق
شرف النسب والحسب مكارم الأخلاق   المحيط عن صدر الإسلام الحسيب الذي له جاه وحشمة ومنصب   الينابيع
الأصح أنه ليس كفؤا للعلوية وأصل ما ذكره المشايخ في ذلك ما روي عن أبي يوسف أن الذي أسلم بنفسه أو أعتق إذا أحرز
من الفضائل ما يقابل نسب الآخر كان كفؤا له كذا في فتح القدير بلفظ تفقهات المشايخ وظاهر الرواية أن العجمي لا يكون كفؤا للعربية
مطلقا قال في المبسوط أفضل الناس نسبا بنو هاشم ثم قريش ثم العرب لما روى محمد بن علي عنه عليه السلام أن الله اختار
من الناس العرب ومن العرب قريشا واختار منهم بني هاشم واختارني من بني هاشم انتهى ولم يذكر المصنف الموالي لأن
المراد بالموالي هنا ما ليس بعربي وإن لم يمسه رق لأن العجم لما ضيعوا أنسابهم كان التفاخر بينهم في الدين كما في الفتح أو لأن بلادهم
فتحت عنوة بأيدي العرب فكان للعرب استرقاقهم فإذا تركوهم أحرارا فكأنهم أعتقوهم والموالي هم المعتقون كما
في التبيين أو لأنهم نصروا العرب على قتل الكفار من أهل الحرب والناصر يسمى مولى قال تعالى وأن الكافرين لا مولى لهم
كما في غاية البيان والحاصل أن النسب المعتبر هنا خاص بالعرب وأما العجم فلا يعتبر في حقهم ولذا كان بعضهم كفؤا
لبعض وأما معتق العربي فهو ليس بكفؤ لمعتق العجمي كما سيأتي في الحرية وأطلق المصنف في العرب فأفاد أن بني باهلة كفؤ
لبقية العرب غير قريش   الهداية وبنو باهلة ليسوا أكفاء لعامة العرب لأنهم معروفون بالخساسة انتهى قالوا لأنهم
كانوا يستخرجون النقي من عظام الموتى ويطبخون العظام ويأخذون الدسومات منها ويأكلون بقية العظام مرة ثانية ورده
في فتح القدير بأنه لا يخلو عن نظر فإن النص لم يفصل مع أنه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بقبائل العرب وأخلاقهم وقد أطلق
في قوله العرب بعضهم أكفاء لبعض وليس كل باهلي كذلك بل فيهم الأجواد وكون فصيلة منهم أو بطن صعاليك فعلوا
ذلك لا يسري في حق الكل انتهى فالحق الإطلاق وباهلة في الأصل اسم امرأة من همدان والتأنيث للقبيلة سواء كان في الأصل
اسم رجل أو اسم امرأة كذا في الصحاح قال في الديوان الباهلة قبيلة من قيس   القاموس باهلة قوم وأما الثاني والثالث
أعني الحرية والإسلام فهما معتبران في حق العجم لأنهم يتفاخرون بهما دون النسب وهذا لأن الكفر عيب وكذا الرق لأنه أثر
الكفر والإسلام وزوال العيب يتفاخر بهما فلا يكون من أسلم بنفسه كفؤا لمن له أب في الإسلام ولا يكون من له أب واحد كفؤا لمن له أبوان
في الإسلام ومن له أبوان في الإسلام كفؤ لمن له آباء كثيرة فيه وهو المراد بقوله وأبوان فيهما كالآباء في الإسلام والحرية وهي
نظير الإسلام فيما ذكرنا فلا يكون العبد كفؤا للحرة الأصلية وكذا المعتق لا يكون كفؤا للحرة الأصلية والمعتق أبوه لا يكون كفؤا
لمن له أبوان في الحرية كذا في المعراج وظاهره أن العبد كفؤ للمعتقة وفيه تأمل   المجتبى معتقة الشريف لا تكافئ معتق
الوضيع   التجنيس لو كان أبوها معتقا وأمها حرة الأصل لا يكافئها المعتق لأن فيه أثر الرق وهو الولاء والمرأة لما كانت
أمها حرة الأصل كانت عن حرة الأصل   فتح القدير واعلم أنه لا يبعد كون من أسلم بنفسه كفؤا لمن عتق بنفسه انتهى وقيدنا
اعتبارها في حق العجم لأنهم لا يتفاخرون به وإنما يتفاخرون بالنسب انتهى فعلى هذا لو تزوج عربي له أب كافر بعربية لها آباء في الإسلام
فهو كفؤ وأما الحرية فهي لازمة للعرب لأنه لا يجوز استرقاقهم فعلى هذا فالنسب معتبر في حق العرب فقط وأما الحرية والإسلام
فمعتبران في العرب والعجم بالنسبة إلى الزوج وأما بالنسبة إلى أبيه وجده فالحرية معتبرة في حق الكل أيضا وأما الإسلام
فمعتبر للعجم فقط   التتمة رجل ارتد والعياذ بالله ثم أسلم فهو كفؤ لمن لم يجر عليها ردة انتهى وأما الرابع وهو الديانة

الحسيب

المراد بالموالي هنا ما ليس بعربي وإن لم يمسه رق

الرابعة

نفسر على غاية البيان بالتقوى والزهد والصلاح وإنما لم يقل والدين لأن معنى الإسلام فيلزم التكرار وإن أريد بالإسلام الآباء
وبالدين إسلام الزوج لم يصح لأن إسلام الزوج ليس من الكفاءة بل إنما هو شرط جواز النكاح واعتبار التقوى فيها قول أبي حنيفة وأبي
يوسف وهو الصحيح لأنه من أعلى المفاخر والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد لا تعتبر لأنه من أمور
الآخرة فلا تبتنى أحكام الدنيا عليه إلا إذا كان يصفع ويسخر منه أو يخرج إلى الأسواق سكران ويلعب به الصبيان لأنه مستخف به
كذا في الهداية   فتح القدير معزيا إلى المحيط أن الفتوى على قول محمد وعلله في المحيط البرهاني بأني لم أجده في المحيط الرضوي وهو
موافق لما صححه في المبسوط من أنها لا تعتبر عند أبي حنيفة وتصحيح الهداية معارض له قال فيتنافى المتون أولى فلا يكون الفاسق
كفوا للصالحة بنت الصالحين سواء كان معلنا بالفسق أو لا كما في الذخيرة ووقع لي تردد فيما إذا كانت صالحة دون أبيها أو كان
أبوها صالحا دونها هل يكون الفاسق كفوا لها أو لا فظاهر كلام الشارحين أن العبرة بصلاح أبيها وجدها فإنهم قالوا لا يكون
الفاسق كفوا لبنت الصالحين واعتبر في المجمع صلاحها فقال فلا يكون الفاسق كفوا للصالحة   الخانية لا يكون الفاسق
كفوا للصالحة بنت الصالحين فاعتبر صلاح الكل والظاهر أن الصلاح منها أو من آبائها كاف لعدم كون الفاسق كفوا لها ولم
أره صريحا وظاهر كلامهم أن التقوى معتبرة في حق العرب والعجم فلا يكون العربي الفاسق كفوا لصالحة عربية كانت أو عجمية وأما
الخامس فالمال فالكفاءة فيه ما أفاده البدين النشوي فيه وهو قول أبي بكر الإسكاف قال في النوازل عنه إذا كان للرجل عشرة آلاف   له
درهم يريد أن يتزوج امرأة لها مائة ألف وأخوها الرضي بذلك قال لأخيها أن يمنعها من ذلك ولا يكون كفوا وجعله
في المجتبى قول أبي حنيفة وقيده في الهداية بأن يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى أن من لا يملكهما
أو لا يملك أحدهما لا يكون كفوا لأن المهر بدل البضع فلا بد من إيفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدر   الازدواج
ما تعارفوا تعجيله لأن ما وراءه مؤجل عرفا انتهى وصححه في التبيين ودخل في النفقة الكسوة كذا في العناية وذكر الولوالجي رجل
يملك ألف درهم فتزوج امرأة بألف درهم وعليه دين ألف درهم ومهر مثلها ألف جاز النكاح وهذا الرجل كفو لها وإن كانت
الكفاءة بالقدرة على المهر لأن هذا الرجل قادر على المهر فإنه يقضي أي الدينين شاء انتهى واختلفوا في قدر النفقة فقيل
يعتبر نفقة ستة أشهر وقيل نفقة شهر وصححه في التجنيس   المجتبى والصحيح أنه إذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب
كان كفوا انتهى فقد اختلف التصحيح وتصحيح المجتبى أظهر كما لا يخفى   الذخيرة إذا كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه
يكون كفوا وإن لم يجد نفقتها لا يكون كفوا وإن كانت فقيرة ولو كانت الزوجة صغيرة لا تطيق الجماع فهو كفو وإن لم يقدر
على النفقة لأنه لا نفقة لها   المجتبى والصبي كفو بغنى أبيه وهو الصحيح انتهى يعني بالنسبة إلى المهر وأما في النفقة فلا
يعد غنيا بغنى أبيه لأن العادة أن الآباء يتحملون المهر عن الأبناء ولا يتحملون النفقة كذا في الذخيرة والواقعات   التبيين
وقيل إن كان ذا جاه كالسلطان والعالم يكون كفوا وإن لم يملك إلا النفقة لأن الخلل ينجبر به ومن ثم قالوا الفقيه العجمي يكون
كفوا للعربي الجاهل انتهى وظاهر كلامهم أن القدرة على المهر والنفقة لا بد منها في كل زوج عربيا كان أو عجميا لكل امرأة ولو
كانت فقيرة بنت فقير كما صرح به في الواقعات معللا بأن المهر والنفقة عليه فيعتبر هذا الوصف في حقه انتهى وفي إدخال
القدرة عليهما في الكفاءة إشكال لأن الكفاءة المماثلة وهذا شرط في حق الزوج فقط لكن قدمنا أنها ليست المماثلة وكون
المرأة أدنى وأما السادس فالكفاءة في الحرفة وهي كما في ضياء الحلوم بكسر الحاء وسكون الراء اسم من الاحتراف وهو الاكتساب
بالصناعة والتجارة وقال في موضع آخر الصناعة الحرفة انتهى والظاهر أن الحرفة أعم من الصناعة لأنها العلم الحاصل من
التمرن على العمل ولذا عبر المصنف بالحرفة دون الصنعة لكن قال في القاموس الحرفة بالكسر الطعمة والصناعة يرتزق
منها وكل ما اشتغل الإنسان به وهي تسمى صنعة وحرفة لأنه ينحرف إليها انتهى فأفاد أنهما سواء وقد حقق في غاية البيان اعتبار
الكفاءة في الصنائع على ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وصاحبيه لأن الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها وهي وإن
أمكن تركها يبقى عارها كما في المجتبى   الذخيرة معزيا إلى أبي يوسف رضي الله عنه الناس بعضهم أكفاء لبعض إلا الحائك وال
حجام في رواية أو دباغا قال شمس الأئمة والكناس فواحد من هؤلاء الأربعة لا يكون كفوا للعطار والصيرفي والجوهري وعليه
الفتوى وبعد هذا المروي عن أبي يوسف أن الحرف متى تقاربت لا يعتبر التفاوت وتثبت الكفاءة فالحائك يكون كفوا للحجام والد   باغ

يكون

مطلب الصلاح منها أو من آبائها كاف

مطلب في كفو الفقيه

مطلب الدهقان من له عقار كثير

يكون كفوا للكناس والصفار يكون كفوا للحداد والعطار يكون كفوا للبزاز قال شمس الأئمة الحلواني وعليه الفتوى انتهى فالمفتى به
مخالف لما في المختصر لأن حقيقة الكفاءة في الصنائع لا تتحقق إلا بكونهما من صنعة واحدة إلا أن التقارب ينزل منزلة المماثلة
فلا مخالفة   فتح القدير الحائك يكون كفوا للعطار بالإسكندرية لما هناك من حسن اعتبارها وعدم عدها نقصا البتة اللهم
إلا أن يقترن بها خساسة غيرها انتهى وينبغي أن يكون صاحب الوظائف في الأوقاف كفوا لبنت التاجر في المصر إلا أن تكون
وظيفته دنية كفراش وسواق وقراء ودواب وتكون الوظائف من الحرف لأنها صارت طريقا للاكتساب في مصر كالصنائع
وينبغي أن من له وظيفة تدريس أو نظر كفو لبنت الأمير بمصر   القنية الحائك لا يكون كفوا لبنت الدهقان وإن كان معسرا   ع
وقيل هو كفو انتهى   المغرب غلب اسم الدهقان على من له عقار كثير   المجتبى وهنا جنس خسيس من الظلمة وهو الذي يخدم
الظلمة يدعى شاكريا أو تابعا وإن كان صاحب مروءة ومال فظلمه خساسة انتهى   الظهيرية والشاكري لا يكون كفوا لأحد
إلا لأمثالهم وهم الذين يتبعون أعوان الشريف هكذا قاله شمس الأئمة الحلواني ولا يخفى أن الظاهر اعتبار هذه الكفاءة من الزوج
رابعا وأن الظاهر اعتبارها وقت التزوج فلو كان دباغا أولا ثم صار تاجرا ثم تزوج بنت تاجر أصلي ينبغي أن يكون كفوا لكن
ما تقدم من أن الصنعة وإن أمكن تركها يبقى عارها يخالفه كما لا يخفى وقد أشار المصنف باقتصاره على الأمور الستة إلى
أنه لا يعتبر غيرها فلا عبرة بالجمال كما في الخانية ولا يعتبر فيها العقل فالمجنون كفو للعاقلة وفيه اختلاف بين المشايخ كما
في الذخيرة ولا عبرة بالبلد فالقروي كفو للمدني كما في فتح القدير بعلة عقد التاجر في القرى يكون كفوا لبنت التاجر في المصر للتقارب
ولا تعتبر الكفاءة عندنا في السلامة من العيوب التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والبخر والدفر كما في البيان ولا
تعتبر الكفاءة بين أهل الذمة فلو زوجت نفسها فقال وليها ليس هذا بكفو لم يفرق إلا أن يكون شيئا يعتقد ذلك الفعل إلا
أن يكون نسبا مشتهرا كبنت ملك من ملوكهم خدعها حائك أو سائس فإنه يفرق بينهما لا لعدم الكفاءة بل لتسكين الفتنة
والقاضي مأمور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين   ولو نقصت عن مهر مثلها فللولي أن يفرق بينهما أو يتمم المهر
يعني عند أبي حنيفة وقالا ليس له ذلك لأن ما زاد على العشرة حقها ومن أسقط حقه لا يعترض عليه كما في الإبراء بعد التسمية ولأبي
حنيفة أن الأولياء يفتخرون بغلاء المهور ويعيرون بنقصانها فأشبه الكفاءة بخلاف الإبراء بعد التسمية لأنها لا تعير به وتمامه
أن في المهر حقوقا ثلاثة أحدها حق الشرع وهو أن لا يكون أقل من عشرة دراهم أو ما يساويها والثاني حق الأولياء وهو
أن لا يكون أقل من مهر المثل والثالث حق المرأة وهو كونه ملكا لها فاعتبر حق الشرع والأولياء مراعى وقت الثبوت فقط فلكل
حق لها حالة البقاء وأفاد بقوله للولي أن يفرق أن الولي لو فرق بينهما قبل الدخول فلا مهر لها وإن بعده فلها المسمى وكذا إذا
مات أحدهما قبل التفريق فليس لها المطالبة بالتكميل لأن الثابت له ليس إلا أن يفسخ أو يكمل فإذا امتنع تعين الفسخ وقد امتنع تكميل المهر
لا يمكن الفسخ ولو طلقها الزوج قبل تفريق الولي قبل الدخول فلها نصف المسمى كما في المحيط والمراد من الولي هنا العصبة وإن لم
يكن محرما على المختار كما قدمناه في الكفاءة فخرج القريب الذي ليس بعصبة وخرج القاضي فلذا قال في الذخيرة من كتاب
الحجر المحجور عليها إذا تزوجت بأقل من مهر مثلها ليس للقاضي الاعتراض عليها لأن الحجر في المال لا في النفس انتهى   ولو زوج
طفله غير كفو أو بغبن فاحش صح ولم يجز ذلك لغير الأب والجد يعني لو زوج الأب أو الجد الصغير ولده الصغير أمة أو بنته
الصغيرة عبدا أو زوجه وزاد على مهر المثل زيادة فاحشة أو زوجها ونقص عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فهو صحيح من
الأب والجد دون غيرهما عند أبي حنيفة ولم يصح العقد عندهما على الأصح لأن الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته
يبطل العقد وله أن الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر والكفاءة تقيد بالغبن الفاحش
لأن الغبن اليسير في المهر مغتفر اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالنكاح لأن في التصرفات المالية كالبيع والشراء والإ
والصلح عن دعوى المال لا يملك الأب والجد بغبن فاحش بالإجماع لأن المقصود المال وقد حصل النقصان فيه بلا جابر   جارة
فلم يجز وفي النكاح وجد الجابر وهو ما قلنا من المقاصد وأطلق في الأب والجد وقيده الشارحون وغيرهم بأن لا يكون معروفا
بسوء الاختيار حتى لو كان معروفا بذلك مجانة أو فسقا فالعقد باطل على الصحيح قال في فتح القدير ومن زوج ابنته الصغيرة العا
للخلق من فاسق ممن يعلم أنه شرير فاسق فهو ظاهر بسوء اختياره ولأن ترك النظر هنا مقطوع به فلا يعارضه ظهور   بلة

الارادة معطي يقول ذلك نظرا الى شفقة الابوة انتهى فظاهر كلامهم ان الاب اذا كان معروفا بسوء الاختيار لم يجز عقده باكثر من مهر
المثل ولا بالاكثر في الصغير بغبن فاحش ولا من غير الكفو به سواء كان لعدم الكفاءة بسبب الفسق او الحرفة لو زوج بنته من غير
او محترف حرفة دنية ولم يكن كفوا فالعقد باطل نعم المحقق ابن الهمام كلامهم على الفاسق مما لا ينبغي وفي [illegible] صاحب
الفتاوي ان الاب اذا زوج بنته الصغيرة ممن يسكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت بعد ما كبرت لا ارضى
بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين فالنكاح باطل اتفاقا لانه انما زوج على ظن انه كفو
وهو يفيد ان الاب لو عرفه بشربه فالنكاح نافذ ولا شك ان هذا منه سوء اختيار يقيني لكن لم يلزم من تحققه كون الاب
معروفا بالمناسب به فقد يتحققه في نفس الامر ولا يشتهر به فلا منافاة بين ما ذكروه في الفتح وفرق بين علمه وعدمه
في الذخيرة بانه اذا كان عالما بانه ليس بكفو يعلم انه تامل غاية التامل وعرف ان هذا العقد مصلحة في حقها اما ههنا ظنه
كفوا فالظاهر انه لا يتامل انتهى ثم وقع في اكثر الفتاوي في هذه المسئلة ان النكاح باطل فظاهره انه لم ينعقد وفي الظهيرية
يفرق بينهما ولم يقل انه باطل وكذا قال في الذخيرة في قولهم فالنكاح باطل اي يبطل ثم اعلم انه لا خصوصية لما اذا
علمه فاسقا وانما المراد انه اذا زوجه بناء على انه كفو فاذا هو ليس بكفو فانه باطل ولذا قال في القنية زوج بنته الصغيرة
من رجل ظنه حر الاصل وكان معتقا فهو باطل بالاتفاق وقيد بتزويجه طفله لانه لو زوج ابنته طفله بغبن فاحش فانه لا يجوز
اتفاقا لانه اجاعه ما لها لان المهر ملكها [illegible] والمقصود [illegible] يعرف بالنظر اليه كما في فتح القدير والمراد بعدم الجواز
في قولهم لم يجز ذلك لغيرهما عدم الصحة وعليه افتى [illegible] الفرع المعروف لو زوج العم الصغيرة حرة الجد من معتق الجد فكبرت
واجازت لا يصح لانه لم يكن له عقد موقوفا اذ لا مجيز له فان العم ونحوه لا يصح منهم التزويج بغير الكفو ولذا ذكر في الخانية
وغيرها ان غير الاب والجد اذا زوج الصغيرة فالاحوط ان يزوجها مرتين مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لانه لو كان
في التسمية نقصان فاحش ولم يصح النكاح الاول يصح الثاني انتهى ولا فرق بين الصغير والصغيرة في هذا المعنى فالتخصيص
بالصغيرة فيما مر اتفاقي وليس المتزوج من غير كفو حيلة كما في الفتح وقيد بتزويج الاب اي بنفسه لانه لا يجوز لوكيل الاب ان
يزوج بنته الصغيرة باقل من مهر مثلها كذا في القنية وينبغي استثناء القليل الذي يتسامح فيه كما في الفتح وقيد بان الاب يكون
صاحيا لان السكران اذا زوج بنته باقل من مهرها بما لا يتغابن الناس فيه فانه لا يجوز اجماعا والصاحي يجوز لان الظاهر من حال السكران
انه لا يتامل اذ ليس له رأي كامل فيبقى النقصان ضررا محضا والظاهر من حال الصاحي انه يتامل كذا في الذخيرة وقيد السكران اذا
زوج من غير الكفو كما في الخانية واعلم ان المراد بالاب من ليس سكرانا ولا عرف بسوء الاختيار والحق في غير الكفو فيشمل
ما اذا زوجها من مملوكه [illegible] كما في الذخيرة وقيد بالطفل لان الاب لو زوج الكبيرة من مملوكه برضاها فهو جائز
اتفاقا ولا خصوصية للاب بل [illegible] لم يكن للاخيرة [illegible] العقد والطفل الصبي ويقع على الذكر
والانثى والجماعة يقال طفل واطفال حاصله يفيد مسائل الوكيل والفضولي [illegible] الولي [illegible] الاتية
فصل لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وللوكيل ان يزوج موكلته من نفسه لان الوكيل في النكاح معبر وسفير والتمام
في الحقوق دون التعبير لا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه يباشر حتى رجعت الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى
رجعت الحقوق اليه وروى البخاري ان عبد الرحمن بن عوف قال لام حكيم ابنة قارظ اتجعلين امرك الي قالت نعم قال قد تزوجتك
تعقده بلفظ واحد وعن عقبة بن عامر انه عليه السلام قال لرجل اترضى ان ازوجك فلانة قال نعم وقال للمراة اترضين
ان ازوجك فلانا قالت نعم فزوج احدهما صاحبه وكان ممن شهد الحديبية رواه ابو داود وفي الغاية من انه لو لم [illegible]
سفير ومعبر لم يسلم من النقض فان الوكيل لو زوج موكله على عبد نفسه يطالب بتسليمه مهرا فانه لم يلزمه بمجرد العقد
وانما لزمه بالتزامه حيث جعله مهرا واضاف العقد اليه والمراد ببنت العم الصغيرة فيكون ابن العم اصيلا من جانب
ووليا من جانب والمراد بها الكبيرة فقال لها اني [illegible] وكلته فهو وكيل داخل في المسئلة الثانية والا فهو فضولي سياتي بطلانه
ان لم يقبل عنها احد ولو اجازته بعده والمراد بالوكيل الوكيل بان يزوجها من نفسه لما في المحيط اذا وكلته بتزويجها
من رجل فزوجها من نفسه لم يجز لانها امرته بالتزويج من رجل منكر وهو معرف [illegible] الخطاب والموكلة لانه خلاف

النكر

النكرة الولوالجية لو قالت المراة زوج نفسي ممن شئت لا يملك ان يزوجها من نفسه فرق بين هذا وبين ما اذا اوصى بثلث
ماله يضعه الموصى له حيث شاء [illegible] كان للموصى له ان يضع عند نفسه والفرق ان التزويج يعتمد [illegible] الزوج مع
صحة الشرط وصار كالسكوت عنه بخلاف الوصية لان الجهالة لا تمنع صحة الوصية فيعتبر التفويض مطلقا انتهى ولو وكلته
ان يتصرف في امورها لا يملك تزويجها من نفسه بالاولى كما في الخانية والوكالة كما تثبت بالصريح تثبت بالسكوت ولذا قال
في الظهيرية لو قال ابن العم للكبيرة اريد ان ازوجك من نفسي فسكتت فزوجها جاز انتهى ولم يقيدها بالبكر وقيدها بالبكر
في غاية البيان وغيره والظاهر انه خاص بالولي كما سبق بيانه واطلق في الوكالة به فافاد انه لا يشترط الاشهاد عند
الصحة وانما هو لخوف الانكار ولم يبين كيف يزوجها الوكيل من نفسه وانه هل يشترط ان يعرفها الشهود [illegible] فذكر
الخصاف انه لا يشترط معرفتها ولا ذكر اسمها ونسبها للشهود حتى لو قال تزوجت المراة التي جعلت امرها الي على
صداق كذا عند شهود [illegible] المختار في المذهب خلافه وانه قول الخصاف [illegible] في العلم يقتدي به قال الكرخي في فتاواه امراة وكلت
رجلا ان يزوجها من نفسه فذهب الوكيل وقال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة ولم تعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح ما لم
يذكر اسمها واسم ابيها وجدها لانها غائبة والغائبة لا تعرف الا بالنسبة الا ترى انه لو قال تزوجت امراة وكلتني النكاح
لا يجوز وان كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود فقال اشهدوا اني تزوجت هذه فقالت المراة زوجت نفسي منه جاز
هو المختار لانها حاضرة والحاضرة تعرف بالاشارة فاذا اراد الاحتياط يكشف وجهها حتى يعرفها الشهود او يذكر اسمها
واسم ابيها وجدها حتى يكون متفقا عليه فينبغي الامن ان يرفع الى قاض يرى قول من لا يجوز [illegible] يبطل النكاح
هذا كله اذا كان الشهود لا يعرفون المراة اما اذا كانوا يعرفونها وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذا عرف الشهود
انه اراد به المراة التي عرفوها لان المقصود من النسبة التعريف وقد حصل باسمها انتهى وقد وقع في كثير من نسخ الفتاوي والاحتياط
كشف وجهها او ذكر اسمها بكلمة او والصواب بالواو كما في عمدة الفتاوي للصدر الشهيد لان الاحتياط الجمع بينهما لا احدهما
الخانية رجل ارسل رجلا ليخطب له امراة بعينها فذهب الرسول وزوجها اياه علمنا انه امره بالخطبة وتمام الخطبة
بالعقد انتهى ويشترط للزوم عقد الوكيل موافقته في المهر المسمى ولذا قال في الخانية لو وكله ان يزوجه فلانة بالف درهم فزوجها اياه
بالفين ان اجاز الزوج جاز وان رد بطل النكاح وان لم يعلم الزوج بذلك حتى دخل بها فالخيار باق ان اجاز كان عليه المسمى لا غير
وان رد بطل النكاح فيجب مهر المثل ان كان اقل من المسمى ولا يجب المسمى وان لم يرض الزوج بالزيادة فقال الوكيل انا اغرم
الزيادة والزم لكما النكاح لم يكن له ذلك ثم قال امراة وكلت رجلا ان يزوجها باربع مائة درهم فزوجها الوكيل وانا شفع التزوج
ثم اخبر الزوج ان الوكيل زوجها منه بدينار وصدقه الوكيل في ذلك فلو كان الزوج [illegible] فالمراة لم تزوجه بدينار كانت
المراة بالخيار ان شاءت اجازت النكاح بدينار وليس لها غير ذلك وان شاءت ردت النكاح ولها عليه مهر مثلها بالغا ما بلغ مثل
ما تقدم لان المراة ما رضيت بالمسمى فاذا ابطل النكاح وجب العقر بالدخول لا يزاد على ما رضيت اما لو ان المراة ما رضيت
بالمسمى في العقد فكان لها مهر المثل بالغا ما بلغ ولها النفقة العدة وان كان الزوج يدعي التوكيل بدينار وهي تنكر فان القول
قولها مع اليمين وهذا امر يحتاط فيه وينبغي ان تشهد على امرها وتخبره بعد العقد اذا خالف امرها وقيد الولي اذا
كانت بالغة يفعل ما يفعله الوكيل انتهى ونكاح العبد والامة بلا اذن السيد موقوف كنكاح الفضولي شرع
في بيان الفضولي وبعض احكامه وهو من يتصرف لغيره بغير ولاية ولا وكالة او لنفسه وليس اهلا وانما ذكره بعد حكم
نكاح العبد بغير اذن لانا قلنا انه فضولي والا فهو ملحق به في احكامه والفضولي جمع فضل غلب في الاشتغال بما لا يعنيه وما
لا ولاية له فيه فقول بعض الجهلة لمن يامر بالمعروف انت فضولي يخشى عليه الكفر وصفته انه عقد صحيح غير نافذ والاصل ان
العقد صدر من الفضولي وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة وقال الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة لان العقد وضع
لحكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فيلغو ولنا ان ركن التصرف صدر من اهله [illegible] ولا ضرر في انعقاده فينعقد موقوفا
حتى اذا راى المصلحة فيه ينفذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد وقسم المجيز في النهاية فقال تفعل الايجاب سواء كان
فضوليا او وكيلا او اصيلا فان كان له مجيز حالة العقد توقف والا بطل بيانه الصبي اذا باع ماله او اشترى او تزوج او

زوج امته او كاتب عبده او نحوه يتوقف على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ قبل ان يجيزه الولي فاجازه بنفسه نفذ لانها
كانت متوقفة ولها مجيز ولو طلق الصبي امراته او خلعها او اعتق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق
او زوج عبده او باع ماله محاباة فاحشة او اشترى باكثر من القيمة مالا يتغابن فيه او غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ
كانت هذه الصور باطلة غير متوقفة ولو اجازها بعد البلوغ لعدم المجيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لابتداء
العقد فيصح على وجه الانشاء كان يقول بعد البلوغ اوقعت ذلك الطلاق والعتاق انتهى قال في فتح القدير وهذا يوجب
ان يفسر المجيز هنا بمن يقدر على انشاء العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذ لا توقف في هذه الصور وان قبل فضولي اخر
او ولي لعدم قدرة الولي على انشائها انتهى ومن الباطل لكونه لا مجيز له تزوجه امة وتحته حرة او اخت امراته او خامسة
او تعبير في دار الحرب اذا لم يكن سلطان ولا قاضي واما كفالة المكاتب وتوكيله بعتق عبده وتوسيته بعين من ماله فيصح
اذا اجاز بعد عتقه الاتى الاول فيتعين اجازة كما عرف في التبيين ودخل تحت تعريف الفضولي ما لو علق طلاق زوجة غيره
بشرط فهو موقوف فان اجاز الزوج تعلق فتطلق بوجود الشرط ولو وجد قبلها لم تعلق عند هما الا اذا وجد ثانيا بعدها كما في فتح
القدير والدائر من يتصرف ولم تمكن عقد عقد ولذا فسر في فتح القدير المجيز بمن يقدر على الانشاء لا بالقابل اذ ليس في اليمين
قال في التجنيس حر تزوج عشر نسوة بغير اذنهن فبلغهن الخبر فاجزن جميعا جاز نكاح التاسعة والعاشرة لانه لما تزوج
الخامسة كان رد النكاح الاربع ولما تزوج التاسعة كان رد النكاح الاربع الاخر بقي نكاح التاسعة والعاشرة موقوفا على
اجازتهما انتهى الخانية عبد تزوج امراة بغير اذن المولى ثم امراة ثم امراة فبلغ المولى فاجاز الكل فان لم يكن دخل
بهن جاز نكاح الثالثة لان الاقدام على نكاح الثالثة فسخ لنكاح الاولى والثانية فيتوقف نكاح الثالثة فينفذ باجازة
المولى وان كان دخل بهن لا يبع نكاحهن لان الاقدام على نكاح الثالثة في عدة الاولى والثانية لم يقع فلم يكن فسخا لما قبلها
فلا تنفع اجازة المولى كما لو تزوجهن في عقدة واحدة انتهى وهذا يوجب تقييد ما في التجنيس ايضا وقوله موقوف اي على الاجازة
فلو تزوج بغير اذن السيد ثم اذن السيد لا ينفذ الا ان الاذن ليس باجازة فلا بد من اجازة العبد العاقد وان صدر العقد
منه كما في التجنيس وتثبت الاجازة لنكاح الفضولي بالقول والفعل فمن الاول اجزت ونحوه وكذا نعم ما صنعت وبارك الله
لنا واحسنت واصبت وطلقها الا اذا قال المولى لعبده كما سياتي في بابه ومن الثاني قبول المهر بخلاف قبول الهدية
وقولها لا تعجبني هذا المهر ليس ردا فلها الاجازة ومن احكام الفضولي انه يملك فسخ ما عقده في بعض الصور دون بعض
كما ذكره اصحاب الفتاوى قال في الظهيرية والفضولي في باب النكاح لا يملك الرجوع قبل الاجازة والوكيل في النكاح الموقوف
يملك الرجوع قولا وفعلا بيانه رجل وكل رجلا بان يزوجه امراة فزوجه امراة بالغة بغير اذنها وزوجها ابوها فلم
يبلغها حتى نقضه الوكيل والنكاح قولا وفعلا بان يزوجه اختها صح ولو كان فضوليا والمسالة بحالها لا يملك وروي عن ابي
يوسف في قوله الاول ان الفضولي يملك الرجوع ايضا والفضولي في باب البيع يملك الرجوع بالاجماع لان الرجوع
فرار عن العهدة في باب البيع بخلاف النكاح ولو زوجه الوكيل يملك الفسخ قولا وفعلا بان وكله بان يزوجه امراة بعينها
فزوجه بغير رضاها ملك الوكيل نقضه قولا لانه وكيل فيه ولا يملك نقضه فعلا حتى لو زوجه اختها لا ينتقض نكاح الاولى
لانه فضولي في نكاح الثانية ولو زوجه يملك الفسخ فعلا لا قولا الا ان يوكله رجلا بان يزوجه فاجاز الوكيل نكاحها
باشره قبل ذلك صح استحسانا ولا يملك نقض عقد النكاح قولا لانه كان فضوليا حين عقده ويملك نقضه فعلا بان
يزوجه اختها من غير رضاها لانه وكيل في العقد الثاني انتهى وحاصله ان كل عقد صدر من الفضولي في النكاح فانه
لا يملك نقضه قولا ولا فعلا لانه لا عهدة عليه يتخلص منها الا اذا صار وكيلا بعده فله نقضه فعلا لا قولا لاشتغال
بالفسخ وانما يملك الوكيل في الموقوف الفسخ مع انه لا عهدة عليه ايضا لتحقيق مراد الموكل فانه لم يحصل مقصوده
بالموقوف فللوكيل الانتقال عنه الى غيره وانما لم يجز له الفسخ فعلا في المسالة الثانية لان الموكل لم يتزوج معينة فحيث
زوجها له انتهت وكالته فلم يملك تزويجها اخرى ولذا كان فضوليا في الثاني وتفرع على الاصل المذكور ما لو زوج فضولي
رجلا خمس نسوة في عقد متفرقة فللزوج ان يختار اربعا منهن ويفارق الاخرى بخلاف ما لو تزوج الرجل خمس نسوة في عقد

منفرقة

منفرقة بغير رضاهن لانه اقدامه على نكاح الخامسة يتضمن نقض نكاح الاربع دلالة بخلاف الفضولي لا يملك النقض لا صريحا
ولا دلالة كذا في الظهيرية ومن احكامه ايضا العقد النافذ من جانب اذا طرا عليه غير نافذ من الجانبين يرفعه ولو طرا موقوفا
على نافذ من احد الجانبين لا يرفعه ولو طرا نافذ من احد الجانبين على نافذ من جانب يرفعه بيانه رجل وكل رجلا بان يزوجه
امراة بالف فزوجها اياه بخمسين بغير اذنها مع الاول فان اجازته جاز ويبطل الثاني لان الاول كان نافذا من وجه كذا
في الظهيرية ايضا ثم اعلم ان اجازة نكاح الفضولي تصح بعد موت العاقد الفضولي بخلاف اجازة بيعه بعد موته ذكره الزيلعي
في بيع الفضولي فعلى هذا اشترط قيام المعقود له واحد العاقدين لنفسه فقط بخلاف البيع فانه يشترط اربعة مع الثمن ان كان
عرضا ولا يتوقف شطر العقد على قبول ناكح غائب اي لا يتوقف الايجاب على قبول من كان غائبا عن المجلس بل يبطل
ولا تلحقه اجازة وهذا بالاتفاق كما لو اوجب احد المتعاقدين فلم يقبل الاخر في المجلس فانه يبطل الايجاب ولا يلحقه خلاف
ولا فرق في هذا بين البيع والنكاح وغيرهما من العقود وقوله ناكح ليس بقيد احترازي ثم اختلفوا الا ان ما يتوهم الفضولي من تمام
فيبيع ان يتولى الطرفين او شطره فلا يتوقف عند ابي حنيفة ومحمد شطر فيبطل وعند ابي يوسف عقد تام فيتوقف لانه لو كان ماموراً
من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف فصار كالخلع والطلاق والاعتاق على مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه
شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف المامور من الجانبين لانه ينتقل
كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الخلع واخواته لانه يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به تتفرع على هذا
الاصل ست صور ثلاث اتفاقية وهي قول الرجل تزوجت فلانة او المراة تزوجت فلانا او الفضولي زوجت فلانا من
فلانة ولم يقبل الاخر في الثلاث فانه يعقد متوقفا لحصول الشطرين وثلاث خلافية هي هذه اذا لم يقبل احد فلا تتقوم عبارة
الفضولي مقام عبارتين سواء تكلم بكلام واحد او بكلامين حتى لو قال زوجت فلانا وقبلت عنه لم يتوقف على قولهما وهو
الحق خلافا لما ذكر في الحواشي لاتفاق اهل المذهب في نقل قولهما على ان الفضولي الواحد لا يتولى الطرفين وهو مطلق ولو
عبر المصنف بلان لكان اولى وحاصله ان متولي الطرفين بالقسمة العقلية عشرة واحد منها مستحيل وهو الاصيل من الجانبين
والاربعة هي من منطوق المتن على الخلاف الفضولي من الجانبين والفضولي من جانب والوكيل من جانبه والفضولي من جانبه
الاصيل من جانب والفضولي من جانب الولي من جانب فعقد هذه لا تتوقف كما قدمناه والخمسة الباقية مستفادة من
مفهوم المتن وهي نافذة بالاتفاق الوكيل من الجانبين والولي من الجانبين والاصيل من جانب الولي من جانب والوكيل من جانب
الاصيل من جانب الولي من جانب الوكيل من جانب ثم اذا تولى الطرفين في هذه المسائل الخمس فقوله زوجت فلانة يتضمن
الشطرين فلا يحتاج الى القبول بعده وكذا ولي الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة فلانا وقال
شيخ الاسلام خواهر زاده هذا اذا ذكر لفظا هو اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة يكفي
وان قال زوجتها منه لا يكفي لانه نائب فيه وعبارة الهداية مصرحة في هذا الاشتراط وصرح بتضعيفه في التجنيس ايضا
في علامة غريب الرواية والفتاوى الصغرى قال رجل زوج بنت اخيه من ابن اخيه فقال زوجت فلانة من فلان يكفي
ولا يحتاج ان يقول قبلت وكذا الاب يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شطري الايجاب يكفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر
لان اللفظ الواحد يقع دليلا من الجانبين كذا في فتح القدير والمامور بنكاح امراة مخالف بامراتين لانه لا وجه
الى تنفيذهما للمخالفة والى التنفيذ في احداهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق عند عدم الاجازة
وهو مراد صاحب الهداية بدليل انه قال في صدر المسالة لم تلزمه واحدة منهما فكان الاولى ان ما وقع به ما ذكره
الشارح من عدم استغنائه ولذا عبر المصنف بالمخالفة ليفيد عدم النفاذ وانه عقد فضولي فاذا اجاز نكاحهما او احداهما
نفذ تقييد بالامر بواحدة لانه لو امره ان يزوجه امراتين في عقدة فزوجه واحدة جاز الا اذا قال لا تزوجني الا امراتين في عقدة
فحينئذ لا يجوز كذا في غاية البيان وشمله ما في المحيط لو امره ان يزوجه امراتين في عقدة فزوجه احداهما في عقدتين جاز ولو قال
لا تزوجني امراتين الا في عقدتين فزوجهما في عقدة لا يجوز والفرق ان في الاول اثبت الوكالة حالة الجمع ولم ينف الوكالة
حالة التفرد فبقي ما سكت عنه والتنصيص على الجمع لا يدل على نفي ما عداه وفي الوجه الثاني نفى الوكالة حالة التفرد والتي

مفيد لانه نافذ في الجمع الا انه من تحصيل مقصوده فلا بد من مراعاة النفي فلم يعتبر بحالة الانفراد انتهى وعن خلاف البيع
لو امره ان يشتري له ثوبين في صفقة له ان يفرق لان الثياب اذا اشتريت جملة توجد بالارخص مما تشترى على التفاريق
فاعتبر توكيله فيه فاما هنا فخلافه كذا في النهاية   الخانية لو وكله ان يزوجه فلانة او فلانة ثانية ايتهما زوجه جاز ولا تبطل
التوكيل بهذه الجهالة وان زوجها جميعا في عقدة واحدة لم يجز واحدة منهما كما لو وكل رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه
امرأتين في عقدة انتهى وقيد بكون المرأة منكرة اخذا من التنكير لانه لو عينها فزوجها واخرى معها لزم المعينة وقيد
في الهداية نكاح المرأتين بان يكون في عقد واحد لانه لو زوجهما في عقدتين لزمه الاولى ونكاح الثانية موقوف على الاجازة
لانه فضولي فيه ولذا قال في المختصر بامرأتين ولم يقل بعقد [illegible] على ان التنصيص على الشيء لا ينفي الحكم عما عداه
لو قال زوج ابنتي هذه رجلا يرجع الى العلم ودين بمشورة فلان وفلان فزوجها رجلا على هذه الصفة من غير مشورة فانه
يجوز كما في الخانية وبما اذا قال بع عبدي هذا بشهود او بمحضر فلان فباعه بغير شهود او بغير محضر فلان فانه يجوز
بخلاف ما اذا قال لا تبع الا بشهود فباع بغيرها فانه لا يجوز كما في الظهيرية   لا بامة اي لا يكون المأمور بنكاح امرأة
مخالفا بنكاح امة لغيره ونفذ على الموكل عند ابي حنيفة رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا
لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وذكر في الوكالة
ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل واحد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوجة فكانت الاستعانة في التزوج بالكفؤ
كذا في الهداية وظاهره ترجيح قولهما لان الاستحسان مقدم على القياس الا في مسائل معدودة ليس هذا منها ولذا قال الاسبيجابي
قولهما احسن للفتوى واختاره ابو الليث   فتح القدير والحق ان قول ابي حنيفة ليس قياسا لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان
النظر الى الاستحسان اولى انتهى قيد بكونه امره بنكاح امرأة لانه لو وكله بتزويج حرة فزوجه امة او عكسه لم
يجز ولو زوجه في عكسه مدبرة او ام ولد او مكاتبة جاز واطلق في الامر فشمل الامير وغيره ووضع في الهداية في الامير ليفيد
ان غيره بالاولى وقيد بكون الآمر رجلا لانها لو وكلته ان يزوجها ولم تعين فزوجها غير كفو كان مخالفا على قول ابي
حنيفة ايضا على الاصح كما في الخانية لاعتبارها من جهة الرجال وان كان كفوا الا انه اعمى او مقعد او صبي او معتوه فهو
جائز وكذا لو كان خصيا او عنينا وان كان لها التفريق بعد ذلك وافاد المصنف ان الامر المطلق يجري على اطلاقه
ولا يجوز تقييده الا بدليل وان العرف المشترك لا يصلح مخصصا فلو وكله بتزويج امرأة ليس مخالفا لو زوجه عمياء او
شوهاء او [illegible] او شلاء او رتقاء او مجنونة او [illegible] او كتابية او امرأة حلف
بطلاقها او زوجه امرأة على اكثر من مهر مثلها او بغبن فاحش عند الامام وزوجها رجلا باقل من مهر مثلها كذلك او امرأة
كان الموكل آلى منها او في عدة الموكل والاصل ان الوكيل اذا خالف الى خير او كان خلافه كلا خلاف نفذ عقده كما لو امره
بعمياء فزوجه بصيرة وليس منه ما اذا امره بالفاسد فزوجه صحيحا لا يجوز لعدم الوكالة بالنكاح اصلا واما العدة بعد
الدخول فيه وثبوت النسب فليس حكما له بل للوطء اذا لم يتمحض زنا بخلاف امره بالبيع الفاسد له البيع صحيحا وليس
منه ايضا ما اذا وكله بالف [illegible] تزوج المرأة حتى [illegible] الوكيل [illegible] مال نفسه فانه موقوف على اجازة الزوج لكونه متبرعا
على تقدير استحقاق الثوب او هلاكه قبل التسليم فانها ترجع بقيمته على الزوج لا الوكيل كما في الذخيرة وللمزوج الخيار ان علم
بها قبل العلم فان اختار التفريق فكالنكاح الفاسد وليس منه ايضا ما اذا امره ببيضاء فزوجه سوداء او على القلب او
بقبيلة كذا فزوجه من غيرها فانه غير نافذ وقيد بما يكون الامة لغيره لانه لو زوجه امة نفسه ولو مكاتبة كما في المحيط
فانه لا ينفذ [illegible] كما لو زوجه بنته فان كانت صغيرة لا يجوز اتفاقا وكذا موليته كبنت اخيه الصغيرة وان كانت كبيرة
فكذلك عنده خلافا لهما ولو زوجه اخته الكبيرة برضاها جاز اتفاقا والوكيل من قبل المرأة اذا زوجها من ابيه او ابنه
لا يجوز في قول ابي حنيفة [illegible] لا ينفذ فعل الرسول [illegible] العقد موقوف على اجازة الموكل وحكم الرسول كحكم الوكيل
في جميع ما ذكرنا وضمانهما المهر صحيح وانكار الرسول والموكل الرسالة والوكالة بعد الضمان ولا بينة لا يسقط الضمان عنه فاتجه
نصف المهر فتوكيل المرأة التزوج [illegible] بالتزويج اذا طلقت وانقضت عدتها صحيح فتوكيله ان يزوجه فلانة [illegible] ان تزوجته

فطلقت

فطلقت وحلت فزوجها فانه يصح واذا زوج الوكيل [illegible] زوجة الغير او معتدته او ام امرأته ودخل بها والموكل غير عالم والتزم المهر
فلا ضمان على الوكيل كما في الخانية   الذخيرة الوكيل بتزويج امرأة اذا زوجه امرأة على عبد للموكل ويعرف له بعينه فانه
ولزم الوكيل تسليمه واذا سلمه لا يرجع على الزوج بشيء ولو كان سبب النكاح خلعا يرجع على المرأة بما ادى ولو زوجه الوكيل
امرأة بالف من ماله بان قال زوجتك هذه المرأة بالف من مالي او بالف على هذه جاز والمال على الزوج ولا يطالب الوكيل
بالالف المشار اليه لعدم تعينها في المعاوضات [illegible] فيها   المحيط ولو زوجه على عبد الزوج جاز استحسانا وعلى

هو حكم العقد فيتعقبه في الوجود فعقبه في البيان محاذيا بالوجود في تحقيقه التعليمي   الغاية لما انهى المهر والخلع والعدة
والعشر والعطية والاجر والنفقة والطلاق والحبا   صح النكاح بلا ذكره لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم
بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها
بنا واستدل له في غاية البيان بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
فقد حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك التسمية لا يمنع صحة النكاح
وذكر الاكمل والشارح انه لا خلاف لاحد في صحته بلا ذكر المهر   واقله عشرة دراهم اي اقل المهر شرعا لحديث لا مهر
اقل من عشرة دراهم وهو وان كان ضعيفا فقد تعددت طرقه والمتقرر في الاصول ان الضعيف اذا تعددت طرقه فانه
يصير حسنا اذا كان ضعفه لغير الفسق ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل فيتقدر بما له خطر وهو العشرة
استدلالا بنصاب السرقة اطلق الدراهم فشمل المضروب وغيره فلو سمى عشرة تبرا او عرضا قيمته عشرة مضروبة صح وانما يشترط المضروب
في نصاب السرقة للقطع تقليلا لوجود الحد وشمل الدين والعين فلو تزوجها على عشرة دين له على فلان صحت التسمية لان الدين
مال فان شاءت اخذته من الزوج وان شاءت ممن عليه الدين كذا في المحيط وفي الخانية وتأخذ الزوج حتى يوكلها بقبض الدين
من المديون انتهى فقد جعلوا الدين مالا وادخلوه تحت قوله ان تبتغوا باموالكم ولم يجعلوه مالا في الزكاة فلم يجز اداء الدين عن العين
ولا في الايمان فلو حلف لا مال له وله دين على معسر لم يحنث وشمل الدية ايضا ولذا قال في الظهيرية لو تزوجها على ما وجب له
من الدية على عاقلتها فان كانت [illegible]   المحيط لو تزوجها على عيب عبد اشتراه منها جاز [illegible]
تزوجت على عيبه صارت مقرة بصحة العيب لان النكاح لا بدل له [illegible] فيكون [illegible] فان كانت قيمة العيب عشرة فلها مهرها
والا تكمل عشرة انتهى ومراد المصنف ان اقله عشرة او ما تقوم به قيمتها القيمة واختلف في وقت القيمة وظاهر الرواية ان
الاعتبار لوقت العقد لا الاعتبار ليوم القبض فلو كانت قيمته يوم العقد عشرة وصارت يوم التسليم ثمانية فليس لها الا هو ولو
كانت على عكسه لها العرض المسمى ودرهمان ولا فرق في ذلك بين الثوب والمكيل والموزون لان ما جعل مهرا لم يتغير في نفسه
وانما التغير في رغبات الناس كذا في البدائع   المحيط لو تزوجها على ثوب قيمته عشرة فلم تقبضه وقيمته عشرون حتى هلك
قبل الدخول والثوب مستهلك [illegible] عشرة لانه انما دخل في ضمانها بالقبض فتعتبر قيمته يوم القبض انتهى فالحاصل ان
الاعتبار ليوم العقد في التسمية وليوم القبض في دخوله في ضمانها   الذخيرة النكاح اذا اضيف الى دراهم عين لا تتعلق
بعينها وانما يتعلق بمثلها دينا في الذمة واذا اضيف الى دراهم دين في ذمة المرأة يتعلق بعينها ولا يتعلق بمثلها دينا
في الذمة لان المهر عوض من وجه من حيث انه ملك بمقابلة شيء وصلة من وجه من حيث انه لا مالية لما يقابله من كل وجه
حتى يجب الحيوان دينا في الذمة في النكاح والدراهم تتعين في الصلات لا في المعاوضات فعملنا بحقيقة المعاوضة اذا
اضيف الى الدراهم العين فتتعلق بمثلها وعملنا بمعنى الصلة اذا اضيف الى الدين فتتعلق بعينها عملا بالشبهين وفائدة
الاول لو تزوجها على احد الدراهم على حصته من دين لها عليها فليس للساكت مشاركته لتعلقه بمثلها والدين اذا كان على غير
المرأة فهو كالعين يتعلق النكاح بمثله لانه لو تعلق بالعين لكان تمليك الدين من غير من عليه الدين بخلاف ما اذا كان عليها
وفائدة الثانية لو تزوجها [illegible] ان شاءت اخذت من الزوج وان شاءت من العاقلة انتهى والاخير مخالف لما قدمناه عن الظهيرية ويمكن التوفيق بان
ما في الذخيرة مصور بانه تزوجها على الدية على عاقلتها وامرها بقبض ذلك وما في الظهيرية خال عن الامر بالقبض وقد علم

مطلب المال يطلق على الدين والعين [illegible] المراد في الزكاة ولا في الايمان

مطلب النكاح اذا اضيف الى دراهم عين لا يتعلق بعينها وانما يتعلق بمثلها دينا في الذمة واذا اضيف الى دراهم دين في الذمة يتعلق بعينها ولا يتعلق بمثلها

[illegible]

فعلى الزوج مثل دراهم وان شاء اليها ثلاثة اسمالها ودفع مثلها ولو دفع الدراهم اليها ثم طلقها قبل الدخول لا يتعين عليها رد
عين نصفها وانما تنقص رد مثلها كما في جامع الفصولين وفرع عليه ما اذا كان المهر الفا ودفعه اليها وحال الحول ووجبت
الزكاة عليها ثم طلقها قبل الدخول فانه لا يسقط عنها زكاة النصف لانه ما لم يتعين رد العين كان بمنزلة دين حادث انتهى
ومن احكام المهر انه يصح تاجيله الى وقت مجهول كالحصاد والدياس وهو الصحيح ولو تزوجها بالف درهم على ان تنقد ما تيسر له
والبقية الى سنة فان كان الالف كله الى سنة الا ان تقيم المراة البينة انه تيسر له شي او كله فتاخذه كذا في الظهيرية
فان سمى لها اكثر من عشرة فلها عشرة بالوطي او بالموت لان بالدخول تحقق تسليم المبدل وبه يتاكد البدل وبالموت ينتهي
النكاح نهايته والشي بانتهائه يتقرر ويتاكد فيتقرر بجميع مواجبه وسياتي ان الخلوة كالوطي وحاصله ان المهر يجب بالعقد
ويتاكد باحد معان ثلاث وينبغي ان يزاد رابع وهو وجوب العدة عليها منه فانه كما سياتي في العدة لو طلقها بائنا بعد الدخول
ثم تزوجها ثانيا في العدة وجب كمال المهر الثاني بدون الخلوة والدخول لان وجوب العدة عليها فوق الخلوة وينبغي ان يزاد
خامس وهو ما لو ازال بكارتها بحجر ونحوه فان لها كمال المهر كما سنذكره بخلاف ما اذا ازالها بدفعة فانه يجب النصف
لو طلقها قبل الدخول ولو دفعها اجنبي فزالت بكارتها وطلقت قبل الدخول وجب نصف المسمى على الزوج وعلى الاجنبي نصف
صداق مثلها وان لم يجب مهر ثقل لو اسمى دون العشرة كما قال زفر لان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا
بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بانعدام التسمية لانه قد يقترن بالتمسك
من غير عوض فكذا يرضى فيه بالعوض اليسير وقد علم ان الاكثر اولى لان المتقدر شرعا من المهر منع النقصان فقط المحيط
والظهيرية لو تزوجها على البيت الف منها لله تعالى او للخاطب او لوالدها فالكل لها لان المهر الف لا نعدام استحقاق الاخر واحد
الظهيرية لو تزوجها على عشر بعينها على ان امراتها ان كانت له العوف استحسانا ولو تزوجها على جارية حبلى على ان
ما في بطنها له تكون الجارية وما في بطنها لها انتهى لان الحمل يجري مجرى معها استثناؤه الولوالجية والخانية
لو تزوجها على الف درهم من نقد البلد فكسدت وصار النقد غيرها كان على الزوج قيمة تلك الدراهم يوم كسدت هو المختار
ولو كان النكاح بيعا فسد البيع لان الكساد بمنزلة الهلاك وهلاك البدل يوجب فساد البيع بخلاف النكاح انتهى
وبالطلاق قبل الدخول يتنصف اي المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة
ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص كذا في الهداية
وعو بيان المواقع لانه جواب سوال مقدر جاء به الشارح وتمامه في فتح القدير وشمل الدخول الخلوة لما في المجتبي والمريد من الخلوة
مع الشرط فان اسم الدخول يشملها لانه دخول حكما انتهى وظاهر قوله يتنصف ان النصف يعود الى ملك الزوج
بمجرد الطلاق وفيه تفصيل فان كان المهر لم يسلم اليها عاد اي ملك الزوج بمجرد الطلاق وان كان مقبوضا لها فانه لا يبطل
ملك المراة في النصف الا بقضاء او رضاء لان الطلاق قبل الدخول اوجب فساد سبب ملكها في النصف وفساد السبب
لا يبطل الا بقضاء فان ملكها بالقبض فاولى انه لا يمنع نفاذه فلو اعتق الزوج العبد المهر المقبوض بعد الطلاق قبله لم
ينفذ شي منه ولو قضى القاضي بعد ذلك بعود نصفه الى ملكه لانه عتق سبب ملكه فلم ينفذ وينفذ عتق المراة في الكل
وكذا بيعها وهبتها لبقاء ملكها في الكل قبل القضاء والرضاء واذا نفذ تصرفها فقد نفذ عليها رد النصف بعد وجوبه
فتضمن نصف قيمته للزوج يوم قبضت ولو وطيت الجارية بشبهة فحكم العقر حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل
كالارش لانه بدل جزء من عينها فان المستوفى بالوطي في حكم العين الظهيرية ولو ازداد المهر زيادة متصلة كالولد
والثمر والارش والعقر قبل القبض فكلها تتنصف بالطلاق قبل الدخول وبعد القبض لا تتنصف وعليها نصف قيمة
الاصل يوم قبضت وكذلك لو ازداد والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج وانما كانت بدلا لمنافع كالكسب والغلة والموهوب
المهر فهي للمراة وليست بمهر عند ابي حنيفة وعندهما تتنصف مع الاصل وكذا على هذا كسب المبيع قبل القبض والواجب
الزوج فالاجر له وكذا التصدق بها والزيادة قبل القبض تتنصف بالاجماع وبعد القبض تتنصف عند محمد خلافا لهما والزيادة
المنفصلة بعد القبض اذا هلكت تتنصف الاصل دون الزيادة ولو استولد الزوج الجارية المهورة قبل القبض وادعي

نسب

نسب الولد ثم طلقها قبل الدخول تنصفت الجارية والولد لان العلوق وجد في ملك الغير فلم تصح الدعوة وذكر في كتاب الدعوى
انه يثبت النسب ونصف الجارية ام ولده لانه عاد اليه قديم ملكه ويعتق نصف الولد باقراره لانه حر بسببه ويسعى
الولد في نصف قيمته للمراة بين على الروايتين جميعا ثم اعلم ان الحاصل ان الزيادة في المهر انما اذا احدثت بعد قبض المراة ثم
طلقها قبل الدخول فانها لا تتنصف سواء كانت متصلة متولدة اولا او منفصلة متولدة عند محمد واما اذا حدثت قبل
القبض فان المتولدة تتنصف متصلة او منفصلة وغير المتولدة لا تتنصف وفي خيار العيب الزيادة المتولدة متصلة
او منفصلة غير متولدة فانها لا تمنع الرد به والمنفصلة غير المتولدة والمنفصلة المتولدة يمنعان الرد به وفي البيع الفاسد
كل زيادة فانها لا تمنع الاسترداد والفسخ الا زيادة متصلة غير متولدة وفي باب الرجوع في الهبة فان الزيادة المنفصلة
متولدة او غير متولدة مانعة من الرجوع والمتصلة متولدة او لا غير مانعة وفي باب الغصب لا يمنع من رد العين الا
الزيادة المتصلة لغير المتولدة التي لا يمكن فصل المغصوب عنها فلتحفظ هذه المواضع فانها نفيسة واما المتصلة الغير
المتولدة فالصبغ في مسئلة الزيادة في المهر فخارجة عن البحث واعلم بان الاوصاف لا تنفرد بالعقد ولا تنفرد بفعلها العقد
والاتلاف بورود على الاوصاف فاستكاف اظهار حكم الاتلاف فيها فتقول اذا حدث في المهر عيب سماوي ان شاءت اخذته
ناقصا بلا عوض النقصان وان شاءت اخذت قيمته يوم العقد وان حدث بفعل الزوج فان شاءت اخذته وقيمة النقصان
وان شاءت اخذت قيمته يوم العقد وان حدث بفعل الزوجة صارت قابضة وان حدث بفعل اجنبي فان شاءت اخذته
وقيمة النقصان من الاجنبي وان شاءت اخذت قيمته من الزوج والحق لها في النقصان وان حدث بفعل المهر كالافة السماوية
في رواية وفي ظاهر الرواية هو حكم جناية الزوج والحادث بفعل المهر ان يكون المهر عبدا انقطع يده او فقا عينه فاذا تعيبت
المهر تتعيب بفعلها او بافة سماوية او بفعل المهر قبل الطلاق او بعده قبل الحكم بالرد فان شاء الزوج اخذ نصفه ولا
يضمنها النقصان وان شاء ضمنها نصف قيمته صحيحا يوم القبض وان كان ذلك بعد الطلاق والحكم بالرد فللزوج ان ياخذه
ونصف الارش وان تعيب بفعل الاجنبي ضمنها نصف القيمة لا غير وان تعيب بفعل الزوج فهو بالخيار كما في الاجنبي كذا في الفتح
فصار حاصل وجوه النقصان عشرين لانه اما ان يكون بافة سماوية او بفعله او بفعلها او بفعل المهر او بفعل اجنبي
والكل من الخمسة على اربعة لانه اما ان يكون في يد الزوج او في يدها قبل الطلاق او في يدها بعده قبل الحكم بالرد او بعده
بعد الحكم بعد الحكم واحكامها مذكورة وان حاصل وجوه الزيادة ثمانية لانها اما ان تكون متصلة متولدة او لا وكل
منها اما ان تكون في يده او في يدها والاحكام مذكورة الاحد المنفصلة الغير المتولدة فالحكم فيها انها لا تتنصف وهي
انما يكون وجوه النقصان خمسة وعشرين فان النقصان في يد الزوج اما ان يكون قبل الطلاق او بعده فهي خمسة في خمسة
واذا ولدت الجارية المهورة في يد الزوج فهلكا ثم طلقها قبل الدخول بها اخذت نصف قيمة الام لا غير وان قتلهما
الزوج فان شاءت ضمنته نصف قيمة الام يوم العقد وان شاءت ضمنت عاقلته نصف قيمتها وتضمن العاقلة نصف قيمة
الولد يوم القتل والعضمين الزوج نقصان الولادة الا ان يكون فاحشا ولو تزوجها على زرع بقل فاستحصد الزرع في يدها ثم
طلقها قبل الدخول بها فلا سبيل للزوج على الزرع ولو تزوجها على عشرين شاة فحلبت في يدها وشرب اللبن في ضرورتها
ثم طلقها قبل الدخول بها ياخذ الزوج نصفها ولو تزوجها على ارض فيها نخل وازدادت حتى صار عشرين فان شاءت
اخذت الفراخ ناقصا وان شاءت اخذت قيمة ثلاثين جريبا مثل هذه الارض ولو تزوجها على نخل صغار فطالت وكبرت
في يدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصفها نص عليه في المنتقى قال رحمه الله وعندي هذا الجواب على قول محمد لان المذهب عنده
ان الزيادة المتصلة لا تمنع التنصيف انتهى ما في الظهيرية بحروفه وينبغي ان تكون مسئلة البستان كمسئلة النخل محمولة
على قول محمد وظاهر ما في المحيط ان الطلاق قبل الدخول يسقط نصف المهر ويرد النصف وهو قول المحققين وقيل يسقط كله
ويجب نصف المهر بطريق المتعة واختاره في الهداية في باب الرجوع عن الشهادات قال في الجوهرة وفائدته انه لو تزوجها
على مائة درهم ورهنها بها رهنا ثم طلقها فعلى القول الاول لها امساك الرهن وعلى الثاني لا انتهى البدايع نصف الفرض
يسقط بالطلاق ويجب النصف بانه لا فائدة فيه وان طريق اصحابنا هو الاول وذكر الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في الرهن

مطلب في ما يتاكد به المهر

[illegible] الزيادة في المهر متولدة اولا او منفصلة

مطلب في حكم الزيادة المتصلة والمنفصلة في المهر والبيع الفاسد والغصب والرجوع في الهبة

او منفصلة متولدة اولا

مطلب الطلاق قبل الدخول [illegible]

فعند محمد يعود نصفه الى ملكها وعند ابي يوسف لا في المتعة ان افترقا فقالت افترقنا بعد الدخول وقال الزوج قبل الدخول فالقول قولها
لانها تنكر سقوط نصف المهر انتهى فيه ايضا لو تبرع بالمهر عن الزوج ثم طلقها قبل الدخول او جاءت الفرقة من
قبلها يعود نصف المهر في الاول والكل في الثاني الى ملك الزوج بخلاف المتبرع بقضاء الدين اذا ارتفع السبب يعود
الى ملك القاضي ان كان بغير امره وتمامه فيها من كتاب المداينات وان لم يسمه او نفاه فلها مهر مثلها ان وطي
او مات عنها لما روي في السنن والجامع الترمذي عن عبد الله بن مسعود في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل
بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق قال الترمذي حديث حسن صحيح ولانه حق الشرع وجوبا وانما يصير حقها في حالة
البقاء فتملك الابراء دون النفي ومن صوره ما اذا تزوجها على ان ترد اليه الفا فان الالف تقابلها مثلها فبقي
النكاح بلا تسمية كما في المحيط ومنها ما اذا تزوجها على عبد غيره وليس منها ما اذا تزوجها على عبد الغير بانه اذا لم يجز مالكه
وجب قيمته ومنها ما في القنية قالت تزوجت نفسي منك بخمسين دينارا او ابرأتك من الخمسين فقالت قبلت ينعقد
بمهر المثل لعدم التسمية ومنها فيما لو تزوجها بمهر جائز في الشرع وجب مهر المثل ولا ينصرف الى العشرة لان مهر
المثل جائز شرعا ايضا المعراج لا العشرة ومنها ما اذا تزوجها على حكمها او حكمه او حكم رجل آخر وعلى ما في بطن جاريتي
او اغنامي كما في فتح القدير ومنها ما في الظهيرية لو تزوجها على ان يهب الزوج لابيها الف درهم كان لها مهر المثل ووجب
لابيها الالف ولم يجب فان وهب كان له ان يرجع في الهبة ومنها فيها ايضا لو تزوجها على دراهم فان لها مهر المثل وفي
الخلع ومنها تسمية الخمر ومنها تسمية المجهول جهالة فاحشة كما سيأتي او ابرأتك من الدين فيجب مهر المثل
كما في الخانية ومنها تسمية ما لا يصلح مهرا كتأخير الدين عنها سنة والتأخير باطل كما في الظهيرية كما اذا تزوجها
على ان يكسبها العام او يورثها كما في البدائع وليس منها ما اذا تزوجها على جبة فان لها قيمة جبة وسط لا مهر المثل كما في الظهيرية
وفسر في المعراج الوسط بركوب الراحلة وليس منها ما اذا تزوجها على عتق اخيها عنها فانه لا شيء لها لثبوت الملك لا اقتضاء
في الاخ بخلاف ما اذا تزوجها على عتق اخيها او طلاق ضرتها فانه يجب مهر المثل لانه ما ليس بمال وتمامه في المحيط ثم اعلم
ان وجوب مهر المثل بتمامه عند عدم التسمية مشروط بان لا يشترط الزوج عليها شيئا لما في الولوالجية والمحيط لو تزوجها
على ان تدفع اليه هذا العبد يقسم مهر مثلها على قيمة العبد وعلى مهر مثلها لان المراة بذلت البضع والعبد بازاء مهر مثلها
والبدل ينقسم على قدر قيمة المبدل فما اصاب قيمة العبد فالبيع فيه فاسد لانها باعته بشيء مجهول والباقي نصيب مهرها
وبخلافه ما نقلناه ايضا لو قال لامراة اتزوجك على ان تعطيني عبدا جاز النكاح بمهر المثل ولا شيء له من العبد
فيحتاج الى الفرق وقد يقال ان في الثانية لم يجعل العبد مبيعا بل هبة فلا ينقسم مهر المثل على العبد وعلى مهر المثل
بدليل انه ذكر الاعطاء والعطية الهبة وفي الاولى جعل العبد مبيعا فانقسم مهر المثل بدليل انه ذكر الدفع لا الاعطاء ومما اذا
تزوجها على الف على ان تدفع اليه هذا العبد فقال في المحيط صح النكاح والبيع لان البيع مشروط في النكاح فاما النكاح
غير مشروط في البيع فيثبت البيع ضمنا للنكاح ولو قال في المختصر او مات احدهما لكان اولى لان موتها كموته كما في التبيين
وليس من صور عدم التسمية ما لو تزوجت بمثل مهر امها والزوج لا يعلم مقدار مهر امها فانه جائز بقدر مهر امها
ولو طلقها الزوج قبل الدخول بها فلها نصف ذلك وللزوج الخيار اذا علم مقدار مهر امها كما لو اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا
ثم علم بوزنه وللخيار للمراة كذلك في الذخيرة وليس منها ما اذا افترقا وبقي عليه عشرة دنانير من المهر ثم تزوجت بتلك
العشرة فان المصرح به في القنية انه تزوج بتلك العشرة فيكون المهر عشرة اخرى غير عشرة الدين والمتعة
ان طلقها قبل الوطء اي لها المتعة ان لم يسم شيئا وطلقها قبل الوطء والخلوة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع الآية
ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الامر ولا يكون لفظ المحسنين قرينة صارفة الى الندب لان المحسن اعم من المتطوع والقائم
بالواجب ايضا فلا ينافي الوجوب مع ما انضم اليه من لفظ حقا وعلى الاسراف المدعى قال علي وتا المتعة بعد الطلاق
قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه خلفا عن مهر المثل الذي كان واجبا قبل الطلاق بدلا عن ملك الواقع بالعقد المرتجل

مطلب فرق بين المتبرع في المهر والمتبرع في الدين

بلغ

مطلب وجوب تمام مهر المثل بعدم التسمية مشروط بان لا يشترط الزوج عليها شيئا

على المراة

على المراة في الحالين جميعا انتهى ثم اعلم ان المتعة انما تجب في موضع لم تصح التسمية من كل وجه اما اذا صحت من وجه دون وجه
فانه لا تجب المتعة وان وجب مهر المثل بالدخول كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها او على الف وعلى ان يهدي اليها هدية
فانه اذا طلقها قبل الدخول كان لها نصف الالف لا المتعة مع انه لو دخل بها وجب مهر المثل لا ينقص من الالف كما في غاية
البيان لان المسمى لم يفسد من كل وجه لانه على تقدير كرامتها او الاهداء تجب الالف لا مهر المثل قيد بالطلاق والمراد منه
فرقة جاءت من قبله ولم يشاركه صاحب المهر في سببها بلا فرق كانت او فسخا كالطلاق والفرقة بالايلاء واللعان والجب
والعنة وردته وابائه الاسلام وتقبيله ابنتها او امها بشهوة لا احترازا عن فرقة جاءت من قبلها قبل الدخول فانه لا متعة
لها لا وجوبا ولا استحبابا كما في فتح القدير كما لا تجب نصف المسمى لو كان موجودا كردتها وابائها الاسلام وتقبيلها ابنه بشهوة
والرضاع وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وقيدنا بانه لم يشاركه في سببها احترازا عما اذا اشتراها منكوحة من المولى
او اشتراها وكيله منه فان مالك المهر شارك الزوج في السبب وهو الملك فلذا لا تجب المتعة ولا نصف المسمى بخلاف
ما لو باعها المولى من رجل ثم اشتراها الزوج منه فانها واجبة كما في التبيين وهي درع وخمار وملحفة وهو
مروي عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم ودرع المراة ما البسته فوق القميص وهو مذكر والخمار ما تغطي به المراة
راسها والملحفة ما تلتحف به المراة من قرنها الى قدمها كذا في المغرب ولم يذكر في الذخيرة الدرع وانما ذكر القميص وهو الظاهر
المعراج قال شيخ الاسلام هذا في ديارهم اما في ديارنا فيلبس اكثر من ذلك فيزاد على هذا ازار ومكعب انتهى
الهداية ولو اعطاها قيمة الاثواب دراهم او دنانير تجبر على القبول لان الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث انها
مال كالشاة في خمس من الابل في باب الزكاة انتهى ولم يذكر المصنف اعتبارها بحاله او بحالها للاختلاف فالكرخي اعتبر
حالها واختاره القدوري فان كانت سفلة فمن الكرباس وان كانت وسطة فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم لانها
بدل بضعها فتعتبر بحالها والامام السرخسي اعتبر حاله وصححه في الهداية عملا بقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره لكن ليس
على اطلاقه قالوا لا تزاد على نصف مهر مثلها لان الحق عند التسمية اكد واثبت منه عند عدم التسمية ثم عندها لا تزاد على نصف المسمى
فكذا لا تزاد على نصف مهر المثل ولا تنقص المتعة عن خمسة دراهم لانه لا يجب على طريق العوض واقل عوض يستحق به النكاح
نصف عشرة فلا بد في المتعة من ملاحظة هذين الامرين مع ملاحظة الامرين منافيا للقول باعتبار حاله كما في فتح القدير
ودعواه بان الملاحظة المذكورة صريحة في اعتبار حالها ممنوع لانها لو كانت غنية قيمة متعتها مائة درهم والزوج فقير بحيث
تكون المتعة في حقه عشرين درهما فعلى من اعتبر حاله الواجب عشرون وعلى من اعتبر حالها الواجب مائة لا تسعون لو كان غنيا
وحاله تقتضي مائة وهي فقيرة متعتها عشرون فلا تزاد على العشرين الا باعتبار حالها لما ذكرناه والامام الخصاف اعتبر
حالهما قال الولوالجي وهو اشبه بالفقه وصححه الولوالجي لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس فقد
اختلف الترجيح والارجح قول الخصاف لان الولوالجي في فتاواه صححه وقال وعليه الفتوى كما اعتبر به في النفقة وظاهر كلامهم ان
ملاحظة الامرين على جميع الاقوال المعتبرة فلا تزاد على نصف مهر المثل لا تنقص عن خمسة كما هو صريح الاصل والمبسوط وفتح القدير
واطلاق الذخيرة كونها وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة لا يوافق الا قول من اعتبر بحاله او حالها او حالهما انتهى
ولعله سهو لان اعتبار الوسط موافق للاقوال كلها لانه على قول من اعتبر حالها وكانت فقيرة مثلا فانه يجب لها الكرباس
الوسط لا الجيد ولا الرديء وان كانت متوسطة فقز وسط وان كانت مرتفعة فابريسم وسط وعلى قول من اعتبر حاله وكان فقيرا يجب الكرباس
الوسط وان كان متوسطا فقز وسط وان كان غنيا فابريسم وسط وعلى قول من اعتبر حالهما فان كانا فقيرين فالواجب
كرباس وسط وان كانا غنيين فالواجب ابريسم وسط وان كان احدهما غنيا والآخر فقيرا فالواجب قز وسط فقد علمت ان
الوسط معتبر على كل تقدير الظهيرية الفعل في مهر المثل لا يجبر على قبول المتعة الواجبة وهي مهر المثل القياس ان لا يحبس زوجها
بالمتعة حتى لا يحبس بها وهو قول ابي يوسف وفي الاستحسان يحبس وهو قول ابي يوسف الاول
وهو قول محمد وهو من المسائل الثلاث التي رجع ابو يوسف من القياس الى الاستحسان لقوة وجه القياس والثانية اذا تلا
آية السجدة في ركعة ثم اعادها في الركعة الثانية القياس ان لا تكفيه سجدة واحدة وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان

مطلب

صحح

مطلب الفتوى على اعتبار حال الزوجين في المتعة

مطلب في ثلاث مسائل رجع ابو يوسف الى القياس من الاستحسان

تلزمه اخرى وهو قول ابي يوسف الاول وهو قولهما والثالثة العبد اذا جنى جناية فيما دون النفس يخير المولى بين الدفع والفدا
فاختار الفدا ثم مات المجني فالقياس يخير المولى ثانيا وهو قول ابي يوسف الاخر وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الاول
وهو قولهما انتهى وسياتي في بحث العقد او زيد لا يتنصف اي بالطلاق قبل الدخول لما مر من بعد العقد ولان
هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل بدليل انه لا شفعة للشفيع لو فرض لها دارا بعد العقد بخلاف ما لو دفع لها الدار
بدلا عن المسمى في العقد فان له الشفعة لانه بيع بدليل انها لو طلقت قبل الدخول ترد نصف المسمى لا نصف الدار ولو لا التنصف
بكذا اماثل منتزلته والمراد بقوله تعالى فنصف ما فرضتم الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارف اطلقه فشمل ما اذا كان
الفرض بعد الدخول بتراضيهما او بفرض القاضي فانه لها ان ترفعه الى القاضي ليفرض لها اذا لم يكن فرض لها في العقد كذا في فتح
القدير وقد يقال ان فرض القاضي المذكور اذا لم يكن برضاه فهو متوقف على النظر كما من قالها في الاكوفيات الاثنية من مسائل
ابيها ويثبت ذلك عنده بالبينة كما سياتي فهو قضا بمهر المثل لا طريق لفرضه غير الا به فما الخلع واما ما زيد على
المسمى فانما لا يتنصف لما ذكرنا ان التنصيف مختص بالمفروض في العقد وذكر وضع المسئلة على جواز الزيادة في المهر بعد
العقد وهي لازمة له بشرط قبولها في المجلس على الاصح كما في الظهيرية او قبول وليها ان كانت صغيرة ولو لم تقبل كما في انفع
الوسايل واستدلوا للجواز بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فانه يتناول ما تراضوا على الحاقه
واستقاطه ولا نلزم نحن البيع بدليله الا ولنا بعدم الالتحاق ونحن نقول الحقانه باصل العقد ومن فروع الزيادة على المهر لو
راجع المطلقة رجعيا على الف فانه تبلت لزمت والا فلا ومن فروعها لو وهبت مهرها من زوجها ثم ان الزوج اشهد ان لها عليه كذا
من مهرها فالصواب انه المختار عند الفقيه ابي الليث ان اقراره جايز اذا قبلت ووجهه في التجنيس وجوب تصحيح المتصرف
ما امكن وقد امكن بانه يجعل كانه زاد على المهر القنية جدد للحلال نكاحا بمهر يلزم ان جدده لاجل الزيادة لا احتياطا انتهى
الظهيرية تزوجها بالف ثم جدد النكاح بالفين المختار عندنا انه لا يلزمه الالف الثانية لانها لم تثبت بزيادة لفظا ولو
تثبت الزيادة انما تثبت في ضمن النكاح فاذا لم يصح النكاح لم يصح ما في ضمنه انتهى القنية قال بعد المهر جعلت الف درهم
مهرك لا تلزم انتهى فالحاصل انهم اتفقوا على ان النكاح بعد النكاح لا يصح وانما الاختلاف في لزوم المهر البزازية
من الصلح الصلح بعد الصلح باطل وكذا الصلح بعد الشرا والشرا بعد الشرا فالثاني احق انتهى وقيد في جامع الفصولين
والقنية الاخيرة بان يكون الثمن الثاني اكثر من الاول او اقل لينفسخ العقد الاول فان كان مثل الاول فالاول احق لعدم
الفايدة الولوالجية امراة قالت لرجل زوجتك نفسي على الف درهم فقال الزوج قبلت النكاح على الفين جاز النكاح الا انه
اجاب بالفاجبته وزيادة فان قالت المراة قبلت ان يفترقا قبلت الا الفين فعلى الزوج الفا درهم الا انها قبلت الزيادة
وان لم تقبل المراة حتى تفرقا جاز النكاح على الف وعند ابي حنيفة ان يكون قول ابي يوسف ومحمد بناء على ان الالفين الف وزيادة
ويلبيد الفتوى انتهى الفصغة وبما نقلناه علم انه لا يشترط في صحتها لفظ الزيادة واشار بقوله زيد الى انه معلوم فلو
قال زدتك في مهرك ولم يعين لم يصح الزيادة للجهالة كما في الواقعات واطلق في صحة الزيادة فافاد انها تصح بلا شهود
كما في القنية وشمل الزيادة بعد هبة المراة والابراء منه وشمل ما اذا كانت الزيادة من جنس المهر او من غير جنسه كما
في انفع الوسايل وشمل ما اذا زاد بعد موتها فانها تصح اذا قبلت الورثة عند ابي حنيفة خلافا لهما كما في التجنيس من
البيوع وشمل ما اذا كان بعد الطلاق الرجعي قبل انقضا العدة في الرجعي وبعد الطلاق البائن فلم ار نقلا قال في انفع
الوسايل وقياس الزيادة بعد موتها ان تصح فيها عند ابي حنيفة بل بالطريق الاولى لان في الموت انقطع النكاح وفات
محل التمليك وبعد الطلاق قابل ورياذكر في اكراه شيخ الاسلام ان الزيادة في المهر بعد الفرقة باطلة وعلى رواية
بشر عن ابي يوسف قال اذا طلق امراته ثلثا قبل الدخول بها وبعده ثم زادها في المهر لم تصح الزيادة بحمل على انه
قول ابي يوسف وحده اللهم الا قول ابي حنيفة لان ابا يوسف خالفه في الزيادة بعد موت المراة فيكون قد مشى على اصله انتهى
واما الزيادة بعد عتقها فذكر في التجنيس في زيادة المبيع والثمن انه لو زوج امته ثم اعتقها ثم زاد الزوج على مهرها بعد
العتق تكون الزيادة للمولى لانها تلحق باصل العقد انتهى وبوافقه ما في المحيط من اخر باب نكاح الاماء ان الزوج المعتقة

واما بعد انقضاه

لكن خمسين

لكن خمسين درهما على ان تختار في لزوم العقد والا شي لها لانه لا يصح اخذ العوض عنه ولو قال اختاري والمال يعطى عوضا البضع
فيلتحق باصل العقد انتهى وخالفه ما في المحيط ايضا من باب خيار العتق والبلوغ رجل زوج امته من رجل ثم اعتقها ثم زاد
الزوج في المهر فالزيادة لها والا اجبر الزوج على دفع الزيادة للمراة وكذلك ان باعها فالزيادة للمشتري والا اجبر على دفع الزيادة
البيع الا بمنزلة الهبة انتهى وقد ضعيف لانه رواية المنتقى وكما النقبة الاصل الممهد وهو الالتحاق باصل العقد النكاح الحيص
وشرحه لو قال زد نخل بعد افتك كذا على ان تختاري فقبلت بطل خيارها وتكون الزيادة للمولى لالتحاقها كالزيادة
بعد موت البايع اذا قبل الوارث تكون تركة للميت حتى تقضي منها ديونه وتنفذ وصاياه بخلاف تحقيق الزيادة بدخول
الدار حيث لا يبيع للاجنبي لانها معتبرة باصل العقد انتهى وقيد بزيادة المهر لان زيادة المنكوحة لا تجوز كما اذا زوجه
ابنته ثم زاده اخرى لان الشرع ما ورد بتمليك الزيادة المتولدة في المملوكة بالنكاح تبعا للمنكوحة بخلاف البيع كما
سياتي في بابه ويصح حطها اي حط المراة من مهرها لان المهر في حالة البقاء حقها والحط يلاقيه حالة البقاء والحط
في اللغة الاسقاط كما في المغرب اطلقه فشمل حط الكل او البعض وشمل ما اذا قبل الزوج او لم يقبل بخلاف الزيادة فانه لا بد
في صحتها من قبوله في المجلس كما قدمناه وقيد في البدايع الابراء عن المهر بان يكون دينا اي دراهم او دنانير وظاهره ان حط
المهر العين لا يصح لان الحط لا يصح في الاعيان انفع الوسايل الظاهر ان الحط يرتد بالرد وان لم يتوقف على القبول
كهبة الدين ممن عليه الدين اذا رد ولم ار فيه نقلا صريحا وقد ظفرت بالنقل صريحا من فضل الله وله الحمد والمنة ذكر
في القنية في كتاب المداينات من باب الابراء عن المهر قالت لزوجها ابراتك ولم يقل الزوج قبلت او كان غايبا فقالت
ابراتك زوجي يبرا الا اذا رده انتهى بلفظه وقيد بحطها لان حط ابيها غير صحيح فان كانت صغيرة فهو باطل وان كانت كبيرة
توقف على اجازتها فان ضمنه الاب ان لم تجزه البنت فالضمان باطل كما قدمناه عن الخلاصة في باب الاولياء ولا بد
في صحة حطها من الرضا حتى لو كانت مكرهة لم يصح ولذا قال في الخلاصة من كتاب الهبة اذا اخذ امراته بضرب حتى وهبته
مهرها لا يصح ان كان قادرا على الضرب انتهى التتمة من الاكراه تزوج امراة سرا وارادان يتزوجها على الملا فخلف
عليها احد تاوه وقالوا الا اما ان تبرئه من المهر والا تلفنا الفضيحة كذا وكذا فبرئ وجهك فابرأته خوفا فذلك فهو اكراه
والابراء لم يصح لو انسبوه وجهك والمسئلة بحالها تكليف بالاكراه انتهى ولو اختلفا في الكراهية والطوع والبينة فالقول لمدعي
الاكراه ولو اقاما البينة فبينة الطواعية اولى كما في القنية في نظيرة من الدعوى الخلاصة قال شمس الايمة لا اتزوجك
الم يهبيني ما لك علي من المهر فوهبته مهرها على ان يتزوجها ثم ابى الزوج ان يتزوجها فالمهر باق على الزوج تزوج او
لم يتزوج ولو قال الامراته ابرايني من مهرك حتى اهب لك كذا فوهبت مهرها فابى الزوج ان يهب فالمهر يعود
ذكر في النكاح وفيما من الهبة لو قالت لزوجها وهبت مهري منك على ان كل امراة تتزوجها فيجعل امرها بيدي اي جعل
بقبل الزوج الهبة تصح الهبة وقد ذكرنا الجواب المختار انها تصح من غير قبول وان قبل ان جعل امرها بيدها فالهبة
ماضية وان لم يجعل فكذلك عند البعض والمختار ان المهر يعود وعلى هذا لو قالت وهبت مهري منك على ان لا تظلمني او على
ان تحج لي او على ان تهب لي كذا وان لم يكن هذا اشتراط في الهبة لا يعود المهر انتهى وهو مشكل لانه تعليق الابراء بالشرط باطل وفيها
من النكاح لو صالحت اشمانا على الزوج على ان يبري من المهر ثم وهبت المهر من الزوج لا يصح الحيلة لمن ارادت ان تهب
المهر ولا يصح لو وهبت مهرها من ابيه والكلفة بالنفيض انتهى القنية وله ثلث حيل غير هذه احدها ان تشتري بملفوف
من زوجها بالمهر قبل الهبة والثانية صلح انسان معها على المهر بشي ملفوف قبل الهبة والثالثة هبة المراة المهر لابن صغير لها
قبل الهبة كذا في كتاب المداينات التجنيس وهبت المهر لزوجها الصحيح وقبل الاب فالمختار انها تصح لانها هبة بغير مقبوضة
وفيها قالت لزوجها ان كان يمضك المهر فقد ابراتك منه اي الحال والتبين بتعليق ولو طلق امراته ثلثا ولم تعلم بذلك
قال لها ان لم تبرئني من المهر فانت طالق ثلثا فابراته وقبل بيبرا وقال ابو حامد يبرا قبلت او لم تقبل ولو قالت
الصداق الذي لي على زوجي ملك فلان بن فلان لا حق لي فيه وصدقها المقر له ثم ابرات زوجها عنه يبرا ولو قالت ابيلي الذي
لي على زوجي لوالدي لا يصح اقرارها به انتهى كتاب النكاح منها اختلفا في هبة المهر فقالت وهبت لك بشرط ان لا تطلقني وقال

بغير شرط فالقول قولها انتهى وذكر في الدعوى لو اقاما البينة فبينة المرأة اولى وقيل بينة الزوج اولى [illegible]
لا تكون [illegible] مرض الموت [illegible] الخلاف [illegible] من المهر وهبت مهرها من زوجها في مرض موتها [illegible]
[illegible] تلك دعوى [illegible] الصحة [illegible] دعوى [illegible] انتهى [illegible] باب التبيين
[illegible] الزوج بينة [illegible] حال صحتها واقام الورثة بينة انها ابرأته في حال مرض موتها فبينة الصحة
اولى وقيل بينة الورثة اولى انتهى [illegible] ابراه عن الدين [illegible] عند السلطان [illegible]
[illegible] ابرأتني من المهر [illegible] المتودد الداعي
في الجامع [illegible] عليه السلام [illegible] بخلاف [illegible] الاول [illegible] اصلاح المهر [illegible]
ديانة [illegible] المال [illegible] الدعوى امرأة [illegible]
[illegible] من المهر [illegible] المهر [illegible] ان امرأته ابرأته في حال الصحة ولم يعلم الزوج بذلك فله ان يرجع بما اعطى
من المهر ديانة [illegible] انتهى [illegible] من باب [illegible]
على المهر على ان زوجها كان [illegible] الزوج البينة [illegible] المهر الذي يدعى فبينة
[illegible]

[illegible]

باسقاط حقها بخلاف البكر فانها تستحي وينبغي ان يكون من المانع الشرعي كونه مظاهرا منها فلو ظاهر منها ثم خلا بها قبل
التكفير لم يصح لحرمة وطيها عليه ويدل عليه ان الامام الدبوسي في الاسرار جعل المانع الشرعي ما يحرم عليه معه جماعها
واطلق في انها تنزل منزلة الوطء فافاد انه يكمل بها المسمى وان قالت لم يطأني كما في الخانية وافاد انها كالوطء في الا حكام
لكن هي كالوطء في احكام دون احكام فاما ما تقوم مقامه في حق كمال المهر وثبوت النسب ووجوب العدة والنفقة
والسكنى في هذه العدة وحرمة نكاح اختها واربع سواها وحرمة نكاح الامة في قياس قول ابي حنيفة ومراعاة وقت
الطلاق في حقها كذا ذكره وينبغي ان لا يذكر ثبوت النسب من احكام الخلوة القائمة مقام الوطء لانه من احكام العقد وان
لم يوجد خلوة اصلا كما صرح به في المبسوط وكذا النفقة والسكنى وحرمة نكاح الاخت ونحوها فانها من احكام العدة
تذكر ما يغني عنها هذا ما فهمته ثم بعد مدة رأيت في جامع الفصولين نقلا عن ادب القاضي للخصاف انها قائمة مقام
الوطء في حق تكميل المهر ووجوب العدة ولم تقم مقامه في بقية الاحكام انتهى وهذا هو التحقيق ولم تقم مقامه في حق
الاحصان ان تصادقا على عدم الدخول وان اقرا به لزمهما حكم الاحصان وان اقر به احدهما صدق في حق نفسه
دون صاحبه كما في المبسوط وفي حرمة البنات وحلها للاول والميراث حتى لو ابانها ثم مات في عدتها لم ترث كما
في المجتبى وفي الرجعة فلا يصير مراجعا بالخلوة ولا رجعة له بعد الطلاق الصريح بعد الخلوة واما في حق وقوع طلاق اخر
ففيه روايتان والاقرب الى الصواب الوقوع لان الاحكام لما اختلفت يجب القول بالوقوع كذا في الذخيرة وجعلها في المجتبى
كالوطء في حق التزوج فانها تتزوج كما تتزوج الثيب وهو ضعيف لما قدمنا انها تتزوج بعدها كالابكار اذا قالت لم يدخل
في غاية البيان اذا خلا بها في النكاح الموقوف تكون اجازة لان الخلوة بالاجنبية حرام وقال بعضهم نفس الخلوة
لا تكون اجازة انتهى وزاد في المجتبى في عدم كونها كالوطء في سقوط نفقتها والمهر والمتعة اذا خالعها انه لو وطئها حقيقة
فلا متعة بعده عند ابي حنيفة نعم يتأتى على قولهما كما لا يخفى المجتبى الموت اقيم مقام الدخول في حكم العدة
والمهر وفيما سواهما كالعدم شرح الناصحي فان ماتت الام قبل ان يدخل بها فابنتها له حلال انتهى ولو مجبوبا
او عنينا او خصيا اي الخلوة بلا الموانع المذكورة كالوطء ولو كان الزوج مجبوبا ونحوه فلها كمال المهر بعد الطلاق والخلوة
عند ابي حنيفة وقالا كذلك في الخصي والعنين وفي المجبوب عليه النصف لانه اعجز من المريض بخلاف العنين لان
الحكم ادير على سلامة الالة ولابي حنيفة ان المستحق عليها التسليم في حق السحق وقد اتت به والحاصل ان الخلوة
الصحيحة عنده هي التمكين من الوطء بانتفاء ما ذكر وسعها فان قلت يلزم على هذا ان توجب الخلوة بالرتقاء كمال
المهر اذ ليس عليها تسليم غيره قلنا ان الرتق قد يزول فكان هذا التسليم منتظرا غيره فلم يجب كمال المهر لعدم التسليم
كاملا كذا في غاية البيان والجب القطع ومنه المجبوب الذي استؤصل ذكره وخصاه وقد جب جبا وخصاه نزع
خصيتيه خصاء على فعال والاخصاء بمعناه خطأ واما الخصي على مفعول فقياس وان لم يسمع والمنعوت خصي
على فعيل والجمع خصيان كذا في المغرب الغاية الظاهر ان قطع الخصيتين ليس بشرط في المجبوب ولذا اقتصر الاسبيجابي
على قطع الذكر واشار المصنف الى صحة خلوة الخنثى بالاولى والى ان نسب الولد يثبت من المجبوب وهو بالاجماع كذا
في البدائع وذكر التمرتاشي ان علم انه ينزل يثبت وان علم خلافه لا وعليها العدة والاول احسن وعلم القاضي انه ينزل
او ان ماءه يتعذر او يتعسر كذا في فتح القدير وتجب العدة فيها اي تجب العدة على المطلقة بعد الخلوة احتياطا
وانما اورد هذا الحكم مع انه معلوم من جعلها كالوطء لان هذا حكم لا يخص الصحيحة بل حكم الخلوة ولو فاسدة احتياطا
استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولد احتياطا للنسب فلا تصدق في ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال
لا يحتاط في ايجابه وذكر القدوري في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا
كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكين حقيقة واختاره قاضي خان في فتاواه لكن في فتح القدير الا ان الاوجه على هذا ان
يخص الصغير بغير القادر والمرض بالمدنف لثبوت التمكن حقيقة في غيرهما انتهى والمذهب وجوب العدة مطلقا لانه نص
محمد في الجامع الصغير ظاهرا انها واجبة قضاء وديانة المجتبى وذكر العتابي تكلم مشايخنا في العدة الواجبة بالخلوة

مطلب الموت اقيم مقام الدخول في حكم العدة والمهر وفيما سواهما كالعدم

الصحيحة

الصحيحة انها واجبة ظاهرا او على الحقيقة فقيل لو تزوجت وهي متيقنة بعدم الدخول حل لها ديانة لا قضاء المجتبى والخلوة
الصحيحة في النكاح الفاسد لا توجب العدة وتستحب المتعة لكل مطلقة الا للمفوضة قبل الوطء وهي بكسر الواو
من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر فان المتعة لها واجبة على زوجها
كما قدمناه كما ذكره الاسبيجابي فالمراد بالواجب هنا اللازم واخرج الواجب عن ان يكون مستحبا بناء على الاصطلاح
وشمل الامة من طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا فانها مستحبة على ما في المبسوط والمحيط والحصر وعلى رواية التأويلات
وصاحب التيسير وصاحب الكشف وصاحب المختلف وعلى ما في بعض نسخ القدوري لا تكون مستحبة لها لاحد للطلاق
ولو كانت مستحبة لكان ثم معنى اخر كما في قوله في عيد الفطر والتكبير في طريق المصلى عند ابي حنيفة اي جهرا للتقييد والا لو كبر الله
ذكر الله تعالى يجوز ويستحب كذا في غاية البيان وحاصله انه ليس المراد في نفي المستحب هنا ان لا ثواب في فعله بل فيه
ثوابا اتفاقا لانه احسان وبر لها وانما محل الاختلاف انه هذا المستحب حكم من احكام الطلاق او لا وقدمنا ان الفرقة
اذا كانت من قبلها قبل الدخول فانه لا تستحب لها المتعة ايضا لانها جانية ويجب مهر المثل في الشغار لانه سمى ما لا يصلح
مهرا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى خمرا او خنزيرا والشغار في اللغة الخلو يقال شغر الكلب اذا رفع احدى رجليه
ليبول وبلدة شاغرة اذا كانت خالية من السلطان واما في الاصطلاح فتزوجه موليته على ان يزوجه الاخر موليته
ليكون احد العقدين عوضا عن الاخر سواء كانت المولية بنتا او اختا او امة سميت به لخلوه عن المهر وانما قيدنا بان يكون احدهما
عوضا عن الاخر لانه لو لم يكن كذلك بان قال زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك ولم يزد عليه فقبل الاخر فانه لا يكون
شغارا اصطلاحا وان كان الحكم وجوب مهر المثل وكذا لو قال احدهما على ان يكون بضع بنتي صداقا لبنتك ولم يقبل الاخر
بل زوجه بنته ولم يجعله صداقا فليس بشغار وان وجب مهر المثل حتى كان العقد صحيحا اتفاقا واما حديث الكتب الستة مرفوعا
من النهي عن نكاح الشغار فقد قلنا به لانه انما نهى عنه لخلوه عن المهر وقد اوجبنا فيه مهر المثل فلم يبق شغارا قيد بالشغار
لانه لو زوج ابنته من رجل على مهر مسمى على ان يزوجه الاخر ابنته على مهر مسمى بان زوجه فلكل واحدة منهما ما سمي
لها من المهر وان لم يزوجه الاخر كان للمزوجة تمام مهر مثلها ان رضيا عابدون مهر المثل لعدم منفعة مشروطة لابيها
كذا في المبسوط وخدمة زوج حر للامهار اي يجب مهر المثل اذا تزوج حر امرأة وجعل خدمته لها سنة مثلا مهرا لها
وقال محمد لها قيمة خدمته سنة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالمتزوج على عبد الغير ولهما ان
الخدمة ليست بمال لانه لا يستحق فيها بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لان تقومه بالعقد
للضرورة فاذا لم يجب تسليمه بالعقد لم يظهر تقومه فبقي الحكم على الاصل وهو مهر المثل واطلق في الخدمة فشمل رعي
غنمها وزراعة ارضها وهو رواية الاصل كما في الخانية وذكر في المبسوط انه رواية ابن سماعة وذكر في المعراج ان الاصح رواية الاصل
وهو وجوب مهر المثل لكنه يشكل عليه انهم لو جعلوا رعي الغنم والزراعة خدمة لشملة استيجار الابن اباه فلو
استأجر اباه للخدمة لا يجوز ولو استأجره للرعي والزراعة يصح فمقتضاه ترجيح الصحة في جعله مهرا وهو الاوجه
الصحيحة لحكاية الله تعالى قصة شعيب وموسى من غير بيان نفيه في شرعنا انما هو لو كانت الغنم ملك البنت دون شعيب
وهو منتف وقيد بخدمة الزوج لانه لو تزوجها على خدمة حر اخر فالصحيح الصحة وترجع على الزوج بقيمة خدمته كذا في المحيط
وهذا يشير الى انه لا يخدمها لانه اجنبي لا يؤمن الانكشاف عليها مع مخالطته للخدمة واما ان يكون مراده اذا كان
بغير امر ذلك الحر ولو باجره وظاهر ما في الهداية انه اذا وقع برضاه يجب عليه تسليم خدمته كما لو تزوج على عبد الغير برضا
مولاه حيث يجب على المولى تسليمه وقيد بالحر لما سيأتي من حكم العبد وقيد بالخدمة لانه لو تزوجها على منافع سائر الاعيان
من سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة ارضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مدة معلومة
صحت التسمية لان هذه المنافع اموال او الحقت بالاموال شرعا في سائر العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة وامكان
الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها اذ ليس فيه استخدام المرأة زوجها فجعلت اموالا والحقت بالاعيان فصحت تسميتها كذا
في البدائع والمراد بزراعة ارضه ان تزرع ارضه ببذرها وليس له شيء من الخارج واما اذا شرط له شيء من الخارج فانه التسمية

فاما لانه

تفسد قال في المجمع من كتاب المزارعة ولو تزوج على أن تزرع في الأرض بالنصف ببذر صاحبها وفسدت فجعل مهرها نصف
أجر الأرض وربعها إن طلقها قبل الدخول وأوجب مهر المثل لا يزاد على أجر مثل الأرض والمتعة في الطلاق قبله وإن كان
عن العامل في أرضها ببذره جعل مهرها نصف أجر مثل عمله أو مهر المثل وعلى أن تزرع على بذره أو بعوارضها ببذره وجب
مهر المثل انتهى وقد وقع في شرحه هنا لابن الملك خلل في التوجيه فاجتنبه الثانية ولو تزوج امرأة على جارية على أن
له خدمتها ما عاش أو ما في بطنها له كانت الجارية وخدمتها وما في بطنها للمرأة إن كان مهر المثل مثل قيمة الخادم
أو أكثر وإن كان مهر مثلها أقل من قيمة الخادم كان لها باختياره وتعليم القرآن أي يجب مهر المثل إذا جعل
الصداق تعليم القرآن لأن المشروع إنما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذا المنافع على أصلنا ولأن التعليم عبادة فلا يصلح أن
يكون صداقا ولأن قوله تعالى فنصف ما فرضتم يدل على أنه لا بد أن يكون المفروض من ماله نصف حتى يمكنه أن يرجع
عليها بنصفه إذا طلقها قبل الدخول بعد القبض ولا يمكن ذلك في التعليم وأما قوله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك
من القرآن فليس فيه أنه جعله للعوض لجواز أن يكون للسببية أو التعليل أي لأجل أنك من أهل القرآن أو المراد ببركة
ما معك منه فلم يصلح دليلا وسيأتي إن شاء الله تعالى في كتاب الإجارات أن الفتوى اليوم على جواز الاستئجار لتعليم القرآن
والفقه فينبغي أن يصح تسميته مهرا لأن ما جاز أخذ الأجر في مقابلته من المنافع جاز تسميته صداقا كما قدمنا نقله عن
البدائع ولهذا ذكر في فتح القدير هنا أنه لما جوز الشافعي أخذ الأجر على تعليم القرآن صحح تسميته صداقا فكذا نقول يلزم على
المفتى به صحة تسميته صداقا ولم أر أحدا تعرض له والله الموفق للصواب وأشار المصنف إلى أنه لو أعتق أمته وجعل
عتقها صداقها فإن التسمية لا تصح لأن العتق ليس بمال فإن تزوجته فلها مهر المثل وإن أبت لا تجبر وعليها قيمتها للمولى وكذا
أم الولد لكن لا قيمة عليها لو أبت ولو قالت لعبدها أعتقتك على أن تتزوجني بألف فقبل عتق وعليه قيمته لها إن أبى أن
تتزوجه والأصح أن الألف على قيمة نفسه وعلى مهر مثلها فما أصاب القيمة فهو قيمته وما أصاب المهر فهو مهرها فيتنصف
بالطلاق قبل الدخول وأشار المصنف إلى أنه لو تزوجها على أن يحج بها وجب مهر المثل لكن فرق في الخانية بين أن يتزوجها على
أن يحج بها وبين أن يتزوجها على حجة فأوجب في الأول مهر المثل وفي الثاني قيمة حجة وسط ولها خدمته لو عبدا
يعني لو تزوج عبد حرة على خدمته لها سنة بإذن مولاه صحت التسمية ولها خدمتها سنة لأنه لما خدمها بإذن المولى صار كأنه
يخدم مولاه حقيقة ولأن خدمة العبد لزوجته ليست بحرام إذ ليس فيه قلب الموضوع ولهذا أسلفت عنه عامة الروايات التابعة
الأصحاب فقيد فقد كذا في غاية البيان وصرح الولوالجي في فتاواه بأن استخدام الزوج الحر لا يجوز لما فيه من الاستهانة وصرح قاضي خان
في شرح الجامع الصغير بأن خدمة الزوج لها حرام لأنها توجب الإهانة انتهى البدائع إن استخدام الحرة زوجها الحر حرام لكونه
استهانة وإذلالا انتهى وحاصله أنه يحرم عليها الاستخدام ويحرم عليه الخدمة لها وظاهر المختصر أن المرأة حرة لأنه جعل
الخدمة لها وأما لو تزوج عبد أمة على خدمته سنة لمولاها فإنه يصح بالأولى ويخدم المولى وينبغي أنه لو تزوجها على أن
يخدمها أن لا تصح التسمية أصلا ولم أره صريحا ولو قبضت ألف المهر ووهبته له فطلقت قبل الوطء رجع
عليها بالنصف لأنه لم يصل إليه بالهبة عين ما يستوجبه لأن الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود والفسوخ وكذا لو
سمى لها دراهم وأشار إليها أن له أن يحبسها ويدفع مثلها جنسا ونوعا وقدرا وصفة كذا في البدائع والمكيل والموزون دين ما أخذ
بالطلاق قبل الدخول وكذا قال الولوالجي في فتاواه من باب الزكاة ولو تزوج رجل امرأة على ألف درهم وقبضت وحال
الحول ثم طلقها قبل الدخول بها زكت الألف كلها لأنه وجب في ذمتها مثل نصف المقبوض لا عين المقبوض والدين
بعد الحول لا يسقط الواجب ولو كانت سائمة غير الأثمان زكت نصفها لأنه استحق نصفها من غير اختيارها فصار كالهلاك
ولا يزكي الزوج شيئا لأن ملك الزوج الآن عاد في النصف انتهى وأشار المصنف إلى أن حكم المكيل والموزون إذا لم
يكن معينا حكم النقد لعدم التعيين وأما المعين منه فكالعرض البدائع وإن كانت تبرا أو نقرة ذهبا أو فضة فهو كالعرض
في رواية فيجبر على تسليم العين وفي رواية كالمضروب فلا يجبر فإن لم تقبض الألف أو قبضت النصف ووهبت
الألف أو وهبت العرض المهر قبل القبض أو بعده فطلقت قبل الوطء لم يرجع عليها بشيء بيان لمفهوم المسألة المتقدمة

وفي

وفي ثلاث مسائل الأولى إذا لم تقبض شيئا من المهر ثم وهبت كله له ثم طلقها قبل الدخول فإنه لا رجوع له عليها بشيء وفي القياس
يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر لأنه سلم له بالإبراء فلا تبرأ عما يستحقه بالطلاق ووجه الاستحسان أنه وصل إليه عين
ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر ولا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود وله نظائر منها ما في معراج
الدراية الواهب إذا وهب المغصوب للغاصب منه ما إذا كان المغصوب منه ألف درهم فقال الكفيل عليه لم أستقرضها انتهى
وزاد في التلخيص ما إذا باع بيعا فاسدا وقبض المشتري المبيع ثم وهبه البائع قيمته لحصول المقصود بخلاف ما لو وهب
المبيع البائع بغير المشتري حيث لا يبرأ من الضمان لأنه لم يصل إليه من الجهة المستحقة ومنها ما إذا اشترى جارية بعبد ثم
وهب الجارية من مشتري العبد ثم استحق العبد من يده فإنه لا يرجع على مشتري الجارية بقيمتها استحسانا ومنها مريض وهب
جارية من إنسان لا مال له غيرها وسلم الجارية إليه ثم وهبه الموهوب له الجارية من المريض ثم مات من مرضه فإنه
لا يضمن الموهوب له قيمة ثلثي الجارية للورثة استحسانا بخلاف ما لو وهب المريض لأحد ابنيه عبدا ثم وهبه الأخ لأخيه
ثم مات الأب فإنه يرجع على أخيه الوارث بنصف قيمة العبد لأنه ما وصل إليه من جهة أبيه ومنها المريض إذا أبرأ
عن الدين ثم ملك المريض وبيد المريض لا يضمن ومنها المسلم إليه إذا وهب المال رأس المال وهو عرض من رب السلم ثم تقايلا
السلم لا يغرم المسلم إليه شيئا استحسانا ويلزمه قيمته قياسا وهو قول زفر كذا في المحيط ويرد على هذا الأصل أعني أنه
لا اعتبار لاختلاف السبب إذا حصل المقصود ما ذكره في التبيين من باب التحالف لو قال بعتني هذه الجارية فقال
ما بعتكها وإنما زوجتكها فإنه لا يجوز له أن يطأها لاختلاف الحكم فإن حكم ملك اليمين خلاف حكم الزوجية انتهى إلا أن يقال
إنه ليس من قبيل حصول المقصود لأن المقصود منهما مختلف وينبغي أن يكون داخلا تحت الأصل المذكور ما إذا أقر له بألف
من ثمن متاع فقال المقر له هي غصب قال الزيلعي من باب التحالف أنه يؤمر بالدفع إليه لاتحاد الحكم وفي تلخيص الجامع من باب
الإقرار بما يكون قصاصا لو قال أودعتني هذه الألف فقال المقر له بل أقرضتنيها لا ترد لأن العين غير الدين إلا أن يتصادقا لأن
المقر كالمتعدي ولو قال أقرضتنيها فأخذ الألف لأن التكاذب في الزوال ولو قال غصبتك أخذ الألف لأن موجبه الضمان
فاتفقا على الدين واختلفا في الجهة فلغت وكذا الواقر بالقرض وهو ادعى الثمن انتهى فإن قيل يرد على هذا ما إذا اشترى عبدا
بألف ثم حط البائع عشر الثمن ثم وجد به عيبا ينقص عشر الثمن حيث يرجع بنقصان العيب وإن حصل له هذا الحط قلنا
موجب العيب سقوط بعض الثمن وبعد الحط لم يحصل له بالحط لأن المحطوط خرج من كونه ثمنا انتهى المسألة الثانية ما إذا قبضت
النصف ثم وهبت الكل المقبوض وغيره ثم طلقها قبل الدخول بها فإنه لا يرجع واحد منهما على صاحبه بشيء عند أبي حنيفة وقالا
يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل لأن الحط يلتحق بأصل العقد وله أن مقصوده سلامة النصف بالطلاق
وقد حصل والحط لا يلتحق بأصل العقد في النكاح كالزيادة ولهذا لا تنتصف الزيادة مع الأصل اتفاقا كذا في الهداية وغاية
البيان والتبيين وكثير من الكتب واستشكله في فتح القدير بأن التحاق الزيادة بأصل العقد هو الدافع لقول أبي يوسف لها
لو صحت كان ملكه عوضا عن ملكه فالذي يلتحق هو ابطالهم بالجواب فالحق أنها تلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من
المشايخ وإنما لا تتنصف لأن الانتصاف خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة كما قدمناه انتهى وحاصله أنه تناقض كلامهم
فيعم جوابنا بعدم الالتحاق وفي مسألة زيادة المهر بالالتحاق فرجح المحقق ما هو جوابهم في المسألة السابقة وأبطل كلامهم
هنا والحق أنه لا يلزم في الموضعين لأن قولهم بالالتحاق إنما هو من وجه دون وجه لتصحيح كلامهم بأنه لو حطت من المهر حتى
صار الباقي أقل من عشرة فإنه لا يفسد ولو التحق الحط بأصل العقد من كل وجه للزم تكميلها ولو وجب مهر المثل لو حطت
الكل لأنه لم يسم شيئا وقولهم هنا بعدمه إنما هو من وجه دون وجه عملا في كل موضع بما يناسبه فروعي جانب الالتحاق
لتصحيح الزيادة حتى لا يكون ملكه عوضا عن ملكه في التنصيف لتصحيحها كما أسلفناه وروعي جانب عدمه هنا لأنه لا داعي
إليه لأن المقصود سلامة النصف للزوج وقد حصل فلا ضرورة إلى القول بالالتحاق الذي هو خلاف الأصل لأنه مغير للعقد
وقوله ووهبت الألف عائد إلى المسألتين مع أن هبة الألف ليس بقيد في الثانية لأنها لو وهبت النصف الذي في ذمته فالحكم
كذلك من أنه لا رجوع له عليها عنده خلافا لهما وقيد بقبض النصف للاحتراز عما إذا قبضت أكثر من النصف ووهبت الباقي

فانها ترد عليه ما زاد على النصف عنده كما لو قبضت ستمائة ووهبت اربعمائة فانه يرجع بمائة وعندهما يرجع بنصف المقبوض
ثم ثلاثمائة كما في غاية البيان ولو وهبت مائتين رجع بثلاث مائة تتمة للنصف كما في النهاية واما اذا قبضت اقل
من النصف ووهبت الباقي فهو معلوم بالاولى واعلم ان التقييد بالنصف للاحتراز عن الاكثر لا عن الاقل وحكم المثلي الغير
المعين حكم النقد هنا ايضا المسئلة الثالثة لو كان المهر عرضا فوهبته له ثم طلقها قبل الدخول فانه لا رجوع له بشيء عليها سواء كانت
الهبة قبل القبض او بعده لانه وصل اليه عين حقه لتعينه في الفسخ كتعينه في العقد والعقد الذي يمكن لكل واحد منهما دفع شيء
آخر واشار بقوله العرض المهر الى انه لو تعيب ثم وهبته له بعد ما تعيب بعيب فاحش ثم طلقها قبله فانه يرجع
عليها بنصف قيمة العرض يوم قبضت لانه لما تعيب فاحشا صار كانها وهبته عينا اخرى غير المهر كما في التبيين وظاهره
ان العيب اليسير كالعدم كما سيأتي ان العيب اليسير في المهر متحمل واطلق في العرض فشمل المعين وما في الذمة فان كل منهما
فان ما في الذمة منها كالمعين حكما كالعرض ويعني خصوص النكاح فانه العرض فيه يثبت في الذمة لان المال فيه ليس بمقصود فيجري
فيه التسامح بخلاف البيع وتمثيلهم هنا له بالحيوان المراد به هنا الفرس والحمار ونحوهما لا مطلق الحيوان فان التسمية
تفسد كما سيأتي وقيد بالهبة لانها لو باعت عرض الصداق من الزوج ثم طلقها قبله فانه يرجع عليها بالنصف كذا في غاية البيان
ولم يبين انه يرجع عليها بنصف قيمته او بنصف الثمن المدفوع والظاهر الاول وقيد بهبة المرأة المتزوج لانها لو وهبت العرض لاجنبي
بعد قبضه ثم وهبه الاجنبي من الزوج ثم طلقها قبل الدخول فانه يرجع عليها بنصف الصداق العين والدين في ذلك سواء لانه
لم يسلم له النصف من جهتها كذا في المبسوط وقيد بهبة جميع العرض لانها لو وهبت له اقل من النصف وقبضت الباقي فانها
ترد ما زاد على النصف ولو وهبت له اكثره او النصف فلا رجوع له وقد ظهر لي هنا ان هذه المسئلة اعني ما اذا طلقها قبل
الدخول بعد ما وهبته على ستين وجها لان المهر اما ذهب او فضة او مثلي غيرهما او قيمي فالاول على عشرين وجها لان الموهوب اما
الكل او النصف والكل منها اما ان يكون قبل القبض او بعد القبض او بعد قبض النصف او اقل منه او اكثر منه فهي
عشرة وكل منها اما ان يكون مضروبا او تبرا فهي عشرون والعشرة الاولى في المثلي والكل منها اما ان يكون معينا او لا
وكذا في القيمي والاحكام مذكورة في كلامنا هنا وما يناسب مسئلة هبة المرأة العرض المهر ما في الظهيرية لو وهبت المرأة العين
الممهورة للزوج ثم استحقت فانها ترجع عليه بقيمتها انتهى لانه بالاستحقاق بطلت الهبة وقد تزوجها على عين مملوكة
لغيره ولو نكحها بالف على ان لا يخرجها او على ان لا يتزوج عليها او على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان وفى
واقام فلها الالف والا فمهر المثل بيان المسئلتين الاولى ضابطها انه لا يسمى لها قدرا ومهر مثلها اكثر منه ويشترط
منفعة لها او لابيها او لذي رحم محرم منها فان وفى بما شرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به والا فمهر المثل لانه سمى
ما لها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالمسمى فيكمل مهر مثلها كما اذا شرط ان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها
او انه يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة او ان يهدي لها هدية او ان يطلق ضرتها او على ان يعتق اخاها او على ان يزوج
ابنه ابنتها ... لانها تنتفع ... فصارت المنفعة المشروطة لها انتهى ولا بد ان يعرف بصيغة المضارع
في العتق والطلاق ليكون وعدا ان وفى به فبها والا فلها مهر المثل والتطليق ويكمل لها مهر المثل اما اذا شرطه بالمصدر
كما اذا تزوجها على الف وعتق اخيها او طلاق ضرتها عتق الاخ وطلقت المرأة بنفس النكاح ولا يتوقف على ان يوقعهما
والمرأة المسمى فقط واما ولاء الاخ فان قال الزوج وعتق اخيها عنها فولاؤه لها لان المنفعة تتقدم الملك لها ويصير العبد من
جملة المهر المسمى وان لم يقل الزوج عنها فهو المعتق والولاء له والطلاق الواقع رجعي لانه قوبل بالبضع وهو ليس بمتقوم وتقومه
بالعقد ... لم يظهر في حق الطلاق الواقع على الضرة فبقي طلاقا بغير بدل فكان رجعيا كما لو قال
سول المنكوحة للمتزوج طلقها على ان ازوجك امتي الاخرى ففعل طلقت رجعية ولا شيء له ان لم يزوجه لان البضع عند خروجه
لا قيمة له كما في المحيط وقيد بكون المنفعة المشروطة لها لانه لو شرط مع المسمى منفعة لاجنبي ولم يوف فليس لها الا
المسمى لانه ليست منفعة لاحد المتعاقدين كذا في المحيط ولا يخفى ان حكم ما اذا شرط مع المسمى ما يضرها كان تزوج عليها
انه لا يكمل الا المسمى مطلقا بالاولى وقيدنا بان يكون مهر مثلها اكثر من المسمى لان المسمى لو كان مثل مهر المثل او اكثر منه ولم

والمعين منها كالمعين

لا جهة له

بوف

ولم يوف بما وعد فليس لها الا المسمى كذا في غاية البيان واشار بما ذكره الى ان المنفعة المشروطة لها مباح لها الانتفاع به لانه لو شرط
لها مع المسمى ما لا يباح الانتفاع به شرعا كالخمر والخنزير فان كان المسمى عشرة فصاعدا وجبت وبطل الحرام ولا يكمل مهر
المثل لان المسلم لا ينتفع بالحرام فلا يجب عوض بفواته كذا في غاية البيان ثم اعلم ان صاحب الهداية ذكر ان في هذه المسئلة
اعني مسئلة شرط المنفعة مع المسمى ما اذا شرط الكرامة والهدية مع الالف يعني انه ان وفى فلها المسمى والا فمهر المثل
كما صرح به في غاية البيان في مسئلة ما اذا اظهر احد العقدين ... ان الهدية والكرامة ... ولا يمكن القول بالجمع
والظاهر انها ليست داخلة في هذه المسئلة والا لكانت التسمية فاسدة فيجب مهر المثل ولذا قال الولوالجي في فتاواه وفي
المحيط لو تزوجها على الف وكرامتها او على ان يهدي لها هدية فلها مهر مثلها لا ينقص من الالف لان الكرامة والهدية مجهولة
القدر وهذه الجهالة اكثر من جهالة مهر المثل فيصار الى مهر المثل فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف لان ما زاد
على الالف يثبت على اعتبار مهر المثل ومهر المثل لا ينتصف انتهى وقيد بمعرفة شرطها منفعة ولم يشترط عليها شيئا
فلو تزوجها على الف وعلى ان يطلق امرأته فلانة وعلى ان ترد عليه عبدا فقد بدلت البضع والعبد والزوج بدل الالف
وشرط الطلاق فينقسم على مهر مثلها وعلى قيمة العبد فان كانا سواء صار نصف الالف ثمنا للعبد ونصفها مهرا فان لها
فاذا طلقها قبل ان يدخل بها فلها نصف ذلك وان دخل بها نظر ان كان مهر مثلها خمسمائة او اقل فليس لها الا ذلك
وان كان اكثر فان وفى بالشرط فطلق فليس لها الا الخمسمائة وان ابى ان يطلق فلها نصف المسمى ويبطل شرط المنفعة لها
ولذا قال في المبسوط يجوز ان يصار الى مهر المثل قبل الطلاق ولا يصار الى المتعة بعد الطلاق كما اذا تزوجها على الف
وكرامتها انتهى وقد يقال ان هذه المسئلة على وجوه ... لان الشرط اما ان يكون نافعا لها او لاجنبي او ضارا وكل
منها اما ان يكون الوفاء حاصلا بمجرد النكاح او متوقفا على فعل الزوج فهي ستة وكل من الستة اما ان يكون مهر المثل
اكثر من المسمى او اقل او مساويا وكل من الثمانية عشر اما ان يكون قبل الدخول او بعده وكل من الستة والثلاثين اما
ان يباح الانتفاع بالشرط او لا وكل من الاثنين والسبعين اما ان يشترط عليها شيئا للعبد او لا وكل من المائة والاربعة
والاربعين اما ان يحصل الوفاء بالشرط او لا فهي مائتان وثمانية وثمانون كلها في كلامنا الثانية حاصلها ان يسمى لها مهرا على تقدير وآخر
على تقدير آخر كان يتزوجها على الف ان اقام بها وان لا يخرجها او يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت اعجمية او ثيبا وعلى
الفين ان كانت ابتداء فان وفى بالشرط او كانت عجمية ونحوه فلها الالف والا فمهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف
عند ابي حنيفة وكذا ان قدم شرط الالفين يصح المذكور عنده كما نعلمه ان الشرط الاول صحيح عنده والثاني فاسد وقالا الشرطان
جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان جميعا فاسدان واصل المسئلة في الاجارات في قوله
ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم اعلم ان قولهما هنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة
لا معلقة لان قوله على الف ان اقام ... على الفين ان لم يطلق فعلى العكس ... الا تعدم الطلاق فيصح
فساد الاولى وصحة الثانية ... كانت مولاة فلم يعلم ايهما ... فعند الامام اليوم للتعجيل والغد للتعليق فيه
وعندهما اليوم للتوقيت والغد للاضافة وعند زفر اليوم للتعجيل والغد للتعليق والتفسير تامة في المحيط من الاجارات
ودليله هنا ان احدى التسميتين منجزة والاخرى معلقة فلا تجتمع في الحال تسميتان فاذا اخرجها فقد اجتمعا فتفسدان وعنده لان
المعلق لا يوجد قبل شرطه والمنجز لا يعدم بوجود المعلق فيتحقق الاجتماع عند وجود الشرط لا قبله وورد عليه طلب الفرق بين
هذا وبين ما اذا تزوجها على الف ان كانت قبيحة وعلى الفين ان كانت جميلة حيث يصح الشرطان اتفاقا والفرق بينهما في الغاية بان
الخطر في مسئلة الكتاب دخل على التسمية الثانية لان الزوج لا يعرف هل يخرجها او لا ولا مخاطرة في تلك المسئلة لان المرأة على
صفة واحدة لكن الزوج لا يعرف ذلك وجهالة لا توجب خطرا كذا في التبيين بانه يرد عليه انه اذا تزوجها على الفين ان كانت
حرة الاصل وعلى الف ان كانت مولاة وعلى الفين ان كانت له امرأة وعلى الف ان لم يكن له امرأة لانه لا مخاطرة هنا ولكن جهل الحال
وارتضاه في فتح القدير ثم قال والاولى ان تجعل مسئلة القبيحة والجميلة على الخلاف فقد نقل في نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف
فمنعها انتهى وقد اخذ هذه الرواية من المجتبى وقد يقال في الفرق ان المرأة ان كانت في الواقع على صفة واحدة لكن الجهالة تفيد

مطلب

في الحرير اصالة وبعدها وجرعا لانها ليست امرا مشاهدا لمن الذي وقع فيه التنازع احتاج الى الاثبات فكان فيه مخاطرة معنى خلاف
الجمال والقبح فانه امر مشاهد فيها فجهالته يسيرة لم تزل لانها لا مشقة فيه نزلت منزلة العدم فلذا صح ابو حنيفة التسميتين كما
عليه الامام الدبوسي رحمه الله وصاحب المحيط وقد ذكر الاتفاق الامام الكوكري في فتاواه وغيره والخلاف في غاية البيان
فما في مراد ابن سماعة من الخلاف ضعيف ثم اعلم ان دليل الامام المذكور هنا لا يشمل ما ذكره من انه طلق ... قوله
والا فمهر المثل عائد الى المسئلتين اي ان لم يوف بما شرط لها في المسئلة الاولى ولم يقم بها في الثانية فالواجب مهر المثل
لكن قد علمت انه في الثانية لا يزاد على التسمية الثانية كما لا ينقص عن التسمية الاولى بها وان شاء بوجوب مهر
المثل اي انه لو طلقها قبل الدخول كان لها نصف المسمى الاول او في بشرطه والا فان مهر المثل لا يتنصف
وكونهما
على هذا العبد او على هذا الالف حكم مهر المثل اي جعل مهر المثل حكما فيما اذا تزوجها على احد شيئين مختلفين قيمة لان التسمية
فاسدة عند ابي حنيفة وقالا لها الاقل لان المصير الى مهر المثل لتحقق جهالة المسمى وقد امكن ايجاب الاقل لتيقنه وله ان الموجب
الاصلي مهر المثل اذ هو العدل والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة كما لا يخفى فالخلاف مبني على ان مهر
المثل اصل عنده والمسمى خلف عنه وعندهما على العكس كذا في غاية البيان معزيا الى الجامع الكبير فما في فتح القدير من التردد في نقل
ذلك عنهم لا محل له ومعنى التحكيم ان مهر المثل ان وافق احدهما وجب وان كان بينهما فمهر المثل وان نقص عن الاقل فلها
الاقل لرضاه به وان زاد على الاكثر فلها الاكثر لرضاها به الخانية لو اعتقت المراة واحسنهما بطل الطلاق ان كان مهر مثلها
مثل الاوكس او اقل جاز عتقها في الاوكس وان اعتقت الارفع وكان مهر مثلها اكثر من قيمته جاز عتقها وان كان اقل منها لم يجز
والعتق فيها في الارفع بعد الطلاق قبل الدخول سقط على كل حال ويجوز في الاوكس واشار بالتحكيم الى اختلاف الشيئين
فلو كانا سواء فلا تحكيم ولها الخيار في احدهما شاءت والفرق في الاختلاف بين ان يكون في القدر او الوصف فشمل ما اذا تزوجها
على الف حالة او مؤجلة الى سنة فان كان مهر مثلها الفا او اكثر فلها الحالة والا فالمؤجلة وعندهما المؤجلة لانها الاقل وان
تزوجها على الف حالة والفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وانه كان كالاقل فالخيار له وان كان بينهما يجب مهر المثل
وعندهما الخيار له لوجوب الاقل عندهما وقيدنا الشيئين بالاختلاف لانهما لو كانا سواء حيث القيمة صحت التسمية اتفاقا كذا
في فتح القدير وقيدنا الاختلاف بين الشيئين من حيث القيمة للافادة انه لا يشترط الاختلاف جنسا فقد علم حكم ما اذا نكحها
على هذا العبد او هذا العبد او على هذا الالف او الالفين واشار المصنف باقتصاره على كلمة او بدون تخيير الى انه لو كان فيه خيار
لاحدهما كان نزل على انها بالخيار تاخذ ايهما شاءت او على انه بالخيار يعطيك ايهما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا لانتفاء المنازعة
والى انه لو طلقها قبل الدخول فانه يجب متعة مثلها لان الاصل فيه كمهر المثل فيبطل بالطلاق ونصف الاقل يزيد عليها في العادة
فوجب الاعتداد بالزيادة كما صرح به في الهداية وظاهره ان نصف الاقل لو كان اقل من المتعة فالواجب المتعة وقد صرح به قاضي
خان في فتاواه وفي غاية البيان ان لها نصف الاقل اتفاقا فليس على اطلاقه واشير الى انه لا فرق بين كلمة او ولفظ احدهما
فلو قال تزوجتك على احد هذين فالحكم كذلك كما صرح به في المحيط ولذا ذكر في الجامع الكبير ان من تزوج امراة على احد
مهرين مختلفين ففي مهر المثل عنده الخ وقيد بالنكاح لان في الخلع على احد شيئين مختلفين او الاعتاق عليه يجب الاقل
اتفاقا وعن حجتهما في مسئلتنا وفرق الامام بانه ليس له موجب اصلي يصار اليه عند فساد التسمية فوجب الاقل كذا
في الهداية وشرحها فتاوى قاضي خان ولو كان عقد الخلع فيعطيه ايهما شاءت المراة وهو قول ابي حنيفة انتهى وهو
مخالف للاول لانه قد يكون لها غرض في اسقاط الاقل قيمة فتدفع الاعلى وهو يريد خلافه وان كان الغالب انها تدفع
الاقل وكذا في الاقرار باحد شيئين كالف او الفين فالواجب الاقل اتفاقا لما ذكرناه وعلى فرس او حمار يجب الوسط او
قيمته اي لو نكحها على فرس او نكحها على حمار ومعلوم انه سمى جنس الحيوان دون نوعه كذا في التبيين الهداية معنى
المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف الولوالجية الحاصل ان جهالة الجنس والقدر مانعة وجهالة النوع والوصف
لا تمنع وانما صحت التسمية مع هذه الجهالة لان النكاح معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد بأصل
الجهالة كالدية والاقارير وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد

والردي

والردي والوسط ذو حظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لا وساطة لاختلاف معاني الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة
والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يتخير الزوج لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الايفاء والعبد اصل
تسمية فيتخير بينهما والوسط من العبيد في زماننا الادنى التركي والارفع الهندي كذا في الذخيرة البدائع الجيد عندهم هو
الرومي والوسط السندي والردي الهندي واما عندنا فالجيد هو التركي والوسط الرومي والردي الهندي انتهى والوسط في الاعتبار
في زماننا العبد الحبشي والاعلى الابيض والادنى الاسود وتعتبر قيمة الوسط على قدر غلاء السعر والرخص عندهما وهو الصحيح كذا
في الذخيرة اي عند ابي يوسف ومحمد واما ابو حنيفة فقدره حسب زمنه قيل يكون لم يعتبر الى نفسه لانه لو اضافه
الى نفسه كما اذا قال تزوجتك على عبدي او على ثوبي او قالت المراة اختلعت نفسي منك على عبدك ثم اتى بالقيمة لا تجبر على
القبول لان الاضافة الى نفسه من اسباب التعريف كالاشارة وعند الخلاف في الوصية فانه من اوصى لانسان بعشرة من
رقيقه وله رقيق فهلكوا واستفاد رقيقا اخر لا تبطل الوصية ولو كانت الاضافة بالاشارة لبطلت الوصية كما لو اشار الى
الرقيق فهلكوا فانها تبطل لان الاضافة بمنزلة الاشارة من وجه من حيث انه لا واحدة وتبعث للتعريف الا انها بمنزلة
الاطلاق من وجه من حيث انها لا تقطع الشركة من كل وجه والعمل بالشبهين متعذر في جميع العقود فعملنا بشبه الاشارة في الا
النكاح والخلع وبشبه الاطلاق في الوصية عملا بهما بقدر الامكان كذا في الذخيرة وبه علم انه لا يسوي بين المشار اليه وبين
المضاف عينا من كل وجه لان المشار اليه ليس فيه شركة اصلا فلذا تملكه المراة بمجرد القبول لانه كان ملكا للزوج واما في المضاف
فلا تملكه المراة بمجرد القبول حتى يعينه الزوج كما في فتح القدير من التسوية بينهما في هذا الحكم غير صحيح ويشكل على ما في الذخيرة ما في
لو قال تزوجتك على ناقة من ابلي بعده قال ابو حنيفة لها مهر مثلها وقال ابو يوسف يعطيها ناقة من ابله ما شاء انتهى فان الناقة
كالعبد فينبغي ان تصح التسمية كما لا يخفى وذكر في البدائع الحمل مع العبد وانه صحح تسميته والفرق بين الحمل والناقة الا ان يقال
انها مجهولة ولا يمكن ايجاب الوسط مع التقييد بقوله من ابلي بعده فالفساد للتسمية بقوله من ابلي لا مطلق ذكر الناقة ويدل عليه
ما في المعراج انه لو تزوجها على ناقة من هذه الابل وجب مهر المثل فالاشارة والاضافة فيه سواء وان لم يكن المشار اليه ملكه فلها
حظ البتر بشرائه فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ومما يعلم ان العوض المعين والمثلي كذلك تملكه المراة قبل القبض لتعينه الا النقدين فلا
تملكه الا بالقبض وكذا غير المعين من الاولين ومن احكام العوض المهر انه لا يثبت فيه خيار رؤية لان فائدته فسخ العقد بالرد وهو
لا يقبله واما خيار العيب فانه ان كان العيب يسيرا فلا ترده به وان كان فاحشا فلها رده به هكذا اطلقه كثير واستثنى في فتاوى
قاضي خان المكيل والموزون فانها ترده باليسير والفاحش المبسوط كل عيب ينقص من المالية بقدر ما لا يدخل تحت تقويم
المقومين في الاسواق فهو فاحش لانه ينقص بقدر ما يدخل تحت تقويم المقومين فهو يسير انتهى وقيد المصنف بالفرس ونحوه
لانه لو تزوجها على قيمة هذه الفرس او على قيمة هذا العبد وجب مهر المثل لانه سمى مجهول الجنس كذا في الخانية ففرق بين
القيمة ابتداء وبقاء لانه يتسامح في البقاء ما لا يتسامح في الابتداء واشار المصنف الى انه لو تزوجها على اربع مائة دينار على ان يعطيها
بكل مائة خادما فانه يجوز الشرط ولها اربع من الخدم الاوساط كما في الخانية بالاولى واذا عيب الخدم في هذه المسئلة فهو صحيح كما
في الخانية بالاولى ومن على ثوب او حمر او خنزير او على هذا الخل فاذا هو خمر او على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل بيان
لثلاث مسائل الحكم فيها واحد وهو وجوب مهر المثل لفساد التسمية الاولى اذا كان المسمى مجهول الجنس كالثوب لان الثياب
اجناس شتى كالحيوان والدابة فليس البعض اولى بالبعض بالارادة فصارت الجهالة فاحشة وقد فسر في غاية البيان الجنس بالنوع
ولا حاجة اليه لان الجنس عند الفقهاء هو المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام كالانسان والنوع هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام
كرجل والاشك ان الثوب تحته الكتان والقطن والحرير والاحكام مختلفة فان الثوب الحرير لا يحل لبسه وغيره على لهو جنس ... وكذا
الحيوان تحته الفرس والحمار وغيرهما واما الدار فيختلف اختلافا فاحشا بالبلدان والمحال والسعة والضيق وكثرة المرافق
وقلتها فتكون هذه الجهالة افحش من جهالة مهر المثل فمهر المثل اولى وهو الضابط فما سواه كان مجهول الجنس او مجهول
النوع واما البيت فذكروا ان تسميته تصح لانه بعد حار وقد ذكر فيه المحقق ابن الهمام بانه في عرفنا ليس خاصا بما يبات فيه بل يقال
لمجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب بتسميته مهر المثل كالدار وذكر في البدائع انه لو تزوجها على بيت فلها بيت وسط مما يجهز به

مطلب الفرق بين العيب الفاحش واليسير

بيان الجنس والنوع عند الفقهاء

النساء وهو بيت الشعر لا البيت المبني فينصرف الى فراش في اهل الامصار وفي اهل البادية الى بيت الشعر انتهى ورده ابن نجيم بانه
ابن الهمام الظاهر ما اراده بالبيت المبني فمعراج الدراية وفي غرر الافكار ان البيت المبني الذي من الدرهميات فيه فلا يصلح مهرا
اذا لم يكن معينا انتهى قيده بالثوب من غير بيان نوعه لانه لو ذكره عليه فقال هروي او مروي صحت التسمية ووجب الوسط او
قيمته ويجبر الزوج على القبول كما قدمناه وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال بدليل انه لو
استهلكه لا يضمن المثل بل القيمة واصل هذا ان كل ما جاز السلم فيه فلها ان لا تاخذ الا المسمى وما لم يجز فيه السلم فان للزوج ان
يعطيها القيمة والسلم في الثياب جائز اذا كانت مؤجلة والمحرر بدون الاجل فلهذا ان يعطيها القيمة الا في المكيل والموزون فانها
ان لا تاخذ القيمة وان لم يكن مؤجلة لان المكيل والموزون يصلح مهرا وثمنا من غير ذكر الاجل اما الثوب الموصوف وان صلح
مهرا الا ان الثوب يتعين بالتعيين فكان بمنزلة العبد ومن تزوج امرأة على عبد بغير عينه كان له ان يعطي القيمة كذا في الخانية
فالحاصل ان المكيل والموزون غير النقد اذا سمى جنسه ونوعه صار كالمشار اليه العوض وان لم يبين صفته فهو كالفرس والحمار
الخانية لو تزوجها على عشرة دراهم وثوب لم يصفه كان لها العشرة دراهم ولو طلقها قبل الدخول بها كان لها خمسة دراهم
الا ان تكون متعتها اكثر من ذلك انتهى وبهذا علم انه وجوب مهر المثل فيما اذا سمى مجهول الجنس انما هو فيما اذا لم يكن
معه مسمى معلوم لكن ينبغي على هذا انه لا ينظر الى القيمة اصلا لان المسمى معها عشرة فقط وذكر الثوب لغو بدليل انه لا يكمل
لها مهر المثل قبل الطلاق الظهيرية لو تزوجها على دار لم يكن لها مهر المثل وكذا بتسميته عند الخلع انتهى وبهذا علم
ان جهالة القدر كجهالة الجنس الخانية لو تزوجها على اكثر من الف درهم ومهر مثلها الفان كان لها الف درهم الا ان
النقصان عن الالف لم يصح لان الجهالة فيما كانت تزوجها على الف وان كان مهر مثلها اكثر من عشرة كان عليه لها عشرة
دراهم انتهى البدائع لو تزوجها على بيت وخادم ووصف الوسط من كل واحد منهما فان صالحت من ذلك زوجها على اكثر
من قيمة الوسط ستين دينارا او سبعين دينارا جاز الصلح لانه اسقاط للبعض ويجوز ذلك بالنقد والنسيئة فان صالحته
على اكثر من قيمة الوسط فالفضل باطل لكون القيمة واجبة بالعقد المسئلة الثانية تسمية المحرم كما اذا تزوج مسلم
مسلمة على خمر او خنزير فانه يبطل التسمية لانه ليس بمال في حق المسلم كما في الهداية او مال غير متقوم كما في البدائع لو وجب مهر
المثل والمشار الى عدم صحتها على الميتة والدم بالاولى لانه ليس بمال عند احد اصلا وقيد في الهداية بان يكون الزوج مسلما وقيد
في البدائع باسلامهما وشرط الاول انه لو تزوج مسلم ذمية على خمر لم تصح التسمية لانه لا يمكن ايجابه على المسلم وقيد بكون
المسمى هو المحرم فقط لانه لو سمى لها عشرة دراهم ورطلا من خمر فلها المسمى ولا يكمل مهر المثل كذا في المحيط واشار المصنف
الى صحة النكاح لانه شرط قبول الخمر شرطا فاسدا فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع فانه يبطل بالشروط الفاسدة المسئلة
الثالثة ان يسمى ما يصلح مهرا ويشير الى ما لا يصلح مهرا كما اذا تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر وعلى هذه الشاة الذكية
فاذا هي ميتة وعلى هذا الدن الخل فاذا هو خمر فالتسمية فاسدة في جميع ذلك ولها مهر المثل في قول ابي حنيفة وفي قول
ابي يوسف تصح التسمية في الكل وعليه في الحر قيمته لو كان عبدا وفي الشاة قيمة الشاة لو كانت ذكية وفي الخمر مثل ذلك الدن خلا
من خل وسط وعند محمد يوافق الامام في الحر والميتة وابا يوسف في الخمر والتحقيق انه لا خلاف بينهم انه لو اعتبر المشار اليه ان كان المسمى
من جنسه وان كان خلاف جنسه فالمعتبر المسمى كما عرف في الكافي ان هذه المسائل مبنية على اصل وهو ان الاشارة والتسمية
اذا اجتمعا والمشار اليه خلاف جنس المسمى فالعبرة للتسمية لانها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة فكان اعتبار التسمية اولى
لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمى الا انهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة والتسمية في التخريج على هذا
الاصل فابو يوسف يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر جنس واحد لاتحاد معنى الذات لا تفترق وانما الخل مع الخمر جنسان والحنفية
يقول الا ان يتحد الذاتان حكم بالجنس الا باختلاف الصورة والمعنى ان الخل موجود من الحموضة موجود بهما وصورة الخل
والخمر والحر والعبد واحدة فاتحد الجنس فالعبرة للاشارة والمشار اليه غير صالح فوجب مهر المثل انتهى والنقصان في فتح
القدير وقال في غاية البيان يكون ما سمى حلالا والعبد اعم وذلك لا ينعقد العقد بالمراد كذا قال الاسبيجابي
هذه الكلمة طالق وعبده هذا حر نطلق وعتق فظهر ان الاختلاف بينهم في الاصل انما هو في اختلاف الجنس واتحاده

فلزم

مطلب [illegible] الجنس

فلزم ان ما ذكر بعض شروح العقد من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابي يوسف وعند
محمد المختلفين بالمقاصد وعلى قول ابي حنيفة هو المقول على متحدي الصورة والمعنى غير ان يخفى ان اللائق كون الجواب على قول ابي يوسف
وجوب القيمة او عبد وسط لان الغاء الاشارة واعتبار المسمى يوجب كون الحاصل انه تزوجها على عبد وحكمه ما قلنا انتهى
الاسرار ان ابا يوسف ومحمدا اعتبرا المعنى وابو حنيفة اعتبر الصورة وقال الاسرار الى ان الذات الواحدة لا تحتمل جنسين لان الخلقة
صورة ومعنى والذاتان قد اجتمعا بجنس واحد اذا اتفقا صورة ومعنى فلا ينسب غيران الى واحد الا باتحاد الصورة والمعنى
ولا الواحد الى الغيرين الا باختلاف الصورة والمعنى وكل مشار في ذات واحدة لان الوصفين اللذين اختلفتا فيهما يتعاقبان
على ذات واحدة على ما يصار الانسب الواحد الى غيرين مختلفين الا باختلاف الصورة والمعنى ولم يوجد اختلاف الصورة
وقوله في فتح القدير ان اللائق الى اخره ممنوع لان ابا يوسف ما الغى الاشارة بالكلية وانما الغاها من وجه دون وجه كما ذكره
الزيلعي والدليل عليه ما في الاسرار انه في العبد المطلق اذا اتى به اليها اجبرت على القبول كما لو اتاها بالقيمة وفي هذه المسئلة لو
اتاها بعبد وسط لا تجبر عند ابي يوسف انتهى البدائع ما يقتضي ان هذه التسمية لا تكون من قبيل المجاز فانه قال وحقيقة
الفقه لابي حنيفة انه عقد على حر سماه عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لانه كذب فالتحقت التسمية بالعدم وبقيت الاشارة والمشار
اليه لا يصلح مهرا انتهى وذكر في فتح القدير ايضا ان المشهور ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين لا يتفاوت الغرض منها
فاحشا فالانسان ما يتفاوت منها فاحشا من غير اعتبار لذاتي انتهى وقال في باب الربا ان اختلاف الجنس يعرف باختلاف
الاسم الخاص والمقصود فالحنطة جنس والشعير جنس اخر وانما اعتبرناه على ما في بعض الشروح نعم نقل انه في بحث الخاص انهم جعلوا
انسانا من قبيل خصوص الجنس لانه مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام فالذكر والانثى وجعلوا رجلا من قبيل خصوص النوع لانه
المقول على كثيرين متفقين في الاحكام فاورد عليه ان العبد والعاقل والحر فانهم داخلون تحت رجل واحكامهم مختلفة فاجابوا
بان اختلاف الاحكام بالعوارض لا بالاصالة بخلاف الذكر والانثى فان اختلاف احكامهما بالاصالة فقوله ان الحر والعبد جنس
واحد معناه اتحاد دخولهما تحت شيء واحد وهو رجل وكذا الخل والخمر داخلان تحت ما العصير جعلا بالنسبة الى الحر والعبد
جنس لهما وان كان نوعا للانسان والحر مثلا نوع بالنسبة الى زيد وعمرو مثلا وقول ابي يوسف ان الحر والعبد جنسان ليس بمعناه
الجنس المصطلح عليه وانما ابو يوسف نظر الى ان لفظ حر تحته اشخاص كزيد وعمرو وبكر وغيرهم وكذا لفظ عبد فلذا جعلهما جنسين
بهذا الاعتبار فالحاصل ان ابا حنيفة حكم باتحاد الجنسية ناظرا الى دخولهما تحت شيء وهو رجل وابو يوسف حكم بالاختلاف
نظرا الى ان كلا منهما يقال على اشخاص كثيرة ولم يرد الجنس المصطلح عليه لانهم لو ارادوه لم يصح كلامهم لان كلا من الحر والعبد
ليس جنسا وانما هو نوع النوع وهو رجل واما قوله ان الاليق على قول ابي يوسف الى اخره فهو ما نقله القدوري عن ابي يوسف كما ذكره
في الذخيرة بحثه موافق لاحد الروايتين عنه اما على رواية الاصل فاجاب عنه الزيلعي بقوله وانما لم يجب قيمة عبد وسط
لاعتباره الاشارة من وجه انتهى وقيد المصنف بكون المشار اليه حرا لانه لو تزوجها على هذا العبد فاذا هو مدبر
او مكاتب او ام ولد والمراة تعلم بحال العبد او لم تعلم كان لها قيمة العبد كذا في الخانية مع ان المشار اليه لا يصلح مهرا لكن لما
لم يخرج عن المالية بالكلية صحت التسمية واعتبر المسمى قيد بانه لو سمى حلالا واشار الى حلال فلها مثل الدن ولذا كما
ذكرناه وان الخل تلف فلها الثوب وقد يكون المسمى حلالا والمشار اليه حراما اذ لو كان على عكسه كما اذا تزوجها على
هذا الحر فاذا هو عبد فان لها العبد المشار اليه في الاصح كما في المحيط والخانية والبدائع لانه عند اتحاد الجنس العبرة للمشار
اليه وهو مال متقوم ولو وجب مهر المثل لانه صار كالاشارة مع التسمية وقد يكون المشار اليه حراما والمسمى الحرام لو كانا حلالين
وهما مختلفان كما اذا تزوجها على هذا الدن من الخل فاذا هو زيت فان في الذخيرة انه لها مثل ذلك الدن خلا لاختلاف الجنس
بما تقدم ولو تزوجها على هذا العبد فاذا هو جارية او على الثوب الهروي فاذا هو مروي فان لها عبدا وسطا بقيمة الجارية وثوبا مرويا
بقيمة الهروي كما ذكرناه انتهى الخانية اذا كانا حلالين لكن المسمى ذلك المسمى ووجوب عبد وسط او قيمته ولا
ينظر الى قيمة الجارية فصار الحاصل ان المسئلة رباعية لانهما اما ان يكونا حرامين او حلالين او احدهما حراما والآخر حلالا
تجب مهر المثل فيما اذا كانا حرامين او المشار اليه حراما وتصح التسمية في الآخرين ومسئلة ما اذا كانا حرامين مذكورة

لعله علل بها

حراما

مطلب المسئلة رباعية ومهر المثل فيما حرامين او المشار اليه حراما وصح التسمية في الاخرين

في الخانية ايضا فيها ايضا لو تزوجها على هذا الزق السمن فاذا الاشي فيه كان لها مثل ذلك الزق سمنا ان كان يساوي عشرة
وان تزوجها على ما في الزق من السمن فاذا الاشي فيه كان لها مهر المثل وكذا لو كان في الزق شي اخر خلاف الجنس ولو قال تزوجتك
على الشاة التي في هذا البيت فاذا في البيت خنزير وليس فيه شي كان لها شاة وسط وتبطل الاشارة انتهى وكان
الفرق بين مسئلتي الزق انه في المسئلة الاولى لم يجعل المسمى ما فيه وانما جعله قدرا بما للظرف المشار اليه وفي الثانية
جعل المسمى السمن الذي هو فيه وليس فيه شي فصار كانه لم يسم شيئا فوجب مهر المثل واما مسئلة الشاة التي في هذا البيت
فليست من قبيل ما اجتمع فيه الاشارة والتسمية وانما عمل بها لانه سمى شاة ووصفها بوصف وهو كونها في بيت خاص فاذا
لم توجد في البيت بطل الوصف وبقي الموصوف وهو مطلق الشاة فوجب شاة وسط ولم يجتمع الاشارة والتسمية
والجنس مختلف لتبدل الصورة والمعنى فيتعلق العقد بالمسمى وهو باطل الخ لو تزوجها على هذا الدن الخمر وقيمة الظرف
عشرة دراهم فصاعدا فعنه روايتان عن محمد في رواية لها الدن لا غير لان المسمى شيئان الخمر والظرف فيلغو تسمية الخمر
وبقي الظرف فيما لو تزوجها على خل رحمه الله ... في رواية لها مهر المثل لان الظرف لا يقصد بالعقد عادة فاذا
بطلت في المقصود وبطلت في التبع انتهى واشار المصنف بوجوب مهر المثل عينا الى ان المشار اليه لو كان حرا حتى بيانا استحق
وسلمه هذا الزوج فانه لا يلزم تسليمه ونقل في الاسرار انه متفق عليه وكذلك الخمر بعينها لو تخللت لم يجب تسليمها
وانما عليه تسليم مثلها خلا في تركة ما لان المشار اليه لم يكن مالا حين سمي فتفسد التسمية في حق ما ليس بمال فلا يستحق
تسليم المتبعية تبعا للوصف انتهى وان اسمهر العبدين واحدهما حر فمهرها العبد عند ابي حنيفة اذا ساوى
عشرة دراهم والا كمل لها العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة
الحر لو كان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة لها
العبد الباقي وتمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من العبد لانهما لو كانا حرين تجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب
العبد وتمام مهر المثل والاختلاف هنا فرع على قولهم السابق والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين ما اذا اسمى لها [illegible] وشرط بعد
منفعة لم يوف حيث يجب مهر المثل انها انما رضيت بالمسمى على تقدير حصول المنفعة فعند عدم الوفا بها لم تكن راضية
بالمسمى وانما تعذر رضيته بكل واحد من العبدين ثم لما ظهر احدهما حرا لم يجب مهر المثل لان وجوب المسمى في احدهما
لوجوب [illegible] وذلك كذا في غاية البيان وقد يقال انها انما رضيت بكل واحد على انه بعض المهر لا كل المهر فاذا
ظهر انه كل المهر لم تكن راضية به فيجب وجوب مهر المثل وقد يجاب عنه كما في الفتح بانها هنا مقصرة في الفحص عن حال
العبدين فانه مما يعلم بالفحص بخلاف تلك المسائل لان عدم الاخراج وطلاق العشرة انما يعلم بعد ذلك فكانت غير مقصرة
للفحص واراد المصنف بالعبدين الشيئين الحلالين وبالحر ان يكون احدهما حراما كما في [illegible] ما اذا تزوجها على هذا
العبد وهذا البيت فاذا العبد حر او على مذبوحتين فاذا احدهما ميتة كذا في شرح المجمع للبخاري وقيد بان يكون احدهما حرا
اذ لو استحق احدهما فلها الباقي وقيمة المستحق ولو استحقا جميعا فلها قيمتهما وهذا بالاجماع كذا في شرح المجمع وكذا
ما اذا استحق نصف الدار المهورة فانها بالخيار ان شاءت اخذت الباقي ونصف القيمة وان شاءت تركته واخذت كل القيمة
فاذا طلقها قبل الدخول بها فليس لها الا النصف الباقي ولو تزوج امرأة على عبد ابيها فانه استحق الاب ثم ملكه الزوج قبل
القضاء بالقيمة لها لم يكن لها الا الاب ولو ملكه الزوج بعد القضاء بالقيمة لها فليس لها ان تاخذ الاب لبطلان حقها
من العين الى القيمة بالقضاء واذا ملكه الزوج في الفصل الاول لا تملكه المرأة الا بالقضاء او بتسليم الزوج اليها ويعتق على
الزوج قبل القضاء او التسليم اليها كذا في الظهيرية واحترز عما اذا وجد من المسمى ازيد او انقص قال في الظهيرية
والمحيط لو تزوجها على هذه الاثواب العشرة فاذا هي احد عشر قال محمد يعطيها عشرة منها ايها شاء وقال ابو حنيفة
ان كان مهر مثلها مثل اجود العشرة او زيادة فلها اجود العشرة وهو الاصح وعليه الفتوى ولو وجدت الثياب تسعة
قال محمد لها تسعة وتمام مهر مثلها ان كان اكثر من قيمة التسعة وقال ابو حنيفة لها التسعة لا غير وهو بمنزلة ما لو تزوج
امرأة على هذين العبدين فاذا احدهما حر ولو تزوجها على هذه الاثواب العشرة الهروية فاذا هي تسعة فلها تسعة وثوب

آخر

آخر عشرة وسط بالاجماع والفرق ان في الاولى ذكر الثياب مطلقة والثوب المطلق مما يجب مهرا وان لم يكن معينا وتمامه
في فتح القدير وفي النكاح الفاسد انما يجب مهر المثل بالوطء لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء
منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فهي غير صحيحة كالخلوة بالحائض فلا تقام مقام الوطء
وهذا معنى قول الشارح الخلوة الصحيحة في النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح كذا في الجوهرة وفيه مسامحة
لفساد الخلوة والمراد بالنكاح الفاسد النكاح الذي لم يجتمع شرائطه كتزوج الاختين معا والنكاح بغير شهود ونكاح الاخت
في عدة الاخت ونكاح المعتدة والخامسة في عدة الرابعة والامة على الحرة ويجب على القاضي التفريق بينهما كيلا يلزم ارتكاب المحظور
اعتبر الصورة العقد كما في غاية البيان وذكر في المحيط نكاح الكافر ولو تزوج ذمي مسلمة فرق بينهما لانه وقع فاسدا
فظاهره انهما لا يحدان وان النسب يثبت فيه والعدة ان دخل بها وانما وجب المهر في الفاسد بالوطء لحديث السنن
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات فاذا دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فجعل الحل للمهر
في النكاح الفاسد بعد حكمنا لكونه على الصغيرة والامة كما قدمناه الظهيرية لو باع جارية بيعا فاسدا وقبضها المشتري ثم
تزوجها البائع لم يجز انتهى ولو وطئها الظاهر ان لا مهر عليه فان المشتري لو وطئ الجارية المبيعة فاسدا لا يجب المهر عليه
في اصح الروايتين كما في الظهيرية واشار بمهر المثل الى ان المسمى فيه ليس بمعتبر بكل وجه ولذا قال في الظهيرية ولو تزوج
امرأة على خادم بعينها نكاحا فاسدا ودفع الخادم اليها فاعتقها قبل الدخول فالعتق باطل وان اعتقها بعد الدخول فالعتق
جائز انتهى وفي الخانية وظاهره انه لو لم يدفعها اليه فالعتق باطل مطلقا وهو الظاهر لانه بالدفع معين بمهر المثل
في المدفوع وحكم الدخول في النكاح الموقوف كالدخول في الفاسد فيسقط الحد ويثبت النسب ويجب الاقل من المسمى ومن
مهر المثل فعلى الاختيار من كتاب العدة انه لا تجب العدة في النكاح الموقوف قبل الاجازة لان النسب لا يثبت فيه غير صحيح
لما ذكرناه وذكره الشارح الزيلعي في شرح قوله ويثبت النسب والعدة واراد المصنف باطلاقه انه لا يتكرر بالجماع فيه ولو تكرر
الا مهر واحد ولا يتكرر المهر بتكرر الوطء والاصل فيه ان الوطء متى حصل عقيب شبهة الملك مرارا لم يجب الا مهر واحد
لان الوطء الثاني صادف ملكه كالوطء في الفاسد وكما لو وطئ جارية ابنه او جارية مكاتبه او وطئ منكوحته ثم بان انه حلف
بطلاقها او وطئ جاريته ثم استحقت ومتى حصل الوطء عقيب شبهة الاشتباه مرارا فانه يجب بكل وطء مهر على حدة لان
كل وطء صادف ملك الغير كوطء الابن جارية ابيه او امه او جارية امرأته مرارا وقد ادعى الشبهة فعليه لكل
وطء مهر ولو وطئ الجارية المشتركة مرارا فعليه بكل وطء نصف مهر ولو وطئ مكاتبة بينه وبين غيره فعليه في نصفه
نصف مهر واحد وعليه في نصف شريكه بكل وطء نصف مهر وذلك لان ملكه كانت الكل في الظهيرية الخلاصة
لو وطئ المعتدة عن طلاق ثلاث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد ام بكل وطء مهر قيل ان كانت الطلقات الثلاث جملة
تظن انها لم تقع فهو ظن في موضعه فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان وطئها حلال له فهو ظن في غير موضعه
فيلزمه بكل وطء مهر انتهى والمطلق فيشمل العاقل والصبي لكن في الظهيرية والمحيط عن محمد صبي جامع امرأة بشبهة نكاح فلا
مهر عليه قال في المحيط لان المولى لا يملك النكاح الفاسد في حقه ولا الاذن له فيه فسقط اعتبار قوله فصار كانه
وطئ في حق نفسه من غير شبهة عقد وتجب العدة عليها لان فعلها جائز في حق نفسها وذكر قبله لو جامع مجنون او صبي
امرأة نائمة ان كانت ثيبا فلا مهر عليه وان كانت بكرا او اقتضها فعليه المهر انتهى وينبغي ان يلزمه المهر في الحالين
حيث كانت نائمة لانه مؤاخذ بافعاله ولا يسقط حقها الا بالتمكين ولم يوجد واراد بالوطء الجماع في القبل لانه لو
وطئها في الدبر في النكاح الفاسد لا يلزمه مهر لانه ليس بمحل النسل كما في الخلاصة والقنية فلا يجب بالمس والتقبيل
بشهوة شي بالاولى كما صرحوا به ايضا واراد بالتقييد بالوطء ان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول حتى لو تزوج امرأة
نكاحا فاسدا ثم مس امها بشهوة ثم تزوجها ثم تزوج البنت [illegible] تزوج الام كذا في الخلاصة وان ادعت فساده وهو
يجحده فالقول له ولو عكسه فرق بينهما وعليها العدة ولها نصف المهر ان لم يدخل والكل ان دخل كذا في الخانية وينبغي ان
يستثنى منه ما ذكره الحاكم الشهيد في الكافي من انه لو ادعى احدهما ان النكاح كان في صغره فالقول قوله ولا نكاح بينهما ولا مهر

مطلب حكم الدخول في النكاح الموقوف فحكم الفاسد

مطلب تكرر الوطء بشبهة لا يتعدد الا مهر واحد بخلاف الاستيفاء

العقود الفاسدة عشرة

لها ان لم يكن دخل بها قبل الادراك   فتح القدير والتعبير بحيضها بعد الدخول واجمعت الائمة انه لا يكون محصنا في العقد
الصحيح الا بالدخول   الخلاصة فالعقود الفاسدة عشرة النكاح الفاسد وقد علمت حكمه الثاني البيع الفاسد
مضمون فيه المبيع الثالث الاجارة الفاسدة والواجب اجر المثل والعين امانة في يد المستاجر الرابع الرهن الفاسد وهو رهن
المتاع واللوازم بقيمته ولو هلك في يد المرتهن هلك امانة عند الكرخي   الجامع الكبير ما يدل على انه كالرهن الجائز الخامس
الصلح الفاسد لكل بقيمته السادس القرض الفاسد وهو بالحيوان او ما كان متفاوتا وتبع فيه او استقرض وباع مع البيع
السابع الهبة الفاسدة فانها مضمونة بالقيمة يوم القبض ولا تفيد الملك الثامن المضاربة الفاسدة والمال امانة في يد
المضارب التاسع الكتابة الفاسدة والواجب فيها الاكثر من المسمى ومن القيمة والعاشر المزارعة الفاسدة والخارج
فيها لصاحب البذر وعليه مثل اجر العامل ان كانت الارض لرب البذر ويطيب له وان كان البذر من العامل
فعليه اجر مثل الارض والخارج له انتهى   ولم يزد على المسمى اي لم يزد مهر المثل على المسمى لانها لم تسم
الزيادة فكانت راضية بالحط مسقطة حقها في الزيادة اي تمامه حيث ليس تسمية لا لاجل ان التسمية صحيحة من وجه
لان الخلوة الا فاسدة من كل وجه لو وقعت في عقد فاسد ولهذا لو كان مهر المثل اقل من المسمى وجب مهر المثل فقط
الظهيرية ولو زوج احد الوليين امته ودخل بها الزوج فللآخر النصف فان نقص ثلثه نصف مهر المثل وللمزوج
الاقل من نصف مهر المثل ومن نصف المسمى انتهى فعلى هذا يعطى هذا العقد حكم الفاسد بالنسبة الى المزوج وحكم
العدم بالنسبة الى غيره اشار الى ان المسمى معلوم ولذا الزاد عليه فلو كان المسمى مجهولا وجب مهر المثل بالغا ما بلغ
اتفاقا كما اذا لم يكن فيه تسمية اصلا وظاهر كلامهم ان مهر المثل لو كان اقل من العشرة فليس لها الا مهر المثل
بخلاف النكاح الصحيح اذا وجب فيه مهر المثل فانه لا ينقص عن عشرة   الخانية لو تزوج محرمه لا حد عليه في قول ابي
حنيفة وعليه مهر مثلها بالغا ما بلغ فان كان النكاح باطلا فظاهر وان كان فاسدا فهي مسئلته وفيه نقل الاختلاف
في جامع الفصولين فقيل هو باطل عنده ويسقط الحد لشبهة الاشتباه وقيل فاسد ويسقط لشبهة العقد انتهى
ولم يذكر للاختلاف ثمرة   ويثبت النسب اي نسب المولود في النكاح الفاسد لان النسب يحتاط في اثباته احياء للولد
فيترتب على الثابت من وجه اطلقه فافاد انه يثبت بغير دعوة كما في القنية ويعتبر مدة النسب وهي ستة اشهر من وقت الدخول
عند محمد وعليه الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداعي الوطء والاقامة باعتباره كذا في الهداية وعند ابي حنيفة وابي يوسف
ابتداء المدة من وقت العقد قياسا على الصحيح والمشايخ افتوا بقول محمد لعدم صحة القياس المذكور وفائدة الاختلاف
تظهر فيما اذا اتت بولد لستة اشهر من وقت العقد ولاقل منها من وقت الدخول فانه لا يثبت نسبه على المفتى به فقوله
مدة النسب بالمدة المذكورة انما هو للاحتراز عن الاقل لا عن ما زاد على اكثر مدة الحمل لانها لو جاءت بالولد لاكثر من
سنتين من وقت العقد او الدخول ولم يفارقها فانه يثبت نسبه اتفاقا وبهذا اندفع ما في التبيين من انه لا يمكن اعتبار
وقت العقد فقط لما ذكرنا من ان اعتبار وقت العقد او الدخول انما هو لنفي الاقل فقط واندفع ما في الغاية من قياس النسب
على العدة وان الصواب ان تذكر ابتداء مدة النسب من وقت التفريق كالعدة لما علمت من المسئلة التي يثبت فيها
النسب قبل التفريق فكيف يعتبر به واندفع به ما في فتح القدير من انه يعتبر ابتداء وقت التفريق اذا وقعت فرقة
وما ارتفع من وقت النكاح او الدخول على الخلاف لانه يرد عليه ما اذا اتت به بعد التفريق لاكثر من ستة اشهر من
وقت العقد او الدخول ولاقل منها من وقت التفريق فانه يثبت نسبه ومقتضى ما في الفتح خلافه والدليل على ما حققنا
انهم جعلوا ابتداء النسب ستة اشهر في النكاح الصحيح من وقت العقد ايضا وليس هو قطعا الا للاحتراز عن الاقل لا عن
الاكثر كما قدمناه والله اعلم   والعدة اي وتثبت العدة فيه وهي بعد الوطء في النكاح الفاسد لا الخلوة حتى
لو اختليا فانه لا شبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط ولو اختلفا في الدخول فالقول له فلا يثبت شيء من هذه الاحكام كما
في الذخيرة ولم يبين المصنف ابتداءها للاختلاف فيه والصحيح انها من وقت التفريق لا من اخر الوطئات لانها تجب باعتبار
شبهة النكاح ورفعها بالتفريق كالطلاق في النكاح الصحيح ولا احداد عليها في هذه العدة ولا نفقة لها فيها لان وجوبها باعتبار

الملك

مطلب لا تثبت عدة الوفاة في النكاح الفاسد

الملك الثابت بالنكاح وهو منتف هنا والمراد بالعدة هنا عدة الطلاق واما عدة الوفاة فلا تجب عليها في النكاح الفاسد ولو
كانت عدة المرأة الموطوءة اخت امرأته حرمت عليه امرأته الى انقضاء عدتها كذا في فتح القدير وظاهر كلامهم ان ابتداءها
من وقت التفريق قضاء وديانة   فتح القدير ويجب ان تكون محلا في الفتيا اما فيما بينها وبين الله تعالى اذا علمت انها
حاضت بعد اخر وطء ثلاثا ينبغي انه يحل التزوج فيما بينها وبين الله تعالى على قياس ما نقلنا من نقل العتابي انتهى ومحله
فيما اذا فرق بينهما اما اذا حاضت ثلاث حيض من اخر الوطئات ولم يفارقها فلا يحل لها التزوج اتفاقا كما اشار اليه في غاية
البيان وظاهر الزيلعي يوهم خلافه والتفريق في النكاح الفاسد اما بتفريق القاضي او متاركة الزوج ولا يتحقق الطلاق في
في النكاح الفاسد بل هو متاركة فيه ولا يتحقق المتاركة الا بالقول ان كانت مدخولا بها كقوله تاركتك او تاركتها او خليت
سبيلك او خليت سبيلها او خليتها واما غير المدخول بها فيتحقق المتاركة بالقول وبالترك عند بعضهم وهو تركها على
قصد ان لا يعود اليها وعند البعض لا تكون المتاركة الا بالقول فيهما حتى لو تركها ومضى على عدتها سنون لم يكن لها ان
تتزوج باخر وانكار النكاح ان كان بحضرتها فهو متاركة والا فلا كانكار الوكيل الوكالة واما علم غير المتارك بالمتاركة
فنقل في القنية قولين مصححين الاول انه شرط لصحة المتاركة هو الصحيح حتى لو لم يعلمها لا تنقضي عدتها ثانيهما ان علم
المرأة في المتاركة ليس بشرط في الاصح كما في الصحيح انتهى وينبغي ترجيح الثاني ولهذا اقتصر عليه الزيلعي وظاهر كلامهم ان
المتاركة لا تكون من المرأة اصلا كما قيده الزيلعي بالزوج لكن في القنية ان لكل واحد منهما ان يستبد بفسخه قبل
الدخول بالاجماع وبعد الدخول مختلف فيه   الذخيرة ولكل واحد من الزوجين فسخ عقد النكاح بغير محضر من
صاحبه عند بعض المشايخ وعند بعضهم ان لم يدخل بها فكذلك وان دخل بها فليس لواحد منهما حق الفسخ الا بمحضر
من صاحبه انتهى وهكذا في الخلاصة وهذا يدل على ان للمرأة فسخه بمحضر الزوج اتفاقا ولا شك ان الفسخ متاركة
الا ان يفرق بينهما وهو بعيد والله سبحانه اعلم ومن احكام العقد الفاسد انه لا يحد بوطئها قبل التفريق للشبهة ويحد اذا
وطئها بعد التفريق كذا في البدائع وغيره وظاهره انه لا فرق فيه بين ان تكون في العدة او لا ولم اره صريحا
ومهر مثلها يعتبر بقوم ابيها اذا استويا سنا وجمالا ومالا وبلدا وعصرا وعقلا ودينا وبكارة بيان لتشبيه اخذها
ان الاعتبار بقوم الاب في مهر المثل لقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها وهن اقارب الاب ولان
الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر في قيمة جنسه والتقييد بالاستواء
ما بيناه انه لا بد من الاستواء في الاوصاف المذكورة لان المهر يختلف باختلاف هذه الاوصاف وكذا يختلف
باختلاف الدار والعصر اي الزمان وقد ذكر المصنف ثمانية اشياء والمراد بالسن الصغر والكبر والظاهر في اعتبار الجمال والمال
وقيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف وانما يعتبر ذلك في اوساط الناس اذ الرغبة فيهن للجمال بخلاف بيت
الشرف   فتح القدير وهذا جيد انتهى والظاهر اعتباره مطلقا والمراد بالدين التقوى كما ذكره العيني وزاد في المبتغى
على هذه الثمانية اربعة وهي العلم والادب وكمال الخلق وان لا يكون لها ولد وكذا زاد الشارح بانه يعتبر حال الزوج ايضا
وفسره في فتح القدير بان يكون زوج هذه كازواج امثالها من نسائها في المال والحسب وعدمهما انتهى وينبغي ان لا يختص
هذا بين الشيئين بل بالجمال والبلد والعصر والعقل والتقوى والسن لدخل رغبة الزوج اي فان الشاب يتزوج
بارخص من الشيخ وكذا المتقي بارخص من الفاسق واشار بقوله مالا الى ان الكلام انما هو في الحرة ولذا قال في شرح الطحاوي
والمجتبى مهر مثل الامة على قدر الرغبة فيها وعن الاوزاعي ثلث قيمتها انتهى اعلم ان اعتبار مهر المثل بما ذكر حكم كل
نكاح صحيح لا تسمية فيه اصلا او سمي فيه ما هو مجهول او ما لا يحل شرعا كما قدمنا تفاصيله وحكم كل نكاح فاسد بعد
الوطء سمي فيه مهر او لا واما المواضع التي يجب فيها المهر بسبب الوطء بشبهة فليس المراد بالمهر فيها مهر المثل المذكور
هنا كما في الخلاصة بعد ذكر المواضع التي يجب فيها المهر بالوطء عن شبهة قال والمراد بالمهر العقر وتفسير العقر
الواجب بالوطء في بعض المواضع ما قال الشيخ نجم الدين سالت القاضي الامام الاسبيجابي عن ذلك بالفتوى فكتب
هو العقر انه ينظر بكم تستاجر للزنا لو كان حلالا يجب ذلك القدر وكذا نقل عن مشايخنا في شرح الاصل للامام

مطلب لكل واحد من الزوجين الفسخ في النكاح الفاسد بمحضر الآخر

السرخسي وظاهره انه لا فرق فيه بين الحرة والامة وخالفه ما في المحيط لو زفت اليه غير امرأته فوطئها لزمه مهر مثلها على
الا انه يحمل على العقر المذكور في الخلاصة توفيقا ولم ار حكم ما اذا ساوت المراة امراتين من اقارب ابيها في جميع الاوصاف
المعتبرة مع اختلاف مهرهما قلة وكثرة هل يعتبر بالمهر الاقل او الاكثر وينبغي ان كل مهر اعتبره القاضي وحكم به نافذ
يصح لقلة التفاوت الخلاصة يعتبر باخواتها وعماتها وبنات عمها فان لم يكن لها اخت ولا عمة فبنت الاخت لاب
وام وبنت العم انتهى وظاهره ان بنت الاخت وبنت العم متغايران عما ذكره فيتفرع انه لو كان لها اخت وبنت عم قد
ساوتهما في الاوصاف المذكورة انه لا يعتبر بنت العم مع وجود الاخت وظاهر ما في الكنز خلافه الخلاصة ويشترط ان
يكون المخبر بمهر المثل رجلين او رجلا وامراتين ويشترط لفظة الشهادة فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول
قول الزوج مع يمينه انتهى وظاهره انه لا يصح القضاء بمهر المثل بدون الشهادة او الاقرار من الزوج وخالفه
ما في المحيط قال فانه فرض القاضي او الزوج بعد العقد جاز لانه يجري ذلك مجرى التقدير لما وجب بالعقد من مهر المثل
زاد او نقص لان الزيادة على الواجب صحيحة والحط عنه جائز انتهى الذخيرة ان الاعتبار لهذه الاوصاف وقت التزوج
[illegible] المهر والدية [illegible] قال يعتبر بمهر مثلها [illegible] اخواتها في العمر
قال يحكم بحالها بمهر مثلها من بلدها لانه يختلف بالبلدان قال ان وجد في بلدها يعتبر به والا فلا يعتبر بالاجانب قال لم
يوجد فمن الاجانب [illegible] اذا لم يكن لها احد من قوم ابيها الثانية اذا كان لها اقارب لكن لم يوجد
فيهم من يماثلها في الاوصاف المذكورة كلها او بعضها وفي كل منهما يعتبر مهرها بالاجنبية موصوفة بذلك الخلاصة فان
لم يكن مثلها في قرابتها ينظر في قبيلة اخرى مثلها اي مثل قبيلة ابيها كذا فسر العيني مثلها في فتح القدير والاولى ان يرجع
الى المراة لتكون [illegible] من الاعتبار بالاجنبيات مطلقا سواء كانت من قبيلة مماثلة لقبيلة ابيها او لا
حقيقة ان يعتبر بالاجنبيات قال في فتح القدير ويجب حمله على ما اذا كان لها اقارب والا امتنع القضاء بمهر المثل انتهى وقد
قدمنا ان القضاء بمهر المثل لم ينحصر في النظر الى من يماثلها من النساء بل بفرض القاضي شيئا من غير غلط [illegible] كما في المحيط
فالمروي من انه يعتبر بالاجنبيات صحيح مطلقا ويفرض القاضي لها المهر فلم يلزم منه امتناع القضاء به [illegible]
وصح ضمان الولي المهر لانه من اهل الالتزام وقد اضافه الى ما يقبله فيصح والمراد به انه في الصحة اما في مرض الموت فلا
لانه تبرع لوارثه في مرض موته وكذلك كل دين ضمنه عن وارثه او لوارثه كذا في الذخيرة واما اذا لم يكن وارثا فالضمان
في مرض الموت من الثلث كما صرحوا به في ضمان الاجنبي واطلق في الولي فشمل ولي المراة وولي الزوج الصغيرين والكبيرين
اما ولي الزوج الكبير فهو وكيل عنه فكان كالاجنبي [illegible] فحكم ضمان مهره حكم ضمان الاجنبي واما اذا
كان صغيرا بان زوج ابنه وضمن للمراة مهرها فلانه الولي سفير ومعبر عنه وليس بمباشر بخلاف ما اذا اشترى لابنه شيئا ثم
ضمن عنه الثمن للبائع حيث لا يصح ضمانه لانه اصيل فيه فيلزمه الثمن نقص او لم ينقص والبدن في صحته من قبول المراة كما في الـ
كفيرة من الكفالات والحاصل للاصبهاني في ذلك كله الى الخانية ويستفيد من صحة الضمان ان لها مطالبة الولي ومطالبته
الزوج اذا بلغ لا قبله لانه ليس اهلا [illegible] ولو ادى الاب من مال نفسه فلا رجوع له على الصغير لان الغالب الا رجوع له الا
بالامر ولم يوجد [illegible] ذكر في الذخيرة انه ان شرط الرجوع في اصل الضمان فله الرجوع كانه كالاذن من البالغ في الكفالة
فتاوى الولوالجي لا رجوع له الا اذا اشهد عند الاداء انه ادى ليرجع وان لم يشهد عند الضمان انتهى فتح القدير
والحق ان عدم الرجوع اذا لم يشهد [illegible] اذا لم يكن للصغير مال انتهى البزازية انه اذا اشهد عند
الاداء انه ادى ليرجع رجع وان لم يشهد عند الضمان انتهى والحاصل ان الاشهاد عند الضمان او الاداء شرط الرجوع
فانه اتيا لو ادى الاب من مال نفسه فالقياس ان يرجع لان غير الاب لو ضمن باذن الاب وادى يرجع في مال
الصغير [illegible] بعد البلوغ [illegible] والاستحسان لا رجوع له لان الاباء
يتحملون المهور عن ابنائهم عادة ولا يطمعون في الرجوع والثابت بالعرف كالثابت بالنص الا اذا شرط الرجوع في اصل
الضمان فحينئذ يرجع لان الصريح يفوق الدلالة لانه اعني دلالة العرف بخلاف الوصي اذا ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان

يرجع

يرجع لان التبرع من الوصي لم يوجد عادة فصار كضمنه الا الولي غير الاب والحاصل ان عدم الرجوع مخصوص بالاب واستفيد من
صحة الضمان ايضا ان الاب لو مات قبل الاداء فللمراة الاستيفاء من تركة الاب لان الكفالة بالمال لا تبطل بموت الكفيل فاذا
استوفت قال في المبسوط رجع سائر الورثة بذلك في نصيب الابن او عليه ان كان قبض نصيبه ولم يذكر خلافا وذكر الحلواني
ان ابا يوسف قال ان الاب متبرع ولا يرجع سائر الورثة بعد موته على الابن بشيء وحكم الاستيفاء في مرض الموت كالاستيفاء
بعد الموت من ان الورثة يرجعون عليه كما في غاية البيان واستفيد من القول بصحة الضمان ايضا انه لو لم يضمن الاب مهر ابنه
الصغير لا يطالب به [illegible] الا انه لو لزمه بلا ضمان لم يكن للضمان فائدة وما في المعراج لو زوج ابنه الصغير لا يثبت
المهر في ذمة الاب بل يثبت في ذمة الابن عندنا سواء كان الابن موسرا او معسرا وذكره في [illegible] معللا بان النكاح
لا ينفك عن لزوم المال انما ينفك عن ايفاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الاقدام على التزوج ضمان المهر عنه ومن ابي
المهر عليه كما في فتح القدير وبه اندفع ما في شرح الطحاوي من ان للمراة مطالبة ابي الصغير بمهرها ضمن او لم يضمن انتهى وجوابه
ان كلام شارح الطحاوي محمول على ما اذا كان للصغير مال فانه لها مطالبة الاب بغير ضمان ليؤدي من مال الصغير والدليل على
هذا الحمل ان صاحب المعراج نقل اولا ما في شرح الطحاوي ثم بعد سطور ذكر ما ذكرناه عنه من عدم لزوم المهر على الاب بلا ضمان
لكن قيده بالابن الفقير [illegible] الابن الغني وبه اندفع ما في فتح القدير الذخيرة اذا اشترى لابنه الصغير
شيئا اخر سوى الطعام والكسوة ونقد الثمن من مال نفسه فانه يرجع على الصغير بذلك وان لم يشترط الرجوع لانه لا عرف ان
الاباء يتحملون الثمن عن الابناء انتهى الخلاصة لو [illegible] الابن ثم ادى الاب ان اشهد يرجع وان لم يشهد لا ولو كان على
الاب دين للصغير فادى مهر امراته ولم يشهد ثم قال بعد ذلك انما اديت مهرها من دينه الذي علي صدق انتهى البزازية
اذا اعطى الاب ارضا في مهر امراته ثم مات الاب قبل قبض المراة الارض لا تكون الارض لها لانها عطية من الاب لم تتم بالتسليم
فان ضمن المهر وادى الارض عنه ثم مات قبل التسليم كانت الارض للمراة لانه بيع فلا يبطل بالموت واما ضمان ولي المراة
المهر عن زوجها فلا يخلو اما ان تكون كبيرة او صغيرة فان كانت كبيرة فظاهر انه كالاجنبي ضمن لها المهر وثبت لها
الخيار ان شاءت طالبته وان شاءت طالبت زوجها ان كان كبيرا من اهل المطالبة ويرجع الولي بعد الاداء على الزوج
ان ضمن بامره سواء كانت الكبيرة عاقلة او مجنونة واما اذا كانت صغيرة فزوجها الاب وضمن مهرها فانه يصح لانه سفير
ومعبر لا ترجع الحقوق اليه وانما ملك قبض مهر الصغيرة بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد ولهذا لا يملكه بعد بلوغها الا برضاها
صريحا او دلالة بان تسكت وهي بكر بخلاف ما اذا باع مال الصغير وضمن الثمن عن المشتري فانه لا يصح لانه اصيل فيه
حتى ترجع الحقوق اليه ويصح ابراؤه من الثمن عندهما خلافا لابي يوسف [illegible] ويملك قبض الثمن بعد
بلوغه فلو صح الضمان لصار ضامنا لنفسه وبهذا علم ان [illegible] ان تطالب زوجها او وليه [illegible] اذا كان الضامن وليها
ان الحكم اعم فلها ان تطالب زوجها او الولي الضامن [illegible] اذا كان الضامن وليها وقول الشارح الزيلعي في الصورة
الثانية فالمطالبة الى ولي الزوج [illegible] غير صحيح لان المطالبة عليه لا اليه [illegible]
والابد من قبول الزوج البالغ [illegible] وليها فقط والابد من تقييد صحة ضمانه [illegible] بقبول او قبول نائب
في المجلس لان الموجود شطر فلا يتوقف على ما وراء المجلس في المذهب كذا في البزازية وظاهره انه لا فرق بين الصغيرة والكبيرة
واطلاقهم صحة ضمان مهر الصغيرة يقتضي ان لا يشترط قبول احد في المجلس [illegible] مقام القبول عنها والابد من
التقييد [illegible] اذا كان ضامنا في مرض الموت لوارث او عنه [illegible] وينبغي تقييده بما اذا
كانت مولية وارثة واما اذا لم تكن وارثة كما اذا كانت بنت عم مثلا ولها وارث يحجبها فالضمان صحيح مطلقا كما [illegible]
ويكون من الثلث كما قدمناه واشار بصحة ضمان الولي الى صحة ضمان الرسول في النكاح والوكيل بالاولى فلو ضمن الرسول المهر
ثم جحد الزوج الرسالة اختلف المشايخ فيما يلزم وصحح في المحيط ان المراة اذا طلبت التفريق من القاضي وفرق بينهما [illegible] الزوج
كان لها على الرسول نصف المهر وان لم تطلب التفريق فلها جميع المهر ولو [illegible] الوكيل [illegible] الالف
لم يلزمه شيء ولو ضمن المهر لزمه فان كان بغير اذن الزوج فلا رجوع له بخلاف الوكيل بالخلع فانه اذا ضمن البدل [illegible] رجع به

عليها وان لم يأمره بالضمان لا تنصرف التوكيل الى الامر بالضمان لصحة الخلع بلا توكيل منها بخلاف النكاح فانه لا يصح بلا توكيل
فانصرف الامر اليه ولو زوجه الوكيل امرأة على عبد حتى فاستحق او هلك في يد الوكيل رجعت بقيمته على الزوج وفي الخلع ترجع على
الوكيل والكل في المحيط ولها منعه من الوطء والاخراج للمهر وان وطئها اي للمرأة منع نفسها من وطء الزوج واخراجها
من بلدها حتى يوفيها مهرها وان كانت قد سلمت نفسها للوطء ليتعين حقها في البدل كما تعين حق الزوج في المبدل
فصار كالبيع كذا في الهداية واورد عليه في فتح القدير بان هذا التعليل يقتضي [illegible] الصداق الدين اما العين كما لو تزوج
على عبد بعينه فلا لانها بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه انتهى وقد يقال ان في بيع المقايضة [illegible]
معاوضة [illegible] ان يكون عينا كذلك فلا [illegible] وما في فتح القدير من ان مثله لا يتأتى في اذا كان المهر عبدا [illegible] ولا
في تعيينه المطلوبة لاطلاق الجواب بان لها الامتناع الى ان تقبض انتهى ففيه نظر لان المراد بالتسليم هنا التخلية برفع الموانع
وهو ممكن في العبد ايضا بان تخلى بينه وبينها بشروط التخلية وتخلى بينها وبين نفسها برفع الموانع منها ويكونا سواء وهذا
قبل الاطلاع على النقل ثم رأيته في المحيط وانه كان المهر عينا فانه ايضا [illegible] كما في بيع المقايضة انتهى وبهذا سقط ما
في فتح القدير اشار المصنف بمنعها له مما ذكر الى انه لا يمنعها من ان تخرج في حوائجها والزيارة بغير اذنه قبل قبض المهر
لانها غير محبوسة بحقه [illegible] وما بعد ايفائه [illegible] والى ان للاب ان يسافر [illegible] البكر ولو كانت بالغة قبل ايفاء
المهر وبعده كذا في فتح القدير والى انه لا يحل له وطئها على كره منها قبل ايفائه قال في المحيط من النفقة وعلى هذا للزوج
ان يطأها على كره منها ان كان الامتناع لا لطلب المهر عنده لانها ظالمة وان كان لطلب المهر لا يحل عند ابي حنيفة وعندهما
يحل انتهى واطلق في الاخراج فشمل الاخراج من بيتها ومن بلدها [illegible] وتفسير الاخراج بالمسافرة [illegible] كما في الهداية مما
لا ينبغي لانه يوهم ان له اخراجها من بيتها الى بيت اخرى في مصر [illegible] وفيه تفصيل [illegible] علم له
او تعجيله او تأجيله كله او حلول بعضه وتعجيل بعضه او سكتا فان شرط حلوله او تعجيله كله فلها الامتناع حتى تستوفيه
كله والحلول والتعجيل مترادفان ولا اعتبار بالعرف اذا جاء الصريح بخلافه وكذا اذا شرط حلول البعض فلها الامتناع حتى
تقبض المشروط فقط واما اذا شرط تأجيل الكل فليس لها الامتناع اصلا لانها اسقطت حقها بالتأجيل كما في البيع وعن
ابي يوسف ان لها الامتناع استحسانا لانه ما طلب تأجيله كله [illegible] باسقاط حقه في الاستمتاع قال الولوالجي وبقول ابي يوسف
يفتى استحسانا بخلاف البيع انتهى ولان العادة جارية بتأخير الدخول عند تأجيل جميع المهر [illegible] الخلاصة ان الاستاذ
ظهير الدين كان يفتي بانه ليس لها الامتناع والصدر الشهيد كان يفتي بان لها ذلك انتهى فقد اختلف الفتوى [illegible] معراج
الدراية اذا كان المهر مؤجلا ثم حل الاجل فليس لها الامتناع عند ابي حنيفة رحمه الله وكذا لو كان الاجل سنة مثلا فلم تسلم
نفسها حتى مضى بعض الاجل [illegible] حالا او الى سنة بعد التسليم كما قال ابو حنيفة في البيع فان قيس النكاح على البيع صح لانهم
اعتبروه به عندنا المحيط وغيره ولو احالت المرأة رجلا على زوجها بالمهر فلها الامتناع الى ان يقبض المحتال لانه [illegible]
بمنزلة وكيلها وان احالها الزوج به فليس لها الامتناع وهذا اذا كان الاجل معلوما فان كان مجهولا فان كانت جهالة متقاربة
كالحصاد والدياس ونحو ذلك فهو كالمعلوم على الصحيح كما في الظهيرية بخلاف البيع فانه لا يجوز بهذا الشرط وان كانت متفاحشة
كالى الميسرة والى هبوب الريح والى ان تمطر السماء فالاجل لا يثبت ويجب المهر حالا كذا في غاية البيان وظاهره ان التأجيل الى
الطلاق او الموت متفاحشة فيجب ان لا يصح الاجل لكنه يقتضي اطلاق العقد [illegible] بجريان العرف بالتأجيل به وقد ذكر في الخلاصة
والبزازية اختلافا في صحته وصحح انه يصح [illegible] التأجيل بعد العقد [illegible] كما في فتح القدير وهذا كله اذا لم يشترط الدخول
قبل حلول الاجل فلو شرط [illegible] ليس لها الامتناع اتفاقا كما في الفتح ايضا [illegible] الخلاصة وبالطلاق يتعجل المؤجل ولو
راجعها لا يتأجل انتهى يعني اذا كان التأجيل الى الطلاق اما اذا كان التأجيل الى مدة معينة لا يتعجل بالطلاق كما يقع
في ديارنا مصر من عرف [illegible] انهم يجعلون بعضه حالا وبعضه مؤجلا الى الطلاق او الموت وبعضهم منجما في كل سنة قدر
معين فاذا طلقها لا يحل البعض المؤجل [illegible] لا تأخذه بعد الطلاق الا على نجومه كما تأخذه قبل الطلاق على نجومه
واما اذا سكتا عن بيانه [illegible] فمقتضى اطلاق العقد فالقياس على البيع يقتضي ان لها الامتناع قبل قبضه لكن العرف

مطلب لا اعتبار بالصريح اذا جا العرف بخلافه

مطلب صح تأجيل [illegible] الى الطلاق لكونه [illegible] بالعرف اما التأجيل [illegible] فلا يصح [illegible] ويجب حالا

مطلب وبالطلاق تتعجل ولو راجعها لا تأجل

صرفه

صرفه عن ذلك فان كان المعروف في تعجيل بعضه وتأخير باقيه الى الموت او الميسرة او الطلاق فليس لها الامتناع الا الى تسليم ذلك القدر
بتمامه [illegible] قال في فتاوى قاضيخان فان لم يبينوا قدر المعجل ينظر الى المرأة والى المهر انه كم يكون المعجل
لمثل هذه المرأة من مثل هذا المهر فيعجل ذلك ولا يقدر بالربع والخمس بل يعتبر المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت
شرطا انتهى [illegible] على اعتبار عرف بلدها من غير اعتبار الثلث او النصف كما في غاية البيان [illegible] الطلاق
قوله فان كان بعض المهر شرط التعجيل او سكتوا عنه حسب حالا وله ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر انما هو على ظاهر
الرواية واما على المفتى به فالمعتبر في المسكوت عنه العرف وبه سقط ما في فتح القدير [illegible] القاسمية اذا تزوجها على
مائة مثلا على ان يعجل خمسين قبل الدخول والباقي على [illegible] فلها المطالبة بالباقي قبل الطلاق او الموت
ولها الامتناع حتى تقبضه [illegible] ان تحبس نفسها فيما تعورف تأجيله ولو كان حالا [illegible] يقتضي العقد
فان العرف [illegible] على تعجيل جميع المهر [illegible] لانه شرط التعجيل مرادف لشرط
الحلول [illegible] المطالبة متى شاءت [illegible] بالشرط يناقض قوله وان نصا على التعجيل
على ما شرطا وليس في اشتراط تعجيل البعض مع النص على حلول الجميع دليل على تأخير الباقي الى الطلاق او الموت بوجود
وجود الدلالة والذي عليه العادة [illegible] التأخير الى اختيار المطلقة وقال البزازي وصار تأخير الصداق الى الموت
او الطلاق [illegible] انتهى [illegible] فيما لا نص فيه على التعجيل والتأجيل
خلاف الواقع في مملكة مصر والشام [illegible] القاسمية [illegible] التعجيل
[illegible] وسكت عن المؤجل ثم طلقها قبل الدخول [illegible] النفقة انتهى واطلق في قوله وان
وطئها فشمل ما اذا وطئها [illegible] او صغيرة [illegible] والخلاف فيما اذا كانت [illegible]
او مجنونة فانه لا يسقط حقها في الحبس واما اذا وطئها [illegible] ففيه خلاف قال ابو حنيفة لها ان تمنع نفسها
[illegible] لان المعقود عليه [illegible] بالوطئة الواحدة والخلوة [illegible] جميع [illegible]
الحبس كالبائع اذا سلم المبيع [illegible]
[illegible] بالواحدة [illegible] المعلوم [illegible]
المهر [illegible] كالعبد اذا جنى جناية [illegible]
استحقاق النفقة بعد الامتناع [illegible] وعندهما [illegible]
تكون ناشزة على قولهما اذا امتنعت من الوطء وهي في بيته [illegible] بعد اخذ المهر [illegible] النفقات
شرح الجامع الصغير [illegible] كان ابو القاسم الصفار يفتي في المنع بقول ابي يوسف ومحمد وفي السفر بقول ابي حنيفة
ثم قال وهذا احسن في الفتيا يعني بعد الدخول لا تمنع نفسها ولو منعت لا نفقة لها كما هو مذهبهما ولا يسافر بها
ولها الامتناع منه لطلب المهر ولها النفقة كما هو مذهبه كذا في غاية البيان وقيد بقوله للمهر لانه ليس لها الامتناع منه
بعد قبضه والفرق بين ان يطلب انتقالها الى منزله في المصر او الى بلد اخرى اما الاول فليس لها الامتناع منه اتفاقا
وسيأتي في النفقات بيان البيت الشرعي وانه يسكنها بين جيران صالحين [illegible] كما في الفتاوى
السراجية [illegible] المحيط لو وجدت المرأة المهر المقبوض زيوفا او ستوقة او [illegible] شيئا فاستحق المبيع بعد القبض فليس
لها ان تمنع نفسها عند ابي يوسف لان عنده لو سلمت نفسها من غير قبض [illegible] ليس لها حق المنع فكذا هذا [illegible] كالبيع
انتهى [illegible] الامام واما الثاني فان نقلها من مصر الى قرية او من قرية الى قرية او من قرية الى مصر [illegible]
[illegible] ما ذكره المصنف في الكافي انه له ذلك اتفاقا [illegible] وعليه ابو القاسم الصفار [illegible] وليس
بسفر [illegible] واختلفوا في نقلها من المصر الى الرستاق [illegible] لانه ليس بسفر [illegible] ان له
ذلك قال [illegible] الصواب انتهى واما اذا طلب انتقالها من مصر الى مصر [illegible] كما في الخانية والولوالجية
ان ليس له [illegible] لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وليس في ظاهر الرواية تفصيل بين ان يكون مأمونا

لو الجنية

عليها اولا واختلفوا في المفتى به ذكر في جامع الفصولين ان الفتوى على ان له ان يسافر بها اذا اوفاها المعجل انتهى وهذا
ظاهر الرواية واختار ابو القاسم الصفار وتبعه الفقيه ابو الليث بانه ليس له ان يسافر بها مطلقا بغير رضاها لفساد
الزمان لانها لا تأمن على نفسها في منزلها فكيف اذا خرجت وصرح في المختار بانه لا يسافر بها وعليه الفتوى المحيط
وهو المختار وفي فصول الاستروشني معزيا الى ظهير الدين المرغيناني من ان الاخذ بقول الله تعالى اولى من الاخذ
بقول الفقيه فقد رده في غاية البيان لان قول الفقيه ليس منافيا لقول الله تعالى لان النص معلول بعدم الاضرار الا ترى الى
سياق الاية وهو قوله تعالى ولا تضاروهن وفي اخراجها الى غير بلدها اضرار بها فلا يجوز انتهى وذكر الولوالجي ان جواب
ظاهر الرواية كان في زمانهم اما في زماننا فلا يملك الزوج ذلك فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان
كما قال الواقي وسيلة الاستحسان على الطاعات وافتى بعضهم بانه اذا اوفاها المعجل والمؤجل وكان مأمونا سافر بها
والا فلا لان التأجيل انما ثبت بحكم العرف فلعلها انما رضيت بالتأجيل لاجل امساكها في بلدها اما اذا اخرجها
الى دار الغربة فلا قال صاحب المجمع في شرحه وينبغي انتهى فقد اختلف الافتاء والاحسن الافتاء بقول الفقيهين من غير
تفصيل واختاره كثير من مشايخنا كما في الكافي وعليه عمل القضاة في زماننا كما في انفع الوسائل واشار اليه بقوله
ولا منعها الى ابيها بالعقد فلو كانت صغيرة فللولي المنع حتى تقبض مهرها وتسليمها نفسها غير صحيح فللولي
استردادها كما في الخير الاب والجد ان يسلمها الى الزوج قبل ان تقبض الصداق من له ولاية قبضه فان سلمها فلهم ان يسترد
وترد الى بيتها كما في التجنيس وغيره ولو اختلفا في قدر المهر حكم مهر المثل اي اختلف الزوجان في قدره بان
ادعى الفا وهي الفين والحال انه لا بينة فانه يحكم مهر المثل حكما فان كان مهر المثل الفا او اقل فالقول قوله مع يمينه بالله
ما تزوجها على الفين فان حلف لزمه ما اقر به تسمية وان نكل لزمه ما ادعته المرأة على انه مسمى لاقراره او بذله بالنكول
وان كان الفين او اكثر فالقول قولها مع اليمين بالله ما تزوجته بالف كما في الخانية او بالله ما رضيت بالف كما في شرح
الطحاوي فان نكلت فلها ما اقر به الزوج تسمية لاقرارها به وان حلفت فلها جميع ما ادعت بقدر ما اقر به الزوج على
انه مسمى لاتفاقهما عليه والزائد بحكم انه مهر المثل لا بالتسمية حتى يتخير فيه الزوج بين الدراهم والدنانير وان كان مهر
مثلها الفا وخمسمائة او اكثر مما قالت تحالفا وايهما نكل لزمه دعوى صاحبه وما وقع في الهداية من ان الزوج اذا نكل
لزمه الف وخمسمائة فانه غلط من الناسخ وان حلفا وجب مهر المثل بقدر ما اقر به الزوج حتى على انه مسمى والزائد بحكم
مهر المثل حتى يتخير فيه بين دفع الدراهم والدنانير خلافا للاول وهذا قول ابي حنيفة ومحمد اعني تحكيم مهر المثل
وبناء الامر عليه وابو يوسف لم يحكمه وجعل القول قول الزوج مع يمينه الا ان يأتي بشيء مستنكر لان المرأة مدعية للزيادة
وهو منكر لها ولهما ان القول في الدعاوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الموجب
الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر يحكم قيمة الصبغ واختلف في تفسير المستنكر
عنده فقيل هو المستنكر عرفا ما لم يتعارف مهرا لها وصححه في الهداية والبدائع وشرح الجامع الصغير لقاضي خان وذكر
انه مروي عنه وقيل هو المستنكر شرعا وهو ان يدعي تزوجها على اقل من عشرة دراهم وهو مروي عنه كما في البدائع
وصححه القاضي الاسبيجابي وذكر الويري انه اشبه بالصواب لانه ذكر في كتاب الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على
الف ومهر مثلها الف واقام البينة ثم رجع الشهود لم يضمنوا عند ابي يوسف لانه لولا الشهادة لكان القول
قوله ولم يجعل المائة مستنكرا اي صححها واختاره في فتح القدير وعبارة الجامع الصغير الا ان يأتي بشيء قليل غاية البيان
ولفظ الجامع الصغير ليس اتم مع ان الاحتمال موجود فيها ايضا لانه يحتمل ان يكون المراد بالقليل ما قل شرعا او عرفا فساوى
التعبير بالمستنكر المذكور في غيره وظاهر كلام المصنف هنا ان تحكيم مهر المثل معتبر قبل التحالف وهو مبني على تخريج ابي
بكر الرازي وحاصله ان التحالف على تخريجه في فصل واحد وهو ما اذا خالف مهر المثل قوليهما واما اذا وافق قول احدهما فالقول
قوله وهو المذكور في الجامع الصغير لانه لا حاجة اليه مع شهادة الظاهر وذكر المصنف في باب التحالف من كتاب الدعوى انهما
يتحالفان ثم يحكم مهر المثل وهو على تخريج الكرخي وصححه في المبسوط والمحيط وحاصله وجوب التحالف في الفصول الثلاثة اعني ما اذا

الاحسن الافتاء بان لا يسافر بها من غير تفصيل

واتق

٣٤٦

واتق مهر المثل قوله او قولها او خالفهما فاذا تحالفا تقضي بقوله لو كان مهر المثل كما قال وبقولها لو كان كما قالت وبمهر المثل لو
كان بينهما لان مهر المثل لا اعتبار له مع العقد سقوط التسمية ولا تسقط الا بالتحالف والظاهر لا يكون حجة على الغير ولهم
انه صحح تخريج الرازي فكان المذهب تخريج الكرخي فيحمل كلام المصنف هنا عليه لينطبق ما صرح به في بابه ولم يذكر في الوقاية
من يبدأ في التحالف للاختلاف وقد ذكر في غاية البيان انه يبدأ بيمين الزوج على سبيل الاستحباب لا الوجوب واختاره في الظهيرية
والولوالجية وشرح الطحاوي وفتح القدير البداءة بيمين الزوج لانه اول المنكرين تعجيلا لفائدة النكول كما يبدأ بالمشتري على البائع
في التحالف والخلاف في الاولوية حتى لو بدأ بايهما كان جاز كما في فتح القدير وقيد بعدم اقامة البينة لانه لو اقامت لاحدهما بينة
قضى ببينته وان اقاما سكت عنه المصنف هنا لانه صرح به في بابه وعبارته وان اختلفا في المهر قضي لمن برهن وان برهنا فللمرأة
وان عجزا تحالفا الخ الا ان قوله وان برهنا فللمرأة شامل لما اذا كان مهر المثل شاهدا له او لها او بينهما وفي الاول البينة بينتها
لانها تثبت امرا زائدا واما في الثاني ففيه اختلاف ذكره في البدائع قال بعضهم تقضى ببينتها ايضا لانها اظهرت شيئا لم
يكن ظاهرا بشهادة مهر المثل واما الظاهر بشهادة مهر المثل فلا اعتبار به لما قلنا انه لا يكون حجة على الغير وقال بعضهم يقضى
ببينة الزوج لان بينته تظهر حط الالف عن مهر المثل وبينتها لا تظهر شيئا لان الالفين كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل
وهذا القول جزم به الزيلعي في باب التحالف وفي هذا الموضع واما في الثالث وهو ما اذا كان بينهما فالصحيح انهما تهاترا
لاستوائهما في الدعوى والاثبات ثم يجب مهر المثل فيتخير فيه الزوج بين دفع الدراهم والدنانير بخلاف التحالف لان بينة
كل واحد منهما تنفي تسمية صاحبه فخلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل ولا كذلك التحالف لان وجوب قدر ما يقر به
الزوج بحكم الاتفاق والزائد بحكم مهر المثل كذا ذكره الزيلعي وذكر قاضي خان انه يجب قدر ما اتفقا عليه على انه مسمى
والزائد على انه مهر المثل كما في التحالف والظاهر الاول كما لا يخفى المحيط قال رجل اقام بينة انه تزوج هذه المرأة بالف
واقامت بينة انه تزوجها على الفين فالمهر الف ولو اقام رجل بينة انه اشترى هذه الدار بالف واقام البائع بينة انه باعها
منه بالفين يقضي بالفين والفرق ان في البيع امكن العمل بالبينتين لاحتمال انه اشترى منه اولا ثم اشتراها منه بالفين
ثانيا فيعمل ان البيع يحتمل الفسخ والنكاح لا يحتمل الفسخ ولهذا لو ادعى عقدا غير ما ادعاه الاخر فتهاترت البينتان ووجب
لها الالف باعتراف الزوج انتهى فان كان هذا على قول لم يقل المذهب لانه قول وحده فيجمع بين قولهم وان برهنا فللمرأة اذا شهد
بينته بان المهر الف وبينتها بان المهر الفان ولم تقع الشهادة بالعقد اما اذا وقعت بالعقد بعقد مسمى فقد علمت حكمه
واطلق في القدر فشمل النقد والكيل والموزون لما في المحيط ولو كان المهر مكيلا او موزونا بعينه فاختلفا في قدر المكيل
والموزون فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين لانه اختلاف في الذات الا ترى ان الزائد لو انفصل عنه لا ينقص الباقي انتهى
وحاصل الاختلاف في القدر لا يخلو اما ان يكون المهر دينا او عينا فان كان دينا موصوفا في الذمة بان تزوجها على مكيل موصوف
او موزون موصوف او مذروع كذلك فاختلفا في قدر الكيل والوزن والذرع فهو كالاختلاف في قدر الدراهم والدنانير وان
كان عينا فان كان مما يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على طعام بعينه فاختلفا في قدره فقال الزوج تزوجتك على هذا الطعام
على انه كر فقالت انه كران فهو كالالف والالفين وان كان مما لا يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع
منه يساوي عشرة دراهم فاختلفا فقال الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط انه ثمانية اذرع فقالت بشرط انه عشرة
اذرع فلا يتحالفان والحكم مهر المثل والقول قول الزوج بالاجماع كذا في البدائع وهذه واردة على اطلاق المصنف وجوابه ان
القدر في الثوب وان كان من اجزائه حقيقة لكنه جار مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه يوجب صفة الجودة لغيره
من الاجزاء ولهذا كان الزائد للمشتري فيما اذا باعه وعين قدرا فوجده ازيد والاصل ان ما يوجب فوات بعضه نقصانا في البقية
فهو كالوصف وما لا يوجب لا يكون كالوصف كما علم في البيوع وصرح في البدائع هنا وقيد بالقدر لانه لو اختلفا في جنس المهر
او نوعه او صفته فانه لا يخلو اما ان يكون المسمى دينا او عينا فان كان دينا فان كان في الجنس كما اذا قال تزوجتك على عبد
فقالت على جارية او قال على كر شعير فقالت على كر حنطة او على ثياب هروية او قال على الف درهم فقالت على مائة دينار او كان
في النوع كالتركي مع الرومي والدنانير المصرية مع الصورية او كان في الصفة من الجودة والرداءة فان الاختلاف فيه كالاختلاف

مطلب لو اختلفا في المهر

في العين الا الدراهم والدنانير فان الاختلاف فيهما كالاختلاف في الالف والالفين لان كل واحد من الجنسين والنوعين والثمن لا
لا يملك الا بالتراضي بخلاف الدراهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين مختلفين لكنهما في باب مهر المثل جعلا كجنس واحد
وان كان المسمى عينا بان قال تزوجتك على هذا العبد وقالت المرأة على هذه الجارية فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين الا في فصل
واحد وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية او اكثر فلها قيمة الجارية لا عينها لان تمليك الجارية لا يكون الا بالتراضي
ولم يتفقا على تمليكها فلم يوجد الرضا من صاحب الجارية بتمليكها فتعذر التسليم فتقضي بقيمتها بخلاف ما اذا اختلفا
في الدراهم والدنانير فانه نظير الاختلاف في الالف والالفين على معنى ان مهر مثلها ان كان مثل مائة دينار او اكثر فلها المائة
دينار كذا في البدائع ايضا وذكر في المحيط في الاختلاف في الجنس او النوع او العين ان كان المسمى عينا فالقول قول الزوج وان
كان دينا فهو كالاختلاف في الاصل انتهى يعني يجب مهر المثل والنخعي بانه مخالف لما في البدائع   الظهيرية لو
اختلفا في الوصف والقدر جميعا فالقول للزوج في الوصف والقول للمرأة في القدر الى تمام مهر مثلها   المحيط وغيره لو تعاقدا
على مهر عين فالعبد ثم هلك عند الزوج فاختلفا في القيمة فالقول قول من عليه الدين وهو الزوج   الخانية لو قالت المرأة
تزوجتني على عبدي هذا وقال الرجل تزوجتك على امتك هذه وهي ام المرأة واقاما البينة فالبينة بينة المرأة لان بينتها قامت
على حق نفسها وبينة الزوج قامت على حق الغير ويعتق الامة على الزوج باقراره انتهى   الظهيرية رجل وامرأة في ايديهما دار
فاقامت المرأة ان الدار لها والرجل عبدها واقام الرجل البينة ان الدار له والمرأة زوجته ولم تقم بينة انه حر فالبينة
بينة المرأة والدار والعبد لها ولا نكاح بينهما ولو اقامها انه حر الاصل والمسئلة بحالها يقضي بانه حر والمرأة زوجته
والدار للمرأة الا انها خارجة وعذه مناسب الدعوى الى ان قال لو اقام رجل بينة على امرأة انه تزوجها على الف درهم واقامت
بينة انه تزوجها على مائة دينار واقام ابوها وهو عبد الزوج انه تزوجها على رقبته واقامت امها وهي امة الزوج انه
تزوجها على رقبتها فالبينة بينة الاب والام والنكاح جائز على نصف رقبتهما لان بينتهما توجب المهر والحرية فكانت
بينتهما اكثر اثباتا فكانت اولى فان كان القاضي قضى للمرأة بمائة دينار ثم ادعى الاب والمسئلة بحالها فالقاضي يقضي بان
الاب مهرها ويعتق من مالها ويبطل القضاء الاول ولو قضى بعتق الاب من مالها ثم اقامت امها بينة انه تزوجها
على رقبتها لا تقبل الا في تعين بينتها ايضا عتق الاب انتهى وهو ملحق بالاصل الا المسئلة الاولى   والمتعة لو طلقها
قبل الوطي اي حكمت المتعة فان شهدت لاحدهما فالقول قوله مع يمينه وان كانت بين نصف مائة عبد ونصف مائة عبد
المرأة فحلفا وكل واحد منهما كما في حال قيام النكاح وعند ابي يوسف القول قول الزوج مع يمينه الا ان ياتي بشيء مستنكر كما ذكرنا
وعذه رواية الجامع الكبير وهو قياس قولهما وفي رواية الجامع الصغير والاصل القول قول الزوج في نصف المهر من غير تحكيم
للمتعة   الهداية ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة
فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة ومتعة مثلها عشرون فيفيد التحكيم والمذكور في الجامع الصغير ساكت
عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل انتهى وصحح في البدائع وشرح الطحاوي انه ينتصف ما قال الزوج وحكى في فتح
القدير بان المتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية وهنا اتفقا على التسمية فلم يبق ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقر
به الزوج ويحلف على نفي دعواها الزائد واراد بتحكيم المتعة فيما اذا كان المسمى دينا اما اذا كان عينا كما في مسئلة العبد والجارية
فلها المتعة من غير تحكيم الا ان يرضى الزوج ان تاخذ نصف الجارية بخلاف ما اذا اختلفا في الالف والالفين لان نصف الالف
ثابت بيقين لاتفاقهما على تسمية الالف والملك في نصف الجارية ليس ثابت بيقين لانهما لم يتفقا على تسمية احدهما فلا يمكن
القضاء بنصف الجارية الا باختيارهما فاذا لم يوجد سقط البدلان فوجب الرجوع الى المتعة كذا في البدائع   ولو في اصل
المسمى يجب مهر المثل اي ولو اختلفا في اصل المسمى بان ادعاه احدهما ونفاه الآخر فانه يجب مهر المثل اتفاقا والمتعة ان
طلقها قبل الدخول اتفاقا اما عندهما فظاهر لان احدهما يدعي التسمية والآخر ينكرها فالقول قول المنكر وكذا عند ابي يوسف لتعذر
القضاء بالمسمى بخلاف ما تقدم لانه امكن القضاء بالمتفق وهو الاقل الا ان يكون مستنكرا وقوله في الهداية لان مهر المثل هو الاصل
عند ابي حنيفة ومحمد لانه قدم قبله ان المسمى هو الاصل عند محمد وانما مهر المثل هو الاصل عند الامام فقط كذا ذكره الشارحون

وجوابه

وجوابه انه اطلق التحكيم عندهما كما مر في الاختلاف في القدر وليس مراده الاصالة بالنسبة الى المسمى فلا اشكال واطلقه
فشمل الاختلاف في حياتهما او بعد موت احدهما سواء كان في الاصل او في القدر فحكم الاختلاف بعد موت احدهما في القدر
كهو في حياتهما كما في المحيط واما في الاصل فقال في التبيين ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب
في حياتهما بالاتفاق لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما وكذا لو طلقها قبل الدخول انتهى يعني تحكم المتعة
البزازية ادعت المسمى بعد موته فانكر الوارث لكن قال لا اعرف قدره حبس وظاهر كلام المصنف انه يجب مهر المثل بالغا
ما بلغ وليس كذلك لانه ادعى بما ادعته المرأة لو كانت هي المدعية للتسمية لا ينقص عن ما ادعاه الزوج لو كان هو
المدعي لها كما اشار اليه في البدائع ولم يتعرض الشارح هنا للتحليف وذكر بعد الشر انه يحلف عندهما فان نكل ثبت المسمى
وان حلف المنكر وجب مهر المثل واما عند ابي حنيفة فينبغي ان لا يحلف المنكر لانه لا تحليف عنده في النكاح فيجب مهر المثل
وفيه نظر لان التحليف عندهما على اصل النكاح فيتعين ان يحلف منكر التسمية اجماعا ولهذا سكتوا عنه لظهوره   جامع الفصولين
ادعت مهرها بعد موته فادعى الوارث الخلع قبل الموت بعد انكار اصل النكاح لا يسمع وان ادعى الابراء فيقبل لو قال انها ان
ادعى الابراء عن المهر لا يسمع وان ادعى الابراء عن دعوى المهر يسمع انتهى   وان ماتا فالقول في القدر لورثته اي لو
مات الزوجان واختلف ورثتهما فالقول لورثة الزوج سواء كان في القدر او في الاصل فانه كان في القدر لزمهم ما اعترفوا به
وان كان في الاصل بان ادعى ورثتها المسمى وانكره ورثته فلا شيء عليهم وهذا عند الامام وعندهما الاختلاف بعد موتهما
كالاختلاف في حياتهما فان اختلفا في القدر قال محمد يحكم مهر المثل وقال ابو يوسف القول لورثة الزوج وان اختلفا في الاصل
يقضي بمهر المثل اذا كان النكاح ظاهرا الا اذا اقامت ورثته البينة على ايفاء المهر او على اقرارها به او اقرار ورثتها به لانه
كان دينا في ذمته فلا يسقط بالموت كالمسمى فانه علم انها ما ماتت او لا يسقط نصيبه منه وما يعني فلورثتها ولم ان موتهما
يدل على انقراض اقرانهما فمهر من يقدر القاضي مهر المثل كذا في الهداية وهذا يدل على ان المسئلة مصورة في التقادم
فلو كان العهد قريبا قضى به وعلى انه لو قامت البينة على المهر قضى به على ورثة الزوج وقد صرح بالثاني في المحيط وشرح
الطحاوي وعبارة المحيط قال ابو حنيفة لا اقضي بشيء حتى تثبت بالبينة اصل التسمية ورجح البدائع ما علل به بعض المشايخ
لمن ان مهر المثل من حيث هو قيمة البضع يشبه المسمى ومن حيث انه يجب بغير شرط يشبه النفقة والصلة
فباعتبار الشبه الاول لا يسقط بموت احدهما وباعتبار الشبه الثاني يسقط فيسقط بموتهما فالحق الحقيقي انه لا تسمع البينة
عليه بعد موتهما لسقوطه اصلا والمنصوص عن الامام جملة ما علمت ولذا قال في فتح القدير ان تعليل الهداية اوجه
فتاوى قاضيخان الفتوى على قولهما   المحيط قال مشايخنا هذا كله اذا لم تسلم المرأة نفسها فان سلمت نفسها ثم وقع
الاختلاف في حال الحياة او بعد الممات فانه لا يحكم بمهر المثل لانا نعلم ان المرأة لا تسلم نفسها الا بعد ان تتعجل من مهرها شيئا
عادة فيقال لها لا بد ان تقري بما تعجلت والا قضينا عليك بالمتعارف ثم يعمل في الباقي كما ذكرنا انتهى واقره عليه الشارح وهو
ولا يخفى انه محله فيما اذا ادعى الزوج ايصال شيء اليها اما لو لم يدع فلا يسمع ذلك   المحيط معزيا الى النوادر امرأة ادعت
على زوجها بعد موته ان لها عليه الف درهم من مهرها فالقول قولها الى تمام مهرها عند ابي حنيفة لان مهر المثل يشهد لها
وهذا يخالف ما ذكره المشايخ سابقا   الخلاصة الفصل الثاني عشر من كتاب الدعوى امرأة ادعت على وارث زوجها
مهرها فانكر الوارث يوقف قدر مهر مثلها ويقول له القاضي أكان مهرها كذا [illegible] انه قال الا ان كان كذا
دون ما قال الى المرأة الاولى الى ان ينتهي الى مقدار مهر مثلها انتهى   ومن بعث الى امرأته شيئا فقالت هو هدية
وقال الزوج هو من المهر فالقول له في غير المهيأ للاكل لانه المملك فكان اعرف بجهة التمليك كيف وان الظاهر انه يسعى
في اسقاط الواجب الا فيما يتعارف هدية وهو المهيأ للاكل لانه متناقض عرفا ونص الامام الولوالجي على المهيأ للاكل فالذي يبقى
ويفسد نحو التمر والدقيق والعسل فان القول قوله انتهى ودخل تحت غير المهيأ للاكل الثياب فمطلقا فالقول قوله
قوله وقال الفقيه ابو الليث المختار انه ان كان من متاع سوى ما يجب عليه فالقول لها والا فله كالدرع والخمار ومتاع البيت لان
الظاهر يكذبه والخف والملاءة لا يجب عليه كذا في غاية البيان   فتح القدير بعد كون الظاهر يكذبه في نحو الدرع والخمار انما

يتنوع جهازها من المهر الذي جعل اخر من الكسوة وغيره ايضا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنطة واللوز والدقيق والسكر والشاة الحية وباقيها يكون القول فيها قول المرأة لان المتعارف في ذلك كله ارساله هدية والظاهر مع المرأة لا معه ولا يكون القول الا في نحو الثياب والجارية وهذا كله اذا لم يذكر وقت الدفع جهة اخرى غير المهر فان ذكر قال ابو نصر بعض الدنانير الى الشمع وبعضها الى الحنا لا يقبل قوله بعد ذلك انه من المهر كما في القنية واشار المصنف الى انه لو بعث اليها ثوبا وقال هو من الكسوة وقالت هدية فان القول قوله والبينة بينتها كذا في الخلاصة من كتاب الدعوى وهو يدل على ان البينة بينتها في مسئلة الكتاب ايضا لعدم الفرق بينهما واراد بكون القول قوله في المختصر ان يحلف فان حلف فان كان المتاع قائما كان للمرأة ان ترد المتاع لانها لم ترض بكونه مهرا وترجع على الزوج بما بقي من المهر وان كان المتاع هالكا ان كان شيئا مثليا ردت على الزوج مثل ذلك وان لم يكن مثليا لا ترجع على الزوج بما بقي من المهر كذا في الخانية وهذا اذا لم يكن من جنس المهر فان كان من جنسه وقع قصاصا كما في الاختيار [illegible] وفي معراج الدراية ان فيما كان القول فيه قوله وهو المهيأ للاكل فانه مع يمينها وان كان العرف شاهدا لها واشار المصنف الى ان الزوج لو بعث اليها هدايا وعوضته المرأة ثم زفت اليه ثم فارقها وقال بعثتها اليك عارية واراد ان يسترده واراد ت هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التمليك واذا استرده تسترد هي ما عوضته كذا في الفتاوى السمرقندية وفي فتح القدير ولو بعث هو وبعث ابوها له ايضا ثم قال هو من المهر فللاب ان يرجع في هبته ان كان من مال نفسه وكان قائما وان كان هالكا لا يرجع وان كان من مال البنت باذنها فليس له الرجوع لانه هبة منها وهي لا ترجع فيما وهبت لزوجها انتهى ويعرف من هذه ومن ما سبق ان في الاولى التعويض منها كان بناء على ظنها التمليك منه وقد انكره فتستحق ان ترجع وقيد المصنف بكونه ادعاه مهرا لانه لو ادعى انه من المهر وقالت هي وديعة فان كان من جنس المهر فالقول قولها وان كان من خلافه فالقول قوله والحق في البحث [illegible] اذا اشترى لها شيئا بعد ما بنى بها او دفع اليها دراهم حتى اشترت هي [illegible] به في التجنيس وفيه ايضا [illegible] انفق على ما يكفي من مهرها [illegible] ثم قالت لا احسبه من المهر [illegible] على ما انفق عليها بالمعروف فهو من المهر ولو بعث اليها بقرة عند موت ابيها فذبحتها واطعمتها فطلب قيمتها فان اتفقا انه لم يذكر قيمته ليس له الرجوع وان اتفقا على ذكر الرجوع بالقيمة فله الرجوع وان اختلفا فالقول لها واختار قاضي خان ان القول قول الزوج لانها تدعي الاذن بالاستهلاك بغير عوض وهو ينكر فالقول له كمن دفع الى غيره دراهم فانفقها وادعى انها قرض وقال القابض هبة فالقول قول صاحب الدراهم انتهى كما في فتاوى قاضي خان ولو بعث بقطن [illegible] المرأة فان قال اغزليه لي فالحكم كذلك وان قال اغزليه لنا فهو له ولها اجر مثلها وان قال اغزليه لنفسك فهو لها وان اختلفا فقالت قال اغزليه لنفسك وقال بل لي فالقول له مع يمينه وان نهاها عن غزله فغزلته كان لها الا انها غاصبة [illegible] وعليها مثل قطنه وان اختلفا في النهي فالقول له وان لم ينهها ولم يأذن فغزلته ان كان يبيع القطن فهو لها وعليها مثل قطنه والا فهو له الى اخر ما في الفتاوى وبعضها فروع ذكرها في الفتاوى [illegible] مهمة الاولى خطب امرأة في بيت اخيها فابى الاخ الا ان يدفع اليه دراهم فدفع ثم تزوجها فللزوج ان يسترد ما دفع له الثانية لو خطب ابنة رجل فقال الاب ان نقدت المهر الى كذا زوجتها منك ثم بعد ذلك بعث هدايا الى بيت الاب ولم يقدر على ان ينقد المهر ولم يزوجه فاراد ان يرجع فالهدايا التي بعث [illegible] يسترد وكذا كل ما بعث هدية وهو قائم فاما الهالك والمستهلك فلا شيء فيه الثالثة لو انفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابت ذلك ان شرط في الانفاق التزوج كان انفق بشرط ان تتزوجه يرجع زوجت نفسها او لم تزوج واذا لم يشترط على الصحيح وقيل لا يرجع اذا زوجت نفسها وان كان شرطه ويصح ايضا وان ابت ولم يكن شرطه لا يرجع على الصحيح الرابعة مسئلة الجهاز وفيه مسئلتان الاولى قال في المبتغى بالغين المعجمة من زفت اليه امرأته بلا جهاز فله مطالبة الاب بما بعث اليه من الدنانير والدراهم وان كان الجهاز قليلا فله المطالبة بما يليق بالمبعوث [illegible] اذا لم يجهز بما يليق بالمبعوث فله استرداد ما بعث والمعتبر ما يتخذ للزوج لا ما يتخذ لها ولو سكت بعد الزفاف طويلا ليس له ان يخاصمه بعده

وان لم يتخذ

وان لم يتخذ له شيء ولو جهز ابنته وسلمه اليها ليس له في الاستحسان استرداده منها وعليه الفتوى ولو اخذ اهل المرأة شيئا عند التسليم فللزوج ان يسترده لانه رشوة انتهى. جامع الفصولين لو جهز بنته ثم ادعى ان ما دفعه لها عارية وقالت تمليكا او قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منها وقال الاب عارية ففي فتح القدير والتجنيس والذخيرة والمختار للفتوى ان القول للزوج ولها اذا كان العرف مستمرا ان الاب يدفع الجهاز [illegible] في ديارنا وان كان مشتركا فالقول قول الاب وقال قاضي خان وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان كان الاب من الاشراف والكرام لا يقبل قوله انه عارية وان كان الاب ممن لا يجهز البنات بمثل ذلك قبل قوله انتهى والواقع في ديار القاهرة ان العرف مشترك فينبغي ان القول للاب واذا كان القول للزوج في المسئلة الاولى واقام الاب بينة قبلت قال في التجنيس والولوالجية والذخيرة والحيلة الصحيحة ان يشهد عند التسليم الى المرأة اني انما سلمت هذه الاشياء بطريق العارية او يكتب نسخة معلومة ويشهد الاب على اقرارها ان جميع ما في هذه النسخة ملكه والذي عارية في يدي منه لكن هذا يصلح للقضاء لا للاحتياط لجواز انه اشترى لها بعض هذه الاشياء في حالة الصغر فبهذا الاقرار لا يصير للاب ديانة فيما بينه وبين الله تعالى والاحتياط ان يشتري منها ما في هذه النسخة بثمن معلوم ثم ان البنت تبرئه عن الثمن انتهى ومن فروع الجهاز لو زوج ابنته البالغة وجهزها بامتعة معينة ولم يسلمها اليها ثم فسخ العقد وزوجها من اخر فليس لها مطالبة الاب بذلك الجهاز لان التجهيز بلا شرط فيه التسليم ولو كان لها على ابيها دين فجهزها ابوها ثم قال جهزتها بدينها علي وقالت بل عاريتك فالقول للاب [illegible] ولو دفع الى ام ولده شيئا لتجهز جهازا للبنت ففعلته وسلمته اليها لا يصح تسليمها [illegible] وسعيه [illegible] فماتت امها فسلم ابوها جميع الجهاز اليها فليس للعصبة ان [illegible] الا ان امرأة تجهز في بيت ابيها اشياء كثيرة من ابريسم كان يشتريه ابوها ثم مات الاب فهذه الاشياء لها باعتبار العادة ولو بعث في تجهيز ابنتها اشياء من امتعة الاب بحضرته وعلمه وكان ساكتا وزفت الى الزوج فليس للاب ان يسترد ذلك من بنته وكذا لو انفقت الام في جهازها ما هو معتاد والاب ساكت لا تضمن الام كذا في القنية في باب جهاز البنات ويعلم ان الاب او الام اذا جهز بنته ثم مات فليس لبقية الورثة على الجهاز سبيل لكن على [illegible] في الام والجد فلو جهزها جدها ثم ماتت قال الزوج ملكها [illegible] فالقول [illegible]

ولو نكح ذمي ذمية بميتة او بغير مهر وذا جائز عندهم ثم وطئت او طلقت قبله او ماتت فلا مهر لها وكذا الحربيان ثم بيان لمهور الكفار بعد بيان مهور المسلمين [illegible] ان نكاحهم مشروع بغير مهر [illegible] حيث كانوا يعتقدونه عند ابي حنيفة لا فرق عنده بين اهل الذمة واهل الحرب في دار الحرب [illegible] في اهل الحرب وقالا في الذمية لها مهر مثلها ان ماتت عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول [illegible] ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالزنا والربا وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الالزام بالسيف والمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد اطلق في الذمي فشمل الكتابي والمجوسي واراد بالميتة ما ليس بمال كالدم واختلف في قوله او بغير مهر فقيل المراد به ما اذا نفياه اما اذا سكتا عنه فانه يجب مهر المثل والاصح انه لا فرق عنده بين نفيه والسكوت عنه كما في الهداية وفي فتح القدير ان ظاهر الرواية وجوب مهر المثل عنده اذا سكتا عنه خلافا لما في الهداية لان النكاح معاوضة فما لم ينص على نفيه يكون مستحقا له والواو في قوله وذا جائز للحال وقوله فلا مهر جواب المسئلة وضبط في غاية البيان انه حرف التنبيه لا الاستفهام وقيد المصنف بالمهر لان بقية احكام النكاح ثابتة في حقهم كالمسلمين من وجوب النفقة في النكاح ووقوع الطلاق والعدة والتوارث بالنكاح الصحيح والنسب

وثبوت خيار البلوغ وحرمة نكاح المحارم والمطلقة ثلاثا كما في التبيين وظاهره انه متفق عليه واما الكفاءة ففي الخانية الذمية
اذا زوجت نفسها رجلا لم يكن لوليها حق الفسخ الا ان يكون امرا ظاهرا بان زوجت بنت ملكهم او حبيب عم نفسها
كناسا او دباغا منهم او نقصت من مهر مثلها نقصانا فاحشا كان للولي ان يطالبوه بالتبليغ الى تمام مهر المثل او
يفسخ انتهى وفائدة علم المهر في هذه المسائل انهم لو اسلموا او احدهما او ترافعوا او احدهما الينا لا نفرق وحسبه خطاب
الكفار وفيما بينهم لا يصح لانه لم يذكر عن ابي حنيفة واصحابه وانما هي مستنبطة وتمامه في كتابنا المسمى بلب الاصول

ولو تزوج ذمي ذمية بخمر او خنزير عين فاسلما او اسلم احدهما لها الخمر والخنزير وفي غير العين لها قيمة الخمر ومهر
المثل في الخنزير بيانه انهما اذا اسلما او ما هو مال عندهم وليس بمال عندنا وحاصله ان التسمية صحيحة ولها المسمى فان قبضته
صح وان لم تقبضه حتى اسلما او اسلم احدهما فهو على وجهين اما ان يكون ذلك المسمى معينا او غير معين فان كان معينا فليس
لها الا العين فيما كان او خنزيرا وان كان غير معين فلها القيمة في الخمر ومهر المثل في الخنزير وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو
يوسف لها مهر المثل في الوجهين وقال محمد لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون
له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد
فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا هنا ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا
انه امتنع التسليم للاسلام فتجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولابي حنيفة ان الملك في الصداق المعين يتم
بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد الخمر
المغصوبة وفي غير المعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملك التصرف فيه انما يستفاد
بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لا تجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كاخذ عينه ولا كذلك
الخمر لانه من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزير دون الخمر ولو طلقها قبل الدخول
بها ففي كل موضع اوجب مهر المثل اوجب المتعة وفي موضع اوجب القيمة اوجب نصفها الغاية وبه علم بعد ما لو اشترى ذمي دارا
من ذمي بخمر او خنزير وشفيعها مسلم ياخذها بالشفعة بقيمة الخمر والخنزير ولم يجعل قيمة الخنزير كعينه ولم يجب عنه شيء
واجاب عنه في التبيين ان قيمة الخنزير انما تكون كعينه ان لو كان بدلا عن الخنزير كما في مسألة النكاح اما لو كان بدلا عن
غيره كما في مسألة الشفعة فقيمة الخنزير بدل عن الدار المشفوعة وانما يصار اليها لتقديرها لا غير فلا يكون لها حكم

باب نكاح الرقيق

ذكره بعد نكاح الاحرار المسلمين مقدما على نكاح الكفار لان الاسلام فيهم غالب والرقيق في اللغة العبد ويقال للعبيد
كذا في المغرب والمراد هنا المملوك من الادمي لانهم قالوا ان الكافر اذا اسر في دار الحرب فهو رقيق لا مملوك واذا
اخرج فهو مملوك ايضا فعلى هذا كل مملوك من الادمي رقيق لا عكسه   لم يجز نكاح العبد والامة والمكاتب والمدبر
وام الولد الا باذن السيد اي لم ينفذ فالمراد بعدم الجواز عدم النفاذ لا عدم الصحة بقرينة سابقة في فصل الوكالة بالنكاح
حيث صرح بانه موقوف كعقد الفضولي لقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر حسنه الترمذي
والعهر الزنا وهو محمول على ما اذا وطئ لان مجرد العقد ليس زنا شرعا الفقهي بل لم يلزم منه وجوب الحد لانه قد ترتب على
الزنا الفقهي كما سياتي ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك
المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده
ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج
امتها لما قلنا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم ودخل في المكاتب معتق البعض لا يجوز نكاحه عند ابي
حنيفة وعندهما يجوز لانه حر مديون ودخل في ام الولد ابنها اي ابنها من غير سيدها كما اذا زوج ام ولده من
غيره فجاءت بولد من زوجها فحكمه حكم امه واما ولدها من مولاها فحر ويستثنى من قولهم ابن ام الولد من غير
المولى كامه مسئلة ذكرها في المبسوط من باب الاستيلاد لو اشترى ابن ام ولده من غيره بان استولد جارية

مطلب كل مملوك من الادمي رقيق لا عكسه

مطلب حكم ولد ام الولد من غير مولاها كحكم امه

بالنكاح

اشترى الجارية مع الولد من الجارية تكون ام ولد له وولده حر وولدها من غيره مملوكه

بالنكاح ثم ملكها فتزوجها المولى من غيره وله بيعه انتهى الا ان يقال الاصح ولده لم تكن ام ولد فلا تمنا ولده واطلق
في نكاحه فشمل ما اذا تزوجها بنفسه وما اذا زوجه غيره وقيد بالنكاح لان التسري للعبد والمكاتب والمدبر حرام
كذا في شرح الطحاوي وقال في فتح القدير فرع مهم للتجار ربما يدفع لعبده جارية ليتسرى بها والعبد لا يحل له ان
يتسرى اصلا اذن له مولاه او لم ياذن لان حل الوطء لا يثبت شرعا الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للعبد
ملك يمين فانحصر حل وطئه في عقد النكاح انتهى وشمل السيد الشريكين فلا يجوز نكاح المشترك الا باذنهما
كما في الظهيرية لو زوج احدهما امته ودخل بها الزوج فللاخر النقض فان نقض فله نصف مهر المثل والمزوج
الاقل من نصف مهر المثل ومن نصف المسمى انتهى وشمل ورثة سيد المكاتب كما في التجنيس اذا اذن الورثة للمكاتب
بالنكاح جاز لانهم لم يملكوا رقبته لانه صار كالحر والمراد الكل انتهى ويفيد ان السيد عام في كل من له ولاية تزويج الرقيق
ولو غير مالك ولهذا كان للاب والجد والقاضي والوصي تزويج امة اليتيم وليس لهم تزويج العبد لما فيه من عدم المصلحة
وملك المكاتب والمفاوض تزويج الامة ولا يملكان تزويج العبد فاذن يخرج العبد المأذون والمضارب وشريك
العنان فانهم لا يملكون تزويج الامة ايضا خلافا لابي يوسف   جامع الفصولين القاضي لا يملك تزويج امة الغايب
وعبده وان لم يكن له مالك وملك انكحتها وان سيعها انتهى   الظهيرية الوصي لو زوج امة اليتيم من عبده لم يجز
والاب اذا زوج جارية ابنه من عبد ابنه جاز عند ابي يوسف خلافا لزفر انتهى ويعيد ان يستثنى من قولهم للاب تزويج
عبد الابن ان يقال الا من جارية الابن لكن في المبسوط الجواز ظاهر الرواية فلا استثناء واعلم ان نكاح
العبد حالة التوقف سبب الملك متاخر حكمه الى وقت الاجازة فقبل الاجازة لا يظهر اثره من وقت وجوده ولذا املك
الزوائد بخلاف توقيف الطلاق الموقوف لا يثبت حكمه الا من وقت الاجازة ولا يستند لانه مما يقبل التعليق
فجعل الموجود من الفضولي متعلقا بالاجازة فعندها يثبت الحكم بخلاف الاول لعدم صحة تعليقهما وقد اعتبر
الضابط فيما يستند وما يقتصر من الموقوف   فلو نكح عبد باذنه بيع في مهرها اي باذن السيد لانه دين وجب
في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة
عن اصحاب الديون كما في دين التجارة فيباع فيه الا اذا فداه المولى لحصول المقصود وهو دفع المضرة عن صاحب
الدين واراد المصنف باقتصاره على البيع المعتبر الى المرة واحدة انه لو بيع فلم يف ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ويطالب
بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة بعد اخرى لانها تجب شيئا فشيئا   المبسوط فاذا اجتمع عليه من النفقة
ما عجز عن ادائه يباع فيه ثم اذا اجتمع عليه النفقة مرة اخرى ما يباع فيه ايضا وليس في شيء من ديون العبد ما يباع فيه
مرة بعد اخرى الا النفقة لانها تتجدد وجوبها بمضي الزمان وذلك في حكم دين حادث انتهى وهو يفيد انه لو اجتمع
عليه نفقة مائتان فبيع فانه لا يباع ثانيا للنفقة الماضية وانما يباع لما سياتي وسيجيء ذكره في النفقات ان شاء الله
وعلل في المعراج بعدم تكرر البيع في المهر انه بيع في جميع المهر فيفيد انه لو بيع في مهرها المعجل ثم حل المؤجل يباع
مرة اخرى لانه انما بيع في بعضه وظاهر كلامهم في المأذون المديون انه يباع لاجل الدين القليل فكذلك يباع لاجل المهر
القليل حيث لم يفده واشار بالبيع الى انه لو مات العبد سقط المهر والنفقة ذكره التمرتاشي واطلقه فشمل ما اذا
دخل العبد بها او لا وقيد بالاذن لانه لو نكح بغير اذن فان لم يدخل بها فلا حكم له وان دخل بها فلا مهر حتى يباع فما للمولى
بعده او يجيز النكاح فان فرق بينهما فلا مهر لها عليه حتى يعتق لانه دين لم يظهر في حق المولى فصار كدين اقر به العبد
وان اجازه المولى بعده فالقياس ان يجب مهران مهر بالدخول ومهر بالاجازة كما في النكاح الفاسد اذا جدده صحيحا
وفي الاستحسان لا يلزمه الا المسمى لان مهر المثل لو وجب لوجب باعتبار العقد وحينئذ يجب بعقد واحد مهران وانه
ممتنع كذا في المحيط وغيره ودل كلامه ان السيد لو زوجه بنفسه فانه يباع في الاولى   القنية باع عبده بعد ما زوجه
امرأة فالمهر في رقبة الغلام يدور معه اين ما دار هو الصحيح وقيل المهر على البائع انتهى وكذا من الفوائد لانهم جعلوا المهر
كدين التجارة وقد نقلوا في باب المأذون ان السيد اذا باع المديون بغير رضا صاحب الديون رد البيع واخذه

مطلب ليس للعبد ان يتسرى ولو باذن مولاه

محل توقف العقد كالبيع الموقوف بسبب الحال فاذا زال الى ثبوت الحكم بوجود الاجازة فهو الموقوف ان كان مما يقبل التعليق يثبت بعدها ولا يستند وان كان لا يقبل التعليق يستند

لب

بالاولى كذا في الاستهلاك

وان كان المشتري بعيب العبد فهم بالخيار ان شاؤا ضمنوا السيد قيمته او ضمنوا المشتري قيمته او اجازوا البيع واخذوا
الثمن وكذلك عتقا وليس دين الاستهلاك مختصا بالدين التجارة فانه يباع في الكل القنية لو زوج عبده حرة ثم
اعتقه غيره فيضمن المولى او العبد ثم رقبته اخبر ان المولى يضمن الاقل من قيمته ومن مهرها انتهى فتاوى قاضي خان
زوج عبده امراة بالف درهم ثم باعه منها بتسعمائة درهم بعد ما دخل العبد بها فانها تاخذ التسعمائة بمهرها
ويبطل النكاح ولا ترجع المراة بالمائة الباقية على العبد وان اعتق ولو كان على العبد لرجل اخر الف درهم فاجاز الغريم
بيع العبد من المراة كان التسعمائة بين الغريم والمراة بحصص الغريم فيلا بالف درهم والمراة بالف والتسعة المراة
بعد ذلك ويتبعه الغريم بما بقي من دينه اذا عتق انتهى واعلم انهم قالوا في كتاب الماذون لو اعتق مولى المديون
ضمن الغريم من قيمته المولى القيمة او اتبعوا العبد بجميع الدين والاذن بمنع الاعتاق باذن الغريم او بغير اذنه ولو
دبره فان شاؤا ضمنوا المولى قيمته وان شاؤا استسعوا العبد في جميع دينه ولو باعه فقد فسخناه ولو باعه بغير اذن الغريم فلهم نقضه
وبا دينه فيه وان شاؤا وعلى رواية الجواز فللغريم ليبيعه واخذه من الموهوب له لانه انتقل اليه بدينه ولو كان دين العبد
موجلا فباعه او وهبه مولاه جاز فاذا حل ضمن المولى قيمته واذا رهنه او اجره قبل حلوله جاز فاذا اخذ ضمن المولى قيمته
في الرهن دون الاجارة وللغريم فسخها وللقاضي بيع المديون الموفاة اذا امتنع سيده لكن يحضر فان اراد المولى ان يودي
قدر ثمنه فله ذلك والايباع الكل من المحيط وحيث علمت ان المهر كدين التجارة فهذه الاحكام ايضا المهر وذكر الحاكم
في الكافي ان العبد الماذون المديون الغريم منع المولى من استخدامه ورهنه واجارته والمسفر به اذا كان الدين حالا
وان كان موجلا فليس له ذلك قبل حلوله انتهى ومقتضاه ثبوت هذه الاحكام ايضا في العبد المديون بمهر امراته فان كان
المهر حالا الاجور للمولى والحجاز الكافي اذا بيع في الدين فاشتراه المولي ودفع الثمن للغرما ولو بوفيهم ثم اذن له
مولاه في التجارة فلحقه دين يباع ويشترك فيه الاولون فيما بقي لهم والاخرون ومقتضاه لو بيع في مهرها فاشتراه المولى
فلم يوف ثم وجب بيعه النفقة ان تاخذ المراة ما بقي لها من المهر مع النفقة ولم اجده من باب التخريج
الخانية لو قال المولى لا ارضى ولا اجيز كان ردا ولو قال لا ارضى ولكن رضيت متصلا جاز استحسانا انتهى واشار بالبيع
الى انه يستحق المهر على سيده فلو زوج امته من عبده اختلفوا فقيل يجب المهر ثم يسقط لان وجوبه حق الشرع ومنهم
من قال لا يجب وعدا الاصح الا ان الوجوب وان كان حق الله تعالى فانما يجب للمولى ولو جاز وجوبه للمولى ساعة لجاز وجوبه
اكثر من ساعة كذا في الولوالجية ولم ار من ذكر ثمرة لهذا الاختلاف ويمكن ان يقال انها تظهر فيما لو زوج الاب امته
الصغير من عبده فعلى قول من قال يجب ثم يسقط قال بالصحة وهو قول ابي يوسف ومن قال بعدم الوجوب اصلا قال
بعدمها وفي قوله ان وقد جزم في بعدمها في الولوالجية من الماذون معللا بانه نكاح للامة بغير مهر لعدم وجوبه على
العبد في كسبه للحاكم فلو اختلفت المراة والعبد في الاذن وعدمه قال في الظهيرية عبد تزوج حرة ثم قال العبد
لم ياذن لي المولى وقد نقض النكاح هو وقالت المراة قد اذن بقي ثم بينهما بالاقرار ان النكاح فاسد ولكن منه كما ان
المهر ان كان قد دخل بها والا فنصف المهر ان لم يدخل بها ولها نفقة العدة انتهى وينبغي ان المولى ان صدقها فالمهر في رقبته
كلا ونصفا والا فغرامته ولو تزوج عبد حرتين ودخل باحداهما ثم تزوج امة ثم امة فاجاز المولى نكاحهن قال ابو
حنيفة يجوز نكاح الحرتين الا انه ليس له ان يتزوج امة في عدة حرة وقالا لا يجوز نكاح الامة الخيرة لانه عقد ما لا يتزوج
الامة في عدة الحرة ولو تزوج اربعا في عقده ودخل باحداهما ثم تزوج حرتين في عقده ودخل باحداهما اجاز
المولى نكاح احد الفريقين لم يجز نكاح شي منهن ولو تزوج حرة وامة حرة وامة فاجاز المولى الكل جاز نكاح الحرتين
وان دخل بهن فنكاحهن فاسد الكل في الظهيرية ولو بين المصنف مهر الامة البدايع ثم كل ما وجب
من مهر الامة فهو للمولى سواء وجب بالعقد او بالدخول وسواء كان المهر مسمى او مهر المثل وسواء كانت الامة
قنة او مدبرة او ام ولد الا المكاتبة او المعتق بعضها فان المهر لها انتهى فتح القدير ان مهر الامة يثبت لها
ثم ينتقل الى المولى حتى لو كان عليها دين قضي من المهر انتهى القنية اشترى جارية فحضر زوج قبل الدخول

ثم دخل

ثم دخل بها في ملك المشتري فالمهر للبائع المحيط مسلم اذن لعبده النصراني في التزوج فاقامت المراة شهودا نصارى
انه تزوجها قبل لان المشهود عليه نصراني ولو كان العبد مسلما والمولى نصرانيا لا تقبل الما عرف انتهى الظهيرية
رجلان شهدا على رجل انه اعتق جاريته هذه وهو يجحد فقضى القاضي بالعتق ثم رجعا عن شهادتهما ثم تزوجها احدهما
قال ابو يوسف ان تزوجها قبل القضا بالقيمة عليهما فرق بينهما وبعد القضا جاز نكاحه انتهى كانه لما في زعم الشاهد انها
انه فلم يجز نكاحه وبعد القضا خرجت من ملك صاحبها لاخذه العوض فجاز نكاحه المحيط لو قال العبد ان تزوجت على
رقبتك فتزوج على رقبته امة او مدبرة او ام ولد باذن مولاها جاز لان الملك في رقبته يثبت لمولاها فلا يمنع الجواز ولو
تزوج حرة او مكاتبة فالنكاح فاسد لانه لو صح يثبت الملك للمتزوجة في رقبته مقارنا للعقد وانه مفسد له اذا طرا
فاذا قارن اولى ان يمنع جوازه ولو كان العبد مكاتبا او مدبرا صح النكاح لانهما لا يحتملان النقل من ملك مولاهما ويكون
المهر القيمة انتهى المحيط الجامع لو خالع على رقبتها فان كان حرا الا يصح لغيران التنافي ويقبض لان الملك زايد فكان
اولى بالرد من الطلاق وكذا القنية لو طلقها على رقبتها يقع رجعية لانه صريح ولو كان رقيقا يصح بالمسمى كما مر
ومشى المدبر او المكاتب اي في المهر لم يباعا فيه لانهما لا يقبلان النقل من ملك الى ملك فيؤدي من كسبهما لا من انفسهما
وكذا معتق البعض وابن ام الولد قيد بهما بكونه مع بقائه لانه المكاتب اذا عجز ورد في الرق صار المهر في رقبته يباع
فيه الا اذا ادى المهر مولاه واستخلصه كما في الفتح وقياسه ان المدبر اذا عاد الى الرق بحكم الشافعي ببيعه
ان يصير المهر في رقبته ايضا قيد باذن المولى لان المدبر والمكاتب اذا تزوجا بغير اذنه فحكمهما ما تقدم ان كان قبل
الدخول فلا حكم له وان كان بعده لم يجب المهر فانه يؤخر الى ما بعد العتق وان كان تجانبه المكاتب في سعايته لان المهر حكم
العقد وهو قول الثالث ولو اجاز المولى فهي اذا اذن فيكم فيسعيان فيه القنية زوج مدبرا امراة ثم مات المولى
فالمهر في رقبة العبد يوخذ به اذا اعتق انتهى وفيه نظر لان حكمه السعاية قبل العتق لا التاخير الى ما بعد العتق وحاصل
مسئلة مهر الرقيق انه لا يخلو اما ان يكون ذكرا او انثى وكل منهما اما باذن المولى او لا وكل من الاربعة اما قبل الدخول
او بعده وكل من الثمانية اما ان يقبل البيع او لا فهي ستة عشر وطلقها رجعية اجازة للنكاح الموقوف لا طلقها او فارقها
لان الطلاق الرجعي لا يكون الا بعد النكاح الصحيح فكان الامر به اجازة اقتضاء بخلاف قول المولى تزوج اربعا او تزوج بينك
بالمال حيث لا تثبت الحرية اقتضاء لان شرايط الاهلية لا يمكن اثباتها اقتضاء بخلاف النكاح لان العبد اهل له لانه من
خصايص الادمية وانما لا يكون قول المولى له طلقها او فارقها اجازة لاحتماله الاجازة والرد فحمل على الرد لانه ادنى لان
الدفع اسهل من الرفع او لانه اليق بحال العبد المتمرد على مولاه فكانت الحقيقة متروكة بدلالة الحال كذا في العناية
قيد بقوله رجعية لانه لو قال له طلقها باينا لا يكون اجازة لان الطلاق البائن يحتمل المتاركة كما في الطلاق في النكاح
الفاسد والموقوف فيحمل الاجازة فحمل على الادنى كذا في المحيط وقيد بقوله طلقها لانه لو قال اوقع عليها الطلاق كان
اجازة لانه لا يقال للمتاركة كما في فتح القدير وكذا اذا قال طلقها تطليقة تقع عليها كما في التبيين والالف واللام في قوله
للنكاح الموقوف للعهد الذكري اي نكاح العبد بغير اذن سيده احترازا عن نكاح الفضولي فان قول الزوج للفضولي طلقها
يكون اجازة لانه يملك التطليق بالاجازة فيملك الامر به بخلاف المولى ولان فعل الفضولي اعانة فالتوكيل والاعانة
تنتقض سببا لا منعا بضرته وعدم الغاية بخلاف المتمرد على مولاه وهو مختار صاحب المحيط ومختار الصدر الشهيد
ونجم الدين النسفي انه ليس باجازة فكما لا فرق بينهما لانه اعم من الحقيقي في النكاح الموقوف ورجح الاول ووجهه في فتح القدير
والحاصل ان الطلاق يستدعي سبق النكاح فهو الاصل وخرج عن الاصل في مسئلة العبد ما ذكرنا فلذا كان تطليق
المدعى عليه نكاحا بعد انكاره اقرارا بالنكاح الا اذا قال ما انت لي بزوجة وانت طالق كما في البزازية ولو قالت المراة لرجل
طلقني اقرار بالنكاح الصحيح النافذ وتطليق واحدة من احدى الفريقين اجازة لذلك الفريق فيما اذا زوجه فضولي اربعا
في عقدة ثم زوجه ثلاثا في عقدة فبلغه فطلق احدى الاربع او احدى الثلاث بعينها كذا في التبيين وعلى هذا الخلاف
اذا طلقها الزوج في نكاح الفضولي قيل يكون اجازة وقيل لا جامع الفصولين ان هذا الاختلاف في الطلقة الواحدة

اما لو طلقها ثلثا فانه يكون اجازة وثانيا وقيل لا اختلاف فيما لو قال طلقها قبل ان يبلغه الخبر اما لو بلغه الخبر فقال طلقها يكون اجازة
وثانيا اقول على تقدير انه اجازة ينبغي ان تحرم عليه لو طلقها ثلثا كالاثنين لانه بمنزلة ما اذا اجاز والاثنتين طلق انتهى وقد صرح به الزيلعي فقال لان
كلام الزوج لا يبعد اذا حمل على وقوع الطلاق فيكون اجازة تصحيحا للكلام انتهى وقد علم مما قررناه ان قوله طلقها او فارقها
وان لم يكن اجازة فطلاق وتنفسخ به نكاح العبد عني المفيد للاجازة بعده الخاتمة لو قال المولى لا ارضى ولا اجيز كان ردا او قال
لا ارضى ولكن رضيت متصلا اجاز استحسانا انتهى الولوالجية مكاتب او عبد تزوج بغير اذن المولى ثم طلق كان ذلك ردا
منه لان الطلاق يقطع النكاح النافذ فلأن يقطع الموقوف اولى فان اجازه المولى بعد الطلقات الثلاث لم تجز النكاح لانه
اجاز المنفسخ ولو اذن له ان يتزوجها بعدما طلقها ثلثا او اجاز المولى النكاح بعد الطلقات كره له ان يتزوجها وقد طلقها
ثلثا ولو تزوجها لم يفرق بينهما في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكره ابو يوسف يقول بان اجازة المولى لما كانت باطلة
لا بعد ملكه لم تحرم المولى كان له ان يتزوجها ثانيا باذنه من غير كراهة بالاجماع فكذا اعتبارها بقولان الاجازة في الانتهاء كالاذن
في الابتداء والاذن في الابتداء لو كان عنهما موجودا مقارنة حقيقة فاذا وجدت صورة الاجازة في الانتهاء يجب ان يثبت
به نوع كراهة انتهى الذخيرة لو تزوجت امة بغير اذن المولى فوطئها لم يكن نقضا للنكاح عن محمد وعن ابي يوسف انه
ينفسخ النكاح انتهى واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه ولم تعلم المرأة فسخه قبل اجازة المولى صرح في الذخيرة بان لها
الفسخ في نظيره وهي ما اذا زوجت نفسها من صبي بغير اذن وليه وبه علم انه كما للمولى فسخه فلكل من العاقدين فسخه
واشار المصنف الى ان الاجازة تثبت بالدلالة كما تثبت بالصريح فان قول المولى طلقها رجعية اجازة دلالة وحاصله كما
في البدائع انها تثبت بالصريح وبالدلالة وبالضرورة فالصريح اجزت او رضيت او اذنت ونحوه واما الدلالة فهي قول او
فعل يدل على الاجازة كقول المولى بعد بلوغه الخبر حسن او صواب او لا باس به او يسوق الى المرأة المهر او شيئا منه في نكاح
العبد واما الضرورة فنحو ان يعتق العبد او الامة فيكون الاعتاق اجازة تلخيص الجامع قال المولى اجزت ان زدتني في المهر فاني
فهو موقوف على حاله لانه جواب عن الزيادة فيقتصر الرد عليها وكذا لو قال لا اجيز حتى تزيد اذ المعنى التوقيف لانه هو
الذي عقد وينتهي الرد وكذا لو قال لا بزيادة لانه تكلم بالباقي وان قيل بعد والزيادة كمهر المثل حتى تسقط بالطلاق
قبل الدخول ولو قال لا اجيز لكن زدني او اجيز ان زدتني بطل العقد لانه نفي المنفي وكأنه قال لا اجيز وسكت ولو اذن له
بالنكاح لم يكن اجازة فاذا اجازه العبد جاز ولو مات المولى قبل الاجازة فان كانت امة فان ورثها من تحل له وطؤها بطل النكاح
الموقوف وان ورثها من لا تحل له وطؤها بان كان الوارث ابن الميت وقد وطئها او كانت الامة اخته من الرضاع او ورثها
جماعة فللوارث الاجازة ولو اجاز البعض دون البعض لم يجز النكاح كما في المحيط وفيه لو تزوج المولى امرأة على
رقبته بطل النكاح الموقوف لانه ملكها للمرأة انتهى وفيه نظر بل ينبغي ان يتوقف على اجازة المرأة كما لو باعها المولى
من امرأة فانهم قالوا اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفصيل الذي ذكرناه في الوارث ولو باعها ممن لا تحل له تكن
غير حتى باعها ممن تحل له فاجاز لم يجز كذا في المحيط الذخيرة ولو باعها على انه بالخيار ينفسخ النكاح لانه يعقد بالسكوت
اذا مضت انتهى ومراده باعها ممن تحل له وعلى هذا قالوا فيمن تزوج جارية غيره بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من بطل ان
للمشتري الاجازة لان الزوج يمنع حل الوطء للمشتري ورده شمس الائمة السرخسي بان ما في الكتاب منه انه ليس له
الاجازة صحيح لان وجوب العدة انما يكون بعد التفريق فاما قبل التفريق فلم يثبت تعقدة فاعتراض الملك الثاني يبطل
النكاح الموقوف وان كان هو ممنوعا عن غشيانها لا وجعل عدم صحة الاجازة في المحيط ظاهر الرواية وان القول بالاجازة رواية
ابن سماعة بناء على ان العدة غير واجبة في النكاح الموقوف في ظاهر الرواية وان كان عبدا فمات المولى او باعه تملك الاجازة
للوارث والمشتري الاجازة جامع الفصولين زوجها الغاصب ثم اشتراها فان كان الزوج دخل بها صحت اجازته
والا بطل النكاح ولو جعلها مهرا لا وانه فيه وينبغي ان يبطل النكاح لان الملك بالضمان ضروري فلا يكفي لجواز النكاح كما لو حرر
غاصبه ثم ضمنه فان ملكه فقد ذكر في الاجازة الصريحة لفظ اذنت وقالوا لو اذن له بالنكاح بعد ما تزوج لا يكون
اجازة فيكون ما تناقض فيه تحمل الاول على ما اذا علم بالنكاح فقال بعده اذنت والثاني على ما اذا لم يعلم به ولم ار

مطلب كما للمولى فسخ النكاح للعاقد ايضا

مطلب لو مات مولى الامة قبل اجازة نكاحها الموقوف فان ورثها من يحل له وطؤها بطل النكاح وان ورثها من لا يحل له وطؤها فللوارث الاجازة

الملازه

وحمل هذا قاس المنع بسبب الاستبراء وذا لا لا يمنع بطلان النكاح الموقوف فهذا منه

من صرح

من صرح به ثم رأيت في المعراج ان اذنت من الفاظ الاذن انتهى يعني لا من الفاظ الاجازة فلا اشكال القنية سكوت المولى
عند العقد ليس برضا الخلاصة اذن لعبده ان يتزوج بدينار فتزوج بدينارين لم يجز النكاح مجموع النوازل عبد خطب
من مولاه ان يزوجه معتقة فاى تتشفع ان اذن له بالتزوج فاذن له فتزوج غير المعتقة يجوز انتهى والاذن
بالنكاح يتناول الفاسد ايضا كما يتناول الصحيح وهذا عنده اي حنيفة وقالا لا يتناول الا الصحيح لان المقصود من النكاح في المستقبل
الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز وله ان اللفظ مطلق فيجرى على اطلاقه وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل
كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطء فائدة الخلاف تظهر في حق لزوم المهر فيما اذا تزوج امرأة نكاحا
فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عنده وعندهما لا يطالب الا بعد العتق في حق انتهاء الاذن بالعقد فتنتهي به عنده فليس له
التزوج بعده صحيحا انتهاء والا من غير فانه وعندهما لا تنتهي به فله ذلك بعد قيد بالاذن لان التوكيل بالنكاح لا يتناول الفاسد فلا
ينتهي به اتفاقا وعليه الفتوى لما في المغني ان مطلوب الامر فيه ثبوت الحل والوكيل بنكاح فاسد لا يملك النكاح الصحيح
بخلاف الوكيل بالبيع فاسدا يملك الصحيح كذا في الظهيرية واليمين في النكاح لا يتناول الفاسد كما لو حلف لا يتزوج فانه
لا يحنث الا بالصحيح واما اذا حلف ما تزوج في الماضي فانه يتناول الصحيح والفاسد ايضا لان المراد في المستقبل الاعفاف
وفي الماضي وقوع العقد ذكره في المبسوط ولو نوى الصحيح صدق ديانة وقضاء وان كان فيه تخفيف عليه لانه نوى حقيقة كلامه كذا
في التلخيص واشار المصنف الى ان الاذن بالبيع وهو التوكيل به يتناول الفاسد ايضا اتفاقا لان الفاسد يفيد الملك
بالقبض والطلقة تشمل ما اذا اذن له في نكاح حرة او امة واما اذا كانت معينة ففي الهداية من التقييد بالامة والمعينة
اتفاقي وقيد بكونه اذن في النكاح ولم يقيده لانه لو قيده بان اذن له في النكاح الفاسد فانه يتقيد به اتفاقا قال في البدائع
لو اذن له في النكاح نصا ودخل بها لزمه المهر في قولهم جميعا اما على اصل ابي حنيفة فظاهر واما على اصلهما فلان العرف
الى الصحيح بضرب دلالة اوجبت العمل فاذا جاء النص بخلافه بطلت الدلالة انتهى ومقتضاه انه لو قيد بالصحيح فانه
يتقيد به اتفاقا وانه لو تزوج صحيحا في صورة التقييد بالفاسد فانه لا يجوز اتفاقا وحاصل المسألة انه اما ان يطلق او
او يقيده فان اطلق فهو محل الاختلاف وان قيد فلا فان يوافق او يخالف وقد علمت الاحكام وقد علم مما قررناه انه
لو اذن له بالتزوج فانه لا يملكه الا مرة واحدة وكذا لو قال له تزوج امرأة لان قوله امرأة اسم لواحدة من هذا الجنس
كذا في البدائع شرح المغني للهندي لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد اخرى لم يصح لانه عدد محض ولو نوى اثنتين صح
لان نكاح العبد اذ العبد يملك التزوج باثنتين وكذا التوكيل بالنكاح بان قال تزوج لي امرأة لا يملك ان يزوجه
الا امرأة واحدة ولو نوى به الموكل الاربع ينبغي ان يجوز على قياس ما ذكرنا لانه كل جنس النكاح في حقه ولكني ما ظفرت بالنقل
ذكره في بحث الامر من الاصول المحيط اذن لعبده في النكاح فتزوج ثنتين في عقدة واحدة لم تجز واحدة منهما الا
ان قال المولى عنيت امرأتين البدائع هذا اذا خص واما اذا عم بان قال تزوج ما شئت من النساء جاز له ان يتزوج
ثنتين فقط وقيد بالفاسد لانه لا يتناول الموقوف اتفاقا كالتوكيل حتى جاز لهما ان يجددا العقد ثانيا عليها او على غيرها
كما في التبيين فقيد بالانتهاء للاحتراز عن لزوم المهر فان العبد المأذون له في النكاح اذا تزوج امرأة بفضولي ثم اجازت
فان المهر في رقبته يباع فيه فتناول الاذن الموقوف في حق هذا الحكم وان كان لم يتناوله في حق انتهاء الاذن به ولم اره
صريحا ولو زوج عبدا مأذونا امرأة صح وهي اسوة الغرماء في مهرها اما الصحة فلانه مبني على ملك الرقبة
وهو باق بعد الدين كما هو قبله فالمانع لزوم المهر لان وجوبه حكم من احكام النكاح فقد وجب بسبب لا مرد له
فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فانها بمهر مثلها اسوة الغرماء والمراد بالاسوة المساواة
في طلب الحق بان تضرب المرأة في ثمن العبد بمهرها ويضرب الغرماء فيه على قدر ديونهم واشار بقوله في مهرها دون ان يقول
في المهر الى انه ان كان اكثر من مهر المثل او اقل اما اذا كان اكثر من مهر المثل فانها تساويهم في قدره والزائد عليه
تطالب به بعد استيفاء الغرماء كدين الصحة مع دين المرض وقد علم من كتاب المأذون تعلق ما في يده ورقبته فتوفى الديون
منهما ومنه يعلم حكم حادثة هي ان المأذون اذا مات وفي يده كسبه وعليه مهر زوجته فظاهر كلامهم ان المهر

الابعد

فانه لا يتزوج الا مرة واحدة لان الامر لا يقتضي التكرار وكذا اذا قال تزوج

مساواتها في المهر انما هو فيما اذا كان المسمى قدر المثل او اقل كذا ه

ان الديون

بمولى من حسبه بعد موته كما تقضى الديون منه بعد موته وليس للمولى الاختصاص به كما صرح به في المحيط في مسئلة الديون
لم يصرح بالمهر وقد علم بهذا انه سواء في ذلك فرق وقد احتج بذلك على ما قدمناه عن التمرتاشي من ان المهر والنفقة يسقطان
بموت العبد وتحقيق المهر على العبد المحجور عليه والمأذون الذي لم يترك كسبا ولا عتق تحقيق الجامع لو تزوج المأذون
على رقبته باذن المولى بيع والمرأة اسوة الغرماء قال الشارح ويضرب مولاها معهم بقدر قيمة العبد بخلاف الخلع
على رقبة المأذون المديون فانه ان لم يفضل من ثمنها شيء يتبع به بعد العتق كذا لو قتل بعد افتداء المولى على رقبته
في الخلع والصلح على العبد لا مشاركة للغرماء واما الجناية خطأ فان فداه المولى فالغرماء فهو متطوع وان اتفقا على
دفعه ملكه ولي الجناية مشغولا بالدين فللغرماء بيعه واخذ ثمنه فلو تقاما مأذون مديون عبدا مثله واختار الدفع
اشتغل نصفه بدين المقتول الى الغاية لكن اذا بيع العاقي للغرماء بدأ بالدين فان فضل من ثمنه شيء يقضى به نصف الدين
المشتغل البدن المقتول تمامه في التلخيص ومن زوج امته لا يجب تبوئتها فتخدمه ويطأها الزوج ان ظفر لان
حق المولى في الاستخدام باق والتبوئة ابطال له فلما لم يلزم المولى تمكين الزوج استوفى منافع البضع اذا قدر لان حقه
ثابت فيها المحيط سني وجد فرصة زفرا عن خدمة المولى [illegible] ان يطأها فيستمتع بها انتهى وظاهره انه لو وجدها
مشغولة بخدمة المولى في مكان خال ليس له وطؤها وانما يجوز اذا لم تكن مشغولة بخدمة المولى ولم ار مصرحا واطلق
الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد فالكل في هذا الحكم سواء ولا تدخل المكاتبة بقرينة قوله تخدمه اي المولى
لان المكاتبة لا يملك المولى استخدامها فلذا تجب النفقة لها بدون التبوئة بخلاف غيرها فانه اذا بوأها مع الزوج
وجبت النفقة والا فلا لانه جزاء الاحتباس ومن اشار باطلاقه الى عدم وجوبها الى انه لو بوأها معه منزلا فبدا له ان
يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح والى انه لو شرط تبوئتها للزوج
وقت العقد فان الشرط باطل لا يمنعه من ان يستخدمها لان المستحق للزوج ملكه الحل لا غير لان الشرط لو صح لا يخلو
من احد الامرين اما ان تكون بطريق اجارة او اعارة فلا يصح الاول لجهالة المدة وكذا الثاني لان الاعارة لا يتعلق بها اللزوم فكان
تلك الفروق بين هذا وبين انه لو شرط الحر المتزوج بامة رجل حرية اولاده حيث لزم الشرط في عقده وثبتت حرية
ما يأتي من الاولاد وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الامة فالجواب انه يقبل المولى الشرط والتزويج على اعتباره فهو
تعليق الحرية بالولادة وتعليق ذلك يصح وعند وجود التعليق فيما يمنع الرجوع عن مقتضاه فتثبت الحرية عند الولادة
حين يثبت غير اختيار بخلاف اشتراط التبوئة فانه بتعليق لا يقع مع عدم ثبوت الشرط بل يتوقف وجودها على فعل حسي
اختياري من فاعل مختار فلذا امتنع لم يوجد كذا في فتح القدير ومقتضاه ان السيد لو مات قبل وضع الجارية المشترط
حريتها او الحمل لا يكون الولد حرا وان السيد لو باع هذه الجارية قبل الوضع يصح لان المعلق قبل وجود شرطه عدم وقد ذكر
شيخ المحققين في المبسوط في مسئلة التعليق صريحا [illegible] المولى وهي حبلى جاز بيعها فان
ولدت بعده لم يعتق ذكره في باب عتق ما في البطن الا ان يفرق بين التعليق صريحا والتعليق معنى ولم يظهر لي الآن وذكره
في المحيط في باب عتق ما تلده الامة وفي قال بعده ولو قال العبد يملكه كل ولد يولد لك فهو حر فانه ولد له من امته بملكه
الحالف يوم حلف عتق ان ولدت في ملكه والا فلا انتهى [illegible] بالتبوئة لان المولى اذا استوفى
صداقها امر ان يدخلها على زوجها وان لم يلزمه ان يبوئها كذا في المستصفى ولذا قال في المحيط لو باعها تحته لا تقدر الزوج
عليها فسقط المهر عنه كما سيأتي في مسئلة [illegible] والتبوئة [illegible] معه منزلا وبوأته له اذا سكنته اياه
وفي الاصطلاح على ما ذكره الخصاف ان يخلي المولى بين الامة وزوجها ويدفعها ولا يستخدمها اما اذا كانت تذهب
وتجيء وتخدم مولاها لا يكون تبوئة وسيأتي تمامه في النفقات ان شاء الله تعالى وان التحقيق ان العبرة لكونها في بيت الزوج
ليلا وان لم يعم الاستخدام نهارا واشار المصنف الى ان للمولى ان يسافر بها وليس للزوج منعه كما في الظهيرية وله
اجبارهما على النكاح اي للسيد اجبار العبد والامة عليه بمعنى تنفيذ النكاح عليهما وان لم يرضيا لا ان يجبرهما على النكاح
بضرب او نحوه وعن ابي حنيفة انه لا اجبار في العبد لان النكاح من خصائص الآدمية والعبد داخل تحت ملك المولى

من حيث

اذا تزوج حر امة رجل وشرط حرية ما يحصل بينهما من الاولاد فالشرط [illegible] فاذا حصل اولاد يكونوا احرارا

لم يعتق ما تلد لفقد [illegible] الكلام لانتقالها [illegible] ولو باعها المولى وهي حبلى

من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك لمنافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان في الانكاح اصلاح ملكه لان
فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة اطلقه فشمل الصغير والكبير القن والمدبر
وام الولد لان الملك في الكل كامل وخرج المكاتب والمكاتبة فلا يملك اجبارهما عليه صغيرين كانا او كبيرين لانهما الحقا بالاحرار
تصرفا فيشترط رضاهما فالحاصل ان ولاية الاجبار في المملوك تعتمد كمال الملك لا كمال الرق والملك كامل في المدبر
وام الولد وان كان الرق ناقصا والمكاتب على عكسهما ولذا دخل تحت قوله كل مملوك املكه فهو حر دونه وحل وطؤها
دون المكاتبة لانه يعتمد كمال الملك فقط ولم يجز عتقهما عن الكفارة لانه مبني على كمال الرق واما البيع فانه يعتمد
كلا منهما فلم يجز بيع الكل المحيط وغيره المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح على اجازتها لانها ملحقة بالبالغة
فيما يبنى على الكتابة ثم انها لو لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على اجازة المولى لا اجازتها لانها بعد العتق
لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعتبر التوقف على اجازتها حال رقها ولم يعتبر بعد
العتق قالوا وهذه المسألة من اعجب المسائل فانها مهما ازدادت من المولى بعدا ازدادت اليه قربا في النكاح فانه
يبطل النكاح الذي باشره المولى وان اجازة المولى لانه طرأ حل بات على موقوف فابطله لان هذا كله ثبت بالدليل
وهو محل العجائب وقد بحثه المحقق في فتح القدير بان الذي يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازة المولى بعد العتق بل بمجرد
عتقها ينفذ النكاح لما عرف جوابه من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاعتقه نفذ لانه لو توقف اما على اجازة
المولى وهو ممتنع لانتفاء الولاية واما على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهته فكيف يتوقف عليه ولانه كان نافذا من جهته
وانما توقف على السيد لحق السيد نظرا له ولا حجر وانما التوقف على اذنه بعقد الكتابة وقد زال فيبقى النفاذ من
جهة السيد وهذا هو الوجه وكثيرا ما يقلد الساهون الساهين وهذا بخلاف الصبي اذا زوج نفسه بغير اذن الولي
فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يرده لا ينفذ حتى يجيزه الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن نافذا من
جهته اذ لا نفاذ حالة الصبا وعدم اهلية الرأي بخلاف العبد سوى المكاتبة الصغيرة والحاصل ان المعتوه والصغير
ليسا من اهل العبارة بخلاف البالغ انتهى وجوابه سوء ادب وغلط اما الاول فلان المسئلة مصرح بها للامام محمد في الجامع
الكبير فكيف ينسب السهو اليه والى متابعيه واما الثاني فلان محمدا رحمه الله علل التوقف على اجازة المولى لانه تجدد
له ولاية لم تكن وقت العقد وهي الولاية بالعتق وهذا كما تكون له الاجازة اذ لو يكن للاول اقرب منه كالاخ والعم
قال فصار كالشريك يزوج العبد ثم يملك الباقي وكمن اذن لعبد ابنه او زوج فاجلته ثم مات الاب بخلاف الراهن سوى
المأذون اذا سقط الدين حيث لا يفتقر الى الاجازة لان النفاذ بالولاية الاصلية وحاصله ان الولاية التي كانت
رضاه بتزويجها ولاية بحكم الملك وبعد العتق تجددت ولاية بحكم الولاء فيشترط تجدد رضاه لتجدد الولاية كذا
في شرح تلخيص الجامع الكبير وكثيرا ما يعترض المحقق على المشايخ ثم اعلم ان السيد لو زوج المكاتبة بغير رضاها
ثم عجزت بطل النكاح لما ذكرناه وان كان مكاتبا لم يبطل لكن لا بد من اجازة المولى وانما تتوقف [illegible] اولا لانه لما
رضيت لتعلق مؤن النكاح كالمهر والنفقة بكسب المكاتب لا يملك نفسه وكسب المكاتب بعد عجزه ملك المولى كذا
في التلخيص وهو نظير ما اذا زوجها الابعد مع وجود الاقرب ثم زالت ولاية الاقرب فانه لا بد من ان يجيزه الابعد
بملكات وسيأتي ايضاحه بعده لكثرة ابحاثها واعلم ان العقود اذا اشتمل على [illegible] فانه ينعقد باجازته بيعا كان
او نكاحا وكذا الوصي [illegible] ولو صار [illegible] فانه ابطله والا فلا وينعقد باجازته ولو كان بيع مال
مولاه فانه لا ينعقد باجازته والصبي المحجور اذا باشر عقدا ثم اذن له فيه فان كان نكاحا نفذ باجازته ولو كان بيع
مال مولاه فانه لا ينفذ باجازته نكاحا كان او بيعا ولو بلغ فاجازه بعد بلوغه جاز والعبد المحجور اذا تصرف بلا اذن
ثم عتق فان كان نكاحا او اقرارا بدين نفذ بلا اجازة وان كان بيعا لا [illegible] باجازته بعد اعتاقه والمكاتب لو زوج
ثم عتق فاجاز لم يجز والقاضي لو زوج اليتيم ولم يكن في منشوره ثم اذن له فاجاز جاز وكذا الولي الابعد مع
الاقرب وتمامه في جامع الفصولين من الفصل الرابع والعشرين ويسقط المهر بقتل السيد امته قبل

والعبد المحجور اذا باشر عقدا ثم اذن له فان كان نكاحا نفذ باجازته [illegible] ولو بلغ فاجازه بعد بلوغه جاز

يعرف نسبه بعد موته كما تعتق الام منه بعد موته وليس للمولى الاعتفا ... كما صرح
ولم يصرح بالمهر وقد علم مما انه سهل تلك فرق وقد احسنه بذلك كما قد بيناه في التمر ...
موت العبد يحتوى في المهر على العبد المحجور عليه والماذون الذي لم تترك كساد الا على
على رقبته اذن المولى بيع والمرأة اسوة الغرماء قال الشارح بعضهم سولا معهم ...
على رقبته اما ذو في المدونة قائد ان لم يفضل من ثمنها شي تبع به بعد العتق كالعرق ...
ثم الخلع والصلح على العبد الا مشاركة الغرما واما الجناية خطا فان فداه المولى والغرما ...
دفعه ملكه وفي الجناية مشتغل بالمديونية والغرما يبيعه واخذ ثمنه فلو تقاما ماذون مديون ...
اشتغل بنصف دين الغرما الى الغاني لكن اذا بيع العافي الغرما بالديونية كان فيقل من ...
المشتغل الدين من اشتغروا تامة في التلخيص ومن زوج امته لا يجب تبويتها تتخذ ...
حق المولى في الاستخدام باق والتبوية ابطال له فلا تلزم وقال المزوج استوف منافع ...
ثابت فيها الخيط سنن وحد مرتبة وقراغا عن خدمة المولى ليلا او نهارا فتمتع بها ...
مشغولة بخدمة المولى في مكان خال ليس له وطيها وانما جوز اذا لم تكن مشغولة بخد ...
الامة تشمل القنة والمدبرة وام الولد فما لظرفي عدا الحكم سوا ولا تدخل المكاتبة ...
لان المكاتبة لا يملك المولى استخدامها فلذا تجب النفقة لا بدون التبوية خلاف غير ...
وجبت النفقة والا فلا لانه اجزاء الاحتباس ومن اشار بالطلاق الى عدم وجوبها الى انه لو ...
يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقا الملك فلا سقط بالتبوية كما لا سقط بالنكاح ...
وقت العقد بان التبوية باطل المنعه من ان يستخدمها لان المستحق للمزوج ملكه الحل ...
من احد الامرين اما ان تكون بطريق اجارة او اعادة فلا يبيع الاول الجهالة المدة وكذا الثاني ...
تلميذ الفرق بين هذا ومن انه شرط الحر المزوج بامة رجل حرية اولاده حيث لم ...
ياتي من الاولاد على ايضا شرط التعقيد نكاح الامة فالجواب انه تعليق المولى ...
تعليق الحرية بالولادة وتعليق ذلك صحيح وعند وجود التعليق فيما يبيع منع الرجوع عن ...
حيث غير اختيار بخلاف اشتراط التبوية فان تعليقها لا يقع الا عند ثبوت الشرط ...
اختيار من فاعل مختار فلذا امتنع لم يوجد كذا في فتح القدير ومقتضاه ان السيد لو ...
حرية اولادها لا تكون الولد حرا وان السيد لو باع هذه الجارية قبل الوضع يصح لان المعلق ...
عدم الحقيقي الى السقوط في مسئلة التعليق صريحا فعوله كل ولد تلديه فهو حر فقال العمادي ...
ولدت بعده لم يعتق ذكره في باب عتق ما في البطن الا ان يفرق بين التعليق صريحا والتعليق ...
في المحيط في باب عتق ما تلده الامة وقال بعده ولو قال العبد تملكه كل ولد تلده فهو ...
الحالف يوم حلف عتق ان ولدت في ملكه والا بطلت اليمين انتهى وعلى اشبه تسليمنا ...
مدا انها اسر ان يدخلها على زوجها وان لم يلزمه ان يبويها كذا في المبسوط ولذا قال في ...
عليها سقط مهرها كما سياتي في مسئلة كما اذا قتلها والتبوية بمعدد بوانه ...
وفي الاصطلاح على ما ذكره الخصاف بان تخلى المولى بين الامة وزوجها وبدفعها ولا ...
ويخدم مولاها الا تكون تبوية وسياتي تمامه في النفقات ان شاء الله تعالى وان ...
ليلا ولا يبيعه الا ستخدامها نهارا واشار المصنف الى ان للمولى ان يسافر بها وليس للمزوج ...
اجبارهما على النكاح اي للسيد اجبار العبد والامة عليه يعني تنفيذ النكاح عليهما ...
بغير رضاهما وعن ابي حنيفة انه لا اجبار في العبد لان النكاح من خصائص الا ...

اذا تزوج حر امة رجل وشرط حرية ما يحصل بينهما من الاولاد فاز الشرط فاذا حصل اولاد يكونوا احرارا

لم يعتق ما تلد لفقد الملك لانتقالها للورثة ولو باعها المولى فهي على ...

والعبد المحجور اذا باشر عقدا غير النكاح فاجاز مولاه نفذ باجازته

ولو تزوج فاجاز نفذ ... فاجاز بعد ... جاز

قال النووي لان الخبر متعين في اصله وانما دخلت الشبهة في نقله والراي
محتمل باصله في كل وصف على الخصوص فكان الاحتمال في الراي اصلا
وفي الحديث عارضا اه وابو داود تابع في ذلك شيخه الامام احمد
فقد روينا من طريق عبد الله بن احمد بالاسناد الصحيح اليه
قال سمعت ابي يقول لا يكاد ترى احدا ينظر في الراي الا وفي قلبه
دغل والحديث الضعيف احب الي من الراي قال فسالته عن
الرجل يكون ببلد لا يجد فيها الا صاحب حديث لا يدري صحيحه
من سقيمه وصاحب راي فمن يسال قال يسال صاحب الحديث
ولا يسال صاحب الراي ونحوه ما للدارمي عن الشعبي انه
قال ما حدثك هولا عن النبي صلى الله عليه وسلم فخذ
به وما قالوه برايهم فالقه في الحش وللبغوي في شرح
السنة عنه ان الراي بمنزلة الميتة اذا اضطررت اليها
اكلتها اه وكذا نقل ابن المنذر ان احمد كان يحتج بعمرو
ابن شعيب عن ابيه عن جده اذا لم يكن في الباب غيره و
في رواية عنه انه قال لابنه لو اردت ان اقتصر على ما صح
عندي لم أرو من هذا المسند الا الشي بعد الشي ولكنك

ركضنا ايضا وايضا كتب احمد بن ابي خيثمة بيده
في شوال من سنة ست وسبعين ومائتين وكذلك
اجاز حفيد يعقوب بن شيبة وهذه نسختها
فيما حكاه الخطيب يقول محمد بن احمد بن يعقوب
ابن شيبة قد اجزت لعمر بن احمد الخلال وابنه
عبد الرحمن بن عمر ولختنه علي بن الحسن
جميع ما فاته من حديثي مما لم يدرك سماعه
من المسند وغيره وقد اجزت ذلك لمن احب
عمر فليروه عني ان شاوا وكتب لهم ذلك
بخطي في صفر سنة اثنين وثلاثين وثلثمائة قال
الخطيب بعد حكاية هذا ورايت مثل هذه الاجازة
لبعض المتقدمين الان اسمه ذهب من حفظي
انتهى وكانه اراد بذلك ابن ابي خيثمة والله اعلم
المتم

يوفى من كسبه بعد موته كما تقضى الديون منه بعد موته وليس للمولى الاخذ منه كما ...
ولم يصرح بالمهر وقد علم بهذا انه لا فرق وقد اجيب بذلك عما قدمناه ...
موت العبد بحق الموت في المهر على العبد المحجور عليه والماذون الذي لم يترك كسبا ...
على رقبته اذن المولى بيع والمرأة اسوة الغرماء قال الشارح ...
على رقبته الماذون في الديون ... ان لم يفضل من ثمنها شيء يتبع به بعد العتق ...
في الخلع والصلح على العبد لا مشاركة للغرماء واما الجناية خطأ فان فداه المولى والغرماء ...
دفعه ... وفي الجناية ... بيعه ... بالدين ...
اشتغل نصف دين ... العتق الى ... لكن ... الغرماء ... الدين ...
المشتغل الدين من ... في التلخيص ومن زوج امته لا يجب تبوئتها ...
حق المولى في الاستخدام باق والتبوئة ابطال له ... ستوفى ...
ثابت فيها ... المحيط ... عن خدمة المولى ...
مشغولة بخدمة المولى في مكان خال ... وطئها وانما ... مشغولة ...
الامة فتشمل القنة والمدبرة وام الولد ... في هذا الحكم ... لا تدخل المكاتبة ...
لان المكاتبة لا يملك المولى استخدامها فلذا تجب النفقة ... بدون التبوئة بخلاف ...
وجبت النفقة ... الاحتباس ومن ... بالطلاق ... عدم وجوبها ...
يستخدمها ... ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح ...

لشرط ابي داود اه ونحو ما حكى عن احمد ما سياتي في
المرسل حكاية عن الماوردي مما نسبه لقول الشافعي
في الجديد ان المرسل يحتج به اذا لم توجد دلالة سواه
وزعم ابن حزم ان جميع الحنفية على ان مذهب
امامهم ايضا ان ضعيف الحديث اولى عنده من الراي
والقياس على ان بعضهم كما حكاه المولف في اثنا
تقبل روايته وترد من الثلث حمل قول ابن منده
على انه اريد بالضعيف هنا الحديث الحسن وهو
بعيد اه

الجناب ...

معلم
اذا تزوج حر امة رجل وشرط
حرية ما يحصل بينهما من الاولاد ...
جاز الشرط واذا حصل
اولاد يكونون احرارا

لم يعتق ما تلد لفقد
الملك لانتقالها
للورثة ولو باعها
المولى وهي حبلى ...

والعبد المحجور اذا باع عقدا
... فان ...
بإجازته
... فأجاز ...
جاز

الوطء وهذا عند أبي حنيفة وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف أنفها وهذا لأن المقتول ميت بأجله وله أنه
منع المبدل فيجازى بمنع البدل كما إذا ارتدت الحرة وكما إذا قتل البائع المبيع قبل التسليم والقتل في حق أحكام
الدنيا جعل إتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا في حق المهر أنه إن لم يكن مقبوضا سقط عن ذمة الزوج
وإن كان مقبوضا فالمولى يرد جميعه على الزوج كذا في المبسوط وقيد بالسيد لأنه لو قتلها أجنبي لا يسقط اتفاقا وأطلق السيد
فشمل الصغير وذكر في المعتصر فيه قولان فتح القدير ولو لم يكن من أهل المجازاة بأن كان صبيا زوج أمته وصيه
مثلا فالواجب أن لا يسقط في قول أبي حنيفة بخلاف الحرة الصغيرة إذا ارتدت يسقط مهرها لأن الصغيرة العاقلة
من أهل المجازاة على الردة بخلاف غيرها من الأفعال لأنه لم يحظر عليها والردة محظورة عليها انتهى فترجح به عدم السقوط
وقيد بالأمة لأن السيد لو قتل زوج أمته لم يسقط المهر اتفاقا لأنه تصرف في العاقد لا في المعقود عليه وقيد بكونه
قبل الوطء لأنه لو قتلها بعده لا يسقط اتفاقا وأشار بالقتل إلى تفويت حصل بفعل المولى فلذا يسقط المهر لو باعها
وذهب بها المشتري من المصر أو أعتقها قبل الدخول فاختارت الفرقة أو غيبها بحيث لا يصل إليها الزوج كذا في التبيين
وغيره والمراد بسقوطه في الأولى والثالثة سقوط المطالبة به كما صرح به في المحيط والظهيرية لا سقوطه أصلا لأنه لو
أحضرها بعده فله المهر كما لا يخفى وأراد المصنف بالأمة القنة والمدبرة وأم الولد لما عرف أن مهر المكاتبة لها لا للمولى فلا
يسقط بقتل المولى إياها لا بقتل حرة نفسها قبله أي لا يسقط المهر بقتل الحرة نفسها قبل الوطء لأن جناية المرء
على نفسه غير معتبرة في حق أحكام الدنيا فشابه موتها حتف أنفها والأمة لا تملك إسقاط حقه فصار كما إذا قتل المسلم
نفسه فإنه لا يجب الدية بخلاف ما إذا قطع يده فقطعها لا يجب شيء بخلاف قتل المولى لأنه معتبر في حق أحكام الدنيا حتى
يجب الكفارة عليه وكذا لو قال المولى لغيره اقتل عبدي فقتله لا يلزمه شيء وإنما قيد بالحرة للاختلاف في قتل الأمة
نفسها والصحيح عدم السقوط كما في الخانية لأن المهر للمولى وهو لم يوجد منه منع المبدل فلو قال المصنف لا بقتل المرأة
نفسها لكان أولى وقيد بالقتل لأن المرأة لو أبقت فلا صداق لها ما لم تحضر في قياس قول أبي حنيفة وهو قول أبي يوسف
كذا في الخانية ولو ارتدت المرأة عن الإسلام قبل الدخول فإن كانت حرة سقط المهر اتفاقا وإن كانت أمة ففي التبيين
أن في السقوط روايتين غاية البيان وإذا ارتدت الأمة أو الحرة قبل الدخول يسقط المهر اتفاقا فكأنه لضعف
رواية عدمه لم يعتبرها وحكم تقبيل ابن الزوج منها كالردة المحيط لو قبلت الأمة ابن زوجها قبل الدخول
ثم ادعى الزوج أنها قبلته بشهوة وكذبه سيدها فإنه تبين الأمة منه بإقراره ويلزمه نصف المهر للمولى لأن
الشهوة انتهى وينبغي ترجيح عدم سقوطه في ردة الأمة وتقبيلها ابن الزوج قياسا على ما إذا قتلت نفسها قال الزيلعي
وجعل الروايتين في القتل وقد صحح قاضي خان عدم السقوط في القتل فليكن تصحيحا في الأخريين أيضا وهو الظاهر لأن المستحق لم يفعل
شيئا وهو المولى وما في فتح القدير من بناء الخلاف على الخلاف في أن المهر هل يجب للمولى ابتداء أو يجب لها ثم ينتقل للمولى عند
الفراغ من حاجتها ضعيف لأنه لو وجب لها ابتداء استقر للمولى بعده فلا يسقط بفعلها على القولين فالأوجه قول القائل
بالسقوط بقتلها نفسها على أن فعلها لا يضاف إلى المولى بدليل أنها لو قتلت إنسانا خوطب مولاها بالدفع أو الفداء
والتقييد بقتل المرأة نفسها ليس احترازيا لأن وارثها لو قتلها قبل الدخول فإنه لا يسقط المهر أيضا لأنه بالقتل لم يبق
وارثا مستحقا للمهر كذا في الخانية فصار كالأجنبي إذا قتلها والإذن في العزل لسيد الأمة لأنه يخل بمقصود المولى
وهو الولد فيعتبر رضاه وهذا قول أبي حنيفة وصاحبيه في ظاهر الرواية وعنهما في غيرها أن الإذن لها وهو
ضعيف قيد بالأمة أي أمة الغير لأن العزل جائز عن أمته بدون إذنها والإذن في العزل عن الحرة لها ولا يباح
بغيره لأنه حقها الخانية ذكر في الكتاب أنه لا يباح بغير إذنها وقالوا في زماننا يباح لسوء الزمان قال في فتح
القدير بعده فليعتبر مثله من الأعذار مسقطا لإذنها وأفاد وضع المسألة أن العزل جائز بالإذن وهذا هو
الصحيح عند عامة العلماء لحديث البخاري عن جابر كنا نعزل والقرآن ينزل وفي حديث السنن أن رجلا قال يا رسول الله
إن لي جارية وأنا أعزل عنها وأنا أكره أن تحمل وأنا أريد ما يريد الرجال وإن اليهود تحدث أن العزل الموءودة

قال كذبت

قال كذبت اليهود لو أراد الله أن يخلقه ما استطعت أن تصرفه فتح القدير ثم في بعض أجوبة المشايخ الكراهة
وفي بعضها عدمها المعراج العزل أن يجامع فإذا جاء وقت الإنزال نزع فأنزل خارج الفرج انتهى ثم إذا عزل بإذن
أو بغير إذن ثم ظهر بها حبل هل يحل نفيه قالوا إن لم يعد إليها أو عاد ولكن بال قبل العود حل نفيه وإن لم
يبل لا يحل كذا روي عن علي رضي الله عنه لأن بقية المني في ذكره يسقط فيها ولذا قال أبو حنيفة فيما إذا اغتسل
من الجنابة قبل البول ثم بال فخرج المني وجب إعادة الغسل كذا في المعراج فتاوى قاضي خان رجل له جارية غير
محصنة تخرج وتدخل ويعزل عنها المولى فجاءت بولد وأكبر ظنه أنه ليس منه كان في سعة من نفيه وإن كانت محصنة
لا يسعه نفيه لأنه ربما يعزل فيقع الماء في الفرج الخارج ثم يدخل فلا يعتمد على العزل انتهى وهذا يفيد ضعف التفصيل المتقدم
وأن عدم الحل مطلقا حيث كانت محصنة وأن جوازه فقط مشروط بثلاثة عدم تحصينها ووجود العزل منه وغلبة الظن بأنه
ليس منه وقد يقال إن ما في المعراج بيان للحل وغلبة الظن بأنه ليس منه فإذا كان قد عزل ولم يعد غلب على ظنه أنه
ليس منه بشرط أن لا يكون محصنة وبه يحصل التوفيق وينبغي أن يكون سد المرأة فم رحمها كما تفعله النساء لمنع
الولد حراما بغير إذن الزوج قياسا على عزله بغير إذنها فتح القدير وهل يباح الإسقاط ما لم يتخلق شيء منه ثم قال
في غير موضع ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلا فهو غلط لأن
التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة انتهى الخانية من كتاب الكراهية ولا أقول بأنه يباح الإسقاط مطلقا فإن
المحرم إذا كسر بيض الصيد يكون ضامنا لأنه أصل الصيد فلما كان يؤاخذ بالجزاء ثم فلا أقل من أن يلحقها إثم ههنا إذا
أسقطت بغير عذر انتهى وينبغي الاعتماد عليه لأن له أصلا صحيحا يقاس عليه والظاهر أن هذه المسألة لم تنقل عن
أبي حنيفة صريحا ولذا يعبرون عنها بصيغة قالوا والظاهر أن المراد من الأمة في المختصر القنة والمدبرة وأم الولد وأما
المكاتبة فينبغي أن يعتبر الإذن إليها لأن الولد لم يكن للمولى ولم أره صريحا ولو أعتقت أمة أو مكاتبة خيرت
ولو زوجها حرا لقوله عليه السلام لبريرة حين أعتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر
مطلقا فينتظم الفصلين والشافعي يخالفنا فيما إذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولأنه يزداد الملك عليها عند العتق
فيملك الزوج بعده ثلاث تطليقات فيملك رفع أصل العقد دفعا للزيادة والعلة المذكورة أعني ازدياد الملك عليها
قد وجدت في المكاتبة لأن عدتها قرآن وطلاقها ثنتان وقد اختلفت الرواية في صحيح البخاري ومسلم في زوج بريرة فروي
أنه كان حرا وروي أنه كان عبدا ورجح أئمتنا الأولى لما في الأصول من أنها مثبتة ورواية أنه كان عبدا نافية للعلم بأنه
كان حالته الأصلية الرق والنافي هو الذي أبقاها والمثبت هو المخرج عنها وقد رجح المحقق في فتح
القدير قول زفر من أن المكاتبة إذا أعتقت فإنه لا خيار لها بأن قوله عليه السلام ملكت بضعك ليس معناه الإنشاء مع
بضعك إذ لا يمكن ملكها لعينه وملكها لاكتسابها تبع لملكها لمنافع نفسها فيلزم كونها مالكة لبضعها بالمعنى المراد
قبل العتق فلم يثبت ولها النقض انتهى وهو مبني على أن العلة ملكها لبضعها بالعتق والكثير على أن العلة ازدياد الملك
عليها وهو موجود في المكاتبة على أن العلة ملك البضع ولا شك أنها لم تكن مالكة لمنافع بضعها قبل العتق من كل
وجه بدليل أنها لا تملك أن تزوج نفسها بغير إذن المولى وقد ملكت ذلك بعد العتق فصح أن يقال إنها ملكت
بضعها بالعتق فدخلت تحت النص وإنما لم يجبر وطأها للمولى وجبرها على النكاح لا لأجل أنها ملكت بضعها بالعقد المكا
لأنه أوجب عدم التعرض لها في اكتسابها وهو منها فترجح به قول أئمتنا خصوصا قد حدث مالك في الموطأ أن بريرة
كانت مكاتبة عائشة وأنها خيرت حين أعتقت فكان نصا في المسألة فكان زفر محجوجا به وشمل إطلاق الأمة
القنة والمدبرة وأم الولد وشمل الكبيرة والصغيرة فإذا أعتقت الصغيرة توقف خيارها إلى بلوغها لأن فسخ النكاح
من القضاء فإنه تردد بين النفع والضرر فلا تملكه الصغيرة ولا يملكه وليها عليها لقيامه مقامها كذا في جامع
الفصولين ويزاد على ما في جامع الفصولين أن الجهل بأن لها الخيار في خيار المخيرة ليس بعذر بخلافه في الإعتاق
وقد قيل أيضا بأن الأمة لا تتفرغ للعلم بخلاف الحرة ومقتضاه أن المخيرة لو كانت أمة فإنها تعذر بالجهل انتهى وفيه أيضا

ان الامة اذا اعتقت فى عدة الرجعى لها الخيار ثم اعلم ان الظاهر الاطلاق من ان الجهل فى الخيرة ليس بعذر الا ما علله الولوالجي ان عذرا فى خيار العتق بعلتين احدهما ان الامة مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة ان لها الخيار بخلاف
الجهل بخيار البلوغ فان الحرة الصغيرة لم تكن مشغولة بخدمة احد ثانيها ان سبب الخيار فى العتق لا يعلمه الا
الخواص من الناس فخفايه بخلاف خيار البلوغ لانه ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره ظن بعض الناس انه تثبت
فى نكاح الاب ايضا هكذا فى شرح التلخيص فالعلة الاولى وان كانت لا تفيد ان الجهل فى خيار الامة المخيرة ليس
بعذر فالعلة الثانية تفيده لان ثبوت الخيار مع التخيير ظاهر يعرفه كل احد جامع الفصولين اختارت نفسها بلا
علم الزوج يصح وقيل لا يصح بغيبة الزوج انتهى فاذا بلغت كان لها خيار العتق لا خيار البلوغ على الاصح كذا فى الذخيرة
وقد مناه فيشمل ما اذا كان النكاح صدر برضاها او جبرا وشمل ما اذا كانت حرة فى الاصل ثم صارت امة ثم اعتقت
لما فى المبسوط لو كانت حرة فى اصل العقد ثم صارت امة ثم اعتقت بان ارتدت امراة مع زوجها ولحقا بدار الحرب
معاذ العياذ بالله تعالى ثم سبيا معا فاعتقت الا انه لا خيار عند ابى يوسف لانها بالعتق ملكت امر نفسها وازداد
ملك الزوج عليها والخيار لا يعتمد الا ان اصل العقد ثبت عليها بملك كامل برضاها ثم انتقص الملك فاذا اعتقت
صار الى اصل ما كان انتهى والحق ترجيح قول ابى يوسف لدخولها تحت النص فتاوى قاضى خان ان خيار
البلوغ يفارق خيار العتق من وجوه احدها ان خيار العتق يبطل بالقيام عن المجلس والثانى ان الجهل بخيار العتق عذر
والثالث انه يثبت للانثى دون الغلام والرابع انه لا يبطل بالسكوت وان كانت بكرا والخامس ان الفرقة لا تتوقف فيه على
القضا بخلاف خيار البلوغ فى الكل فيها ايضا ان خيار العتق بمنزلة خيار المخيرة وانما يفارقه من وجه واحد وهو ان
الفرقة فى خيار العتق لا تكون طلاقا وفى خيار المخيرة تكون طلاقا انتهى غاية البيان ان اختارت نفسها فلا مهر لها
ان لم يكن دخل بها الزوج لان اختيارها نفسها فسخ من الاصل فان كان دخل بها فالمهر واجب لسيدها لان الدخول حصل
فى نكاح صحيح فتقرر به المسمى وان اختارت زوجها فالمهر لسيدها دخل الزوج بها او لم يدخل لان المهر وجب بمقابلة ملك
الزوج من البضع وقد ملكه عن المولى فيكون بدله للمولى انتهى فالحاصل ان المهر للمولى فى سائر الوجوه الا اذا اختارت
نفسها قبل الدخول المحيط زوج عبده ثم اعتقها فلم تعلم ان لها الخيار حتى ارتد او لحقا بدار الحرب ورجعا مسلمين ثم
علمت بثبوت الخيار او علمت بالخيار فى دار الحرب فلها الخيار فى مجلس العلم ومثله لو سبيا لانه بالسبى يبطل العتق
فانعدم سبب الخيار فلم يثبت الخيار انتهى التلخيص ولا يبطل بارتدادها الا اذا قضى باللحاق لموته انتهى واطلق المص
فى تخييرها فشمل ما اذا كانت حائضا ولذا قال فى المحيط لا باس بان تختار نفسها حائضا كانت او طاهرة وكذا الصبية اذا
ادركت بالحيض لانه ليس بطلاق ولان فيه ضرورة لان التاخير لا يمكن انتهى ولو نكحت بلا اذن فعتقت نفذ بلا خيار
اى نكحت الامة بغير اذن المولى ثم اعتقت فانه ينفذ ذلك النكاح من جهتها لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى
وقد زال والخيار لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق وكذا قال الاسبيجابى
الاصل ان عقد النكاح متى تم على المراة وهى مملوكة ثبت لها خيار العتق ومتى تم عليها وهى حرة لا يثبت لها خيار العتق انتهى
والواقع فالاخيار لها اذا لم يزوجها فضولى واعتقها فضولى فاجاز المولى الكل فانه لا خيار لها كذا فى التلخيص الجامع اطلق فى الامة
فشمل القنة والمدبرة وام الولد والمكاتبة لكن فى المدبرة وام الولد تفصيل ففى المدبرة ان اعتقها المولى فى حياته فالحكم كالقنة
اذا اعتقت وان عتقت بموت المولى قال فى الظهيرية لو تزوجت مدبرة بغير اذن مولاها ثم مات المولى فخرجت من الثلث
جاز النكاح وان لم تخرج لم يجز حتى تؤدى السعاية عند ابى حنيفة وعندهما يجوز انتهى واما ام الولد اذا اعتقها او مات عنها
المولى فان النكاح لا ينفذ لان العدة وجبت عليها من المولى لما عتقت والعدة تمنع نفاذ النكاح كذا فى المحيط والخانية
وينبغى ان يقال فى جواب المسئلة فان النكاح يبطل لانه لا يمكن توقفه مع وجود العدة اذ النكاح فى عدة الغير فاسد
ويدل عليه ما زاده فى المحيط فى هذه المسئلة فان دخل بها الزوج قبل العتق نفذ النكاح وهذا انما يصح على رواية ابن سماعة
عن محمد لانه وجبت العدة من الزوج فلا تجب العدة من المولى والاصح على ظاهر الرواية انه لا تجب العدة من الزوج لانه

توجيب العدة من المولى ووجوب العدة من المولى قبل الاجازة يوجب انفساخ النكاح انتهى فقوله يوجب الانفساخ ظاهر
فيه وانما قيد المصنف بالامة مع ان الحكم فى العبد انه اذا تزوج بلا اذن ثم اعتق فان النكاح ينفذ لزوال المانع
فيهما لاجل انه ليس فى الخيار ولذا قال فى فتح القدير ولا فرق بين الامة والعبد فى هذا الحكم وانما فرضها فى الامة
لتترتب عليها المسئلة التى تليها تفريعا انتهى تلخيص الجامع ولو زوج فضولى عبدا امراتين ثم امراتين ثم اعتق
تخير فى اثنتين كيف شاء بخلاف ما لو باشر العبد حيث تخير فى الاخريين لانه ردى فى الاوليين كما ان الحر لو تزوج اربعا
ثم اربعا ثم اثنتين بغير امرهن توقف فى الاخريين وارتد الباقى ولو اجاز العبد النكاح فى ثلاث بطل عقدهن لان الاجازة كالجمع حالة العقد وتخير فى الرابعة وكذا لو زوج فضولى حر الله امراة اربعا عقود فبانت امراته الحر
الى الثلاث وان كان فى عقد يلغو لكمال العدد وحده اختها او تزوج مكاتبته ثم عتقت وانما توقف ما لم يحن حالة
العقد انتهى وقيد بالنكاح لانها لو اشترت شيئا فاعتقها المولى حيث لا ينفذ الشراء بل يبطل فانه لم ينفذ عليها لتغير
المالك وقيد بالرقيق لان الصبى اذا تزوج بغير اذن وليه ثم بلغ فانه لا ينفذ بل يتوقف على اجازته لانه لم يكن فعله له
اصلا فلم يكن نافذا من جهته ولان الولى الابعد اذا زوج مع وجود الاقرب ثم غاب الاقرب او مات فتحولت الولاية
الى المزوج فانه يتوقف على اجازة مستانفة منه وان زال المانع لان الابعد حين باشر لم يكن وليا ومن لم يكن وليا
فى شى لا يبالى بعواقبه انما الاصل راى الاقرب فيتوقف على اجازته ليتمكن من الاصلح فليس هو من باب زوال المانع لانه
ولاية جديدة ولان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة حيث تتوقف على اجازتها ثم ادت الكتابة قبل الاجازة فعتقت فانه
لا ينفذ ذلك العقد بل لابد من اجازة الولى وان كان هو العاقد لانه لم يكن وليا حين العقد فلا يبالى بعواقبه وفيه
ما قدمناه من البحث وقيد بالعتق لانه لو تزوج العبد بلا اذن ثم اذن له فانه لا ينفذ الا باجازة المولى او العبد وقدمنا
وانه لو انتقل الى الملك الى غير المولى كالمشترى والموهوب له والوارث فان الاجازة تنتقل الى المالك الثانى ولا
يبطل العقد ان كان المتزوج بلا اذن عبدا وان كان امة فان كان المالك الثانى لا تحل له وطيها فانه ينفذ باجازته وان
كان تحل له وطيها فان كان لم يدخل بها الزوج لم تنفع الاجازة ويبطل العقد الموقوف لانه طرا حل بات على موقوف فابطله
وان كان قد دخل بها الزوج ففى رواية ابن سماعة عن محمد تنفع الاجازة لوجوب العدة عليها بهذا الدخول فلا تحل فرجها
للمشترى فتنفع اجازة المشترى وجزم به قاضى خان فى فتاواه وظاهر الرواية انه لا تنفع الاجازة لما فى المحيط وهو
المذكور فى الكافى للحاكم الشهيد وقواه شمس الائمة السرخسى بان وجوب العدة انما يكون بعد التفريق بينهما فاما قبل
التفريق فهى ليست بمعتدة فاعترض الملك الثانى يبطل الملك الموقوف وان كان هو ممنوعا عن غشيانها وقد
اسلفناه وظاهر ما فى المحيط انه لا عدة فى النكاح الموقوف بعد الوطى اصلا وقد اسلفناه وقيد المعتق من الامة الامة
الكبيرة لانها لو كانت صغيرة زوجت بغير اذن المولى ثم اعتقها فانه لا ينفذ ذلك العقد ويبطل على قول زفر وعندنا
يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة سواه وان كان لها عصبة غير المولى فاذا اجاز جاز واذا ادركت فلها
خيار الادراك فى غير الاب والجد كذا فى شرح الطحاوى وقيد بكون التوقف لحق المولى لان المولى لو زوج امته الكبيرة
رجلا برضاها وقبل عن الزوج فضولى ثم اعتقت قبل اجازة الزوج فان لها النقض ولو نقض المولى قال الاصح فان اجاز
الزوج قبل النقض فلا خيار لها والمهر لها ولو كان زوجها بغير رضاها فلها الرد وان اجاز الزوج فلو وكح قبله
فالمهر له والا لها اى لو وطى زوج الامة التى نكحت بغير اذن قبل العتق ثم نفذ بالعتق فالمهر للمولى وان وطيها بعد
العتق فالمهر لها لانه فى الاول استوفى منافع مملوكة للمولى وفى الثانى لها وفى القياس يجب عليه مهران مهر للمولى بالدخول
لشبهة النكاح قبل العتق ومهر لها لنفوذ العقد عليها بعد العتق ولنا استحسانا ولنا انه لا يجب الا مهر واحد واذا وجب
به المهر للمولى لا يجب لها مهر اخر بصحة الاجازة وان كانت بعد العتق محكما يستند الى اصل العقد كذا فى المبسوط
وانما لم يقسم المهر عهنا بين المولى وبينها كما قال الامام فى مسئلة حبس المراة نفسها بعد الدخول برضاها حتى يوفيها
مهرها معللا بان المهر مقابل بالكل اى بجميع وطيات توجد فى النكاح حتى لا تخلو الوطى عن المهر لان قسمته على جميع

مطلب حاصل الخيارات في النكاح ثمانية

الوطيات اذا لم يختلف المستحق لان الجهالة لا تضر وهنا واما اذا اختلف المستحق كما في هذه المسئلة فلا يمكن فاستحقه
بتمامه من جعل الوطي الاولى على ملكه وبهذا يندفع ما ذكره في التبيين واراد المصنف بالمهر المهر المسمى لا مهر المثل
قال في الهداية والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى
فتح القدير وقد يورد فيقال لم استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها
حتى اعتقها ويجاب عن صورة المسئلة فانما النفاذ بالعتق وبه تملك نفسها فعلا بخلاف النفاذ بالاذن والرق قائم
ثم اعلم ان حاصل الخيارات في النكاح خمسة خيار المخيرة والعتق والبلوغ والنقصان عن مهر المثل والزوج بغير كفو
والخيار في الاخيرين للاولياء ويزاد خيار العنة والخصي والجب   ومن وطي امة ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه منه
وصارت ام ولده وعليه قيمتها لا عقرها وقيمة ولدها لان له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جاريته
ابنه للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام
بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا لان المصحح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى
جوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فتبين ان الوطي يلاقي ملكه فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي يجب المهر لانهما يثبتان
الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية المشتركة افاد باضافة الامة الى ابنه انها مملوكة للابن من وقت العلوق الى وقت
الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او فيه واخرجها الابن عن ملكه ثم استردها لم تصح الدعوة لان الملك انما يثبت بطريق
الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولاية التملك من حين العلوق الى التملك فلو ان كذبه الابن فان صدقه صحت الدعوة
ولا يملك الجارية كما اذا ادعاه اجنبي ويعتق على المولى كما في المحيط وافاد بقوله انها كلها للابن فلو كانت مشتركة بينه وبين
اجنبي فان الحكم كذلك الا انه يضمن لشريكه نصف عقرها للمرأة ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره وجب حصة الشريك الا ان
وغيره من العقر وقيمة الولد اذا حبلت لعدم تقديم الملك في كلها الا في جزء وهو صيانة النسل اذ ما فيها من الملك يكفي
لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت الملك في باقيها حكما له لا شرطا كذا في فتح القدير وهي مسئلة مجيئه فان كان الاب بكر
للوطي فلا يجب المهر عليه وان كانت مشتركة لزمه واطلق الامة وهي مقيدة بالقنة بقرينة قوله وعليه قيمتها لان القابل
للانتقال ملك المولى القنة فقط فخرج عن هذا الحكم المدبرة وام الولد والمكاتبة فلو ادعى ولد مدبرة ابنه او ولد
ام الولد المنفي من جهة الابن او ولد مكاتبته الذي ولدته في الكتابة او قبلها لا تصح دعوته الا ان يصدقه الابن كذا
في المحيط وقيد بابنه لانه لو وطي جارية امرأته او والده او جده فولدت وادعاه لا يثبت النسب ويدرأ عنه الحد للشبهة
فان قال احلها المولى لي لا يثبت النسب الا ان يصدقه المولى في الاحلال وفي ان الولد منه فان صدقه في الامرين جميعا
ثبت النسب والا فلا وان كذبه المولى ثم ملك الجارية يوما من الدهر ثبت النسب كذا في الخانية   القنة ومن وطي جارية
ابنه فولدت منه لحو بيع عند الولد ادعى الوالد الشبهة او الاثنة ولده ولده فيعتق عليه حين دخل في ملكه وان
لم يثبت النسب كمن زنى بجارية غيره فولدت منه ثم ملك الولد يعتق عليه وان لم يثبت نسبه منه انتهى واطلق
في الابن فشمل الصغير والكبير كذا في المحيط وقيد بالولادة لانه لو وطي امة ابنه ولم تحبل فانه يحرم عليه وان كان لا يحد
ولا يملكها ويلزمه عقرها بخلاف ما اذا حبلت منه فانه تبين ان الوطي حلال لتقدم ملكه عليه ولا حد فاذا
في المسئلتين اما اذا لم تلد منه فظاهر لانه وطي وطيا حراما في غير ملكه واما اذا حبلت منه فلان شبهة الحلال ف
في ان الملك ثبت قبل الايلاج او بعده سقط الحد كما في فتح القدير وغيره وقد قدمنا ان الاب اذا تكرر منه
الوطي ولم تحبل فانه يلزمه مهر واحد بخلاف ما اذا وطي الابن جارية الاب مرارا وقد ادعى الشبهة فعليه بكل وطي مهر
والعقر قد ذكرناه واشار بقوله فادعاه الى انه من اهل ولاية الدعوة فلو كان الاب عبدا او مكاتبا او كافرا او مجنونا لم تصح
دعوته لعدم الولاية ولو افاق المجنون ثم ولدت لاقل من ستة اشهر صح استحسانا لا قياسا ولو كانا من اهل الذمة
الا ان ملتهما مختلفة جازت الدعوة كاتحاد الاب كما في فتح القدير واشار الى انه لو ادعاه وهي حبلى قبل الولادة لم تصح دعوته
حتى تلد ولم اره الا صريحا واشار الى انه لو ادعاه وحده فلو ادعاه الابن مع دعوة الاب قدمت دعوة الابن لاستنادها

معنى

معنى ولو كانت مشتركة بينه وبين الاب فادعياه قدمت دعوة الاب لان له جهتين حقيقة الملك في نصيبه وحق الملك
في نصيب ولده كما في البدائع وينبغي ان يقال وحق التملك بدل قوله وحق الملك لما قدمناه   المحيط ولو ولدت ولدين
في بطن واحد فباع المولى احدهما فادعى اب البائع الولدين وكذبه البائع والمشتري صحت الدعوة وثبت نسب الولدين
وعتق ما في يد الابن بغير قيمة وما في يد المشتري عبد بحاله وصارت ام ولده انتهى واشار الى انه لا يشترط دعوى الشبهة
من الاب والى انه لا يشترط تصديق الابن لانه لم يشترط غير دعوى الولد من الاب واطلق في وجوب القيمة فشمل
فيشمل ما اذا كان الاب موسرا او معسرا كما في شرح النقاية   فتح القدير والعقر مهر مثلها في الجمال اي ما يرغب به
في مثلها جمالا فقط واما ما قيل ما يستاجر به مثلها للزنا لو جاز فليس معناه بل العادة انما تعطي لذلك اقل مما يعطى مهرا لان
الثاني للبقاء بخلاف الاول والعادة زيادة عليه انتهى   المحيط ولو استحقها رجل يأخذها وعقرها وقيمة الولد لان الابن
ما ضمن له سلامة الولد انتهى وقد ذكر القدوري هذه المسئلة في باب الاستيلاد والمصنف ذكرها هنا لمناسبتها
لنكاح الرقيق فان الموطوءة هنا مرقوقة   ودعوة الجد كدعوة الاب حال عدمه اي عدم الاب لقيامه مقامه والمراد
بعدمه عدم ولايته بالموت او الكفر او الرق او الجنون فلا عدم وجوده فقط وليس مراده بحال العدم ان يكون الاب معدوما
وقت الدعوة فقط لانه يشترط ان يكون معدوما وقت العلوق ايضا فحينئذ يشترط ان تثبت ولايته من وقت العلوق الى
وقت الدعوة حتى لو اتت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم تصح دعوته لما ذكرنا في الاب
ولما شرط المصنف عدم الاب لو لانه دعوة الجد علم ان ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فافاد انه اب الاب واما
الجد اب الام وغيره من ذوي الرحم المحرم فلا يصدق في جميع الاحوال لعدم الولاية كذا في المحيط   ولو زوجها اباه
فولدت لم تصر ام ولده ويجب المهر لا القيمة وولدها حر لانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعي لخلوها عن ملك الاب
الا ترى ان الابن ملكها من كل وجه فمن المحال انه يملكها الاب من وجه وكذا يملك الابن من التصرفات ما لا يبقى معه ملك
الاب لو كان فدل ذلك على انتفاء ملكه الا انه يسقط الحد للشبهة واذا جاز النكاح صار ماء مصونا به فلم يثبت ملك
اليمين فلا تصير ام ولده ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكها وعليه المهر لالتزامه بالنكاح والولد حر لانه ملكه اخاه
فعتق عليه بالقرابة كذا في الهداية وظاهره ان الولد علق رقيقا واختلف فيه فقيل يعتق قبل الانفصال وقيل يعتق بعد
الانفصال وثمرته تظهر في الارث حتى لو مات المولى وبعده الاخ يرثه الولد على الاول دون الثاني والوجه هو الاول لان
الولد حدث على ملك الاخ من حين العلوق فلما ملك عتق عليه بالقرابة بالحدث كذا في غاية البيان والظاهر عندي هو الثاني
لانه لا ملك له من كل وجه قبل الوضع لتقرر الملك هو القدرة على التصرفات في الشيء ابتداء ولا شك انه لا قدرة للسيد
على التصرف في الجنين قبل وضعه سوى الهبة المملوكة وانه صح الاعتاق واعتاقه فلم يتناوله الحديث لانه في الملك من
كل وجه ونوقش ... ولو تزوجها ابوه بدل قوله ولو زوجها اباه لكان اولى ليشمل ما اذا كانت الجارية لولده الصغير فتزوجها
الاب فانه صحيح ولا تصير ام ولد كما في فتح خان في فتاواه اذا تزوج الرجل جارية ولده الصغير فولدت منه لا تصير ام ولده
لو عتق الولد بالقرابة واذا اراد الرجل ان يطأ جارية ولا تصير ام ولد منه لو ولدت فانه يبيعها من ولده الصغير ثم يتزوجها
واطلق في التزوج فشمل الصحيح والفاسد كما صرح به في التبيين لان الفاسد منه تثبت فيه النسب فاستغني عن تقدير الملك له
النهاية الوطي بشبهة كالنكاح وعبارته وكذلك لو استولدها بنكاح فاسد او وطئها بشبهة لا تصير ام ولده وعلله
اخر بانه غير محتاج الى تملكها لاثبات النسب بل النكاح او شبهة النكاح يكفي لذلك انتهى وفي هذا تفصيل وهو من وطي جارية
ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه محله ما اذا وطئها عالما بالحرمة واما اذا وطئها بالشبهة فلا تصير ام ولده مع انهم قالوا
كما ذكرناه لا فرق بين ان يدعي الشبهة او لا فظاهره لا يسلم ان الوطي بشبهة ليس كالنكاح   حرة قالت لسيد زوجها اعتقه
عني بالف ففعل فسد النكاح وقال زفر لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الامر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به
الكفارة يخرج عن العهدة وعنده يقع عن المأمور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه
ابن ادم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المأمور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة

الا بوطئها وقيمة ولدها لان الاب هنا يغرمها ويرجع الاب على الابن بقيمة الجارية دون العقر

او بهبة ولان في الابهام ... اذا اراد الرجل ان يطأ جارية ولا تصير ام ولد لو ولدت فانه يبيعها من ولده الصغير ثم يتزوجها

ولنا قالوا كل مملوك ابن ادم فهو لا ينافي العمل لانه ليس مملوك من كل وجه

العتق عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الغير عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه
واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين فالحاصل ان هذا من باب الاقتضاء وهو دلالة اللفظ على مسكوت
يتوقف صدقه عليه او صحته فالمقتضي بالفتح ما استدعاه صدق الكلام كرفع الخطا والنسيان او حكم لزمه شرعا
كمسالة الكتاب فالملك فيه شرط وهو تبع للمقتضي وهو العتق لان الشروط تبع فلذا ثبت البيع المقتضى بالفتح بشروط
المقتضي وهو العتق لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية فسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب
ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ولو قال اعتقه عني بالف ورطل من خمر فاعتقه وقع عن الآمر
وسقط اعتبار القبض في الفاسد لانه يلحق بالصحيح في احتمال سقوط القبض عنا ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا
ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق واشار بفساد النكاح الى سقوط المهر لاستحالة وجوبه على
عبده والى انه لو قال رجل لحرة تحته امة كما لو قال اعتقها عني بالف ففعل عتقت الامة وفسد النكاح للتنافي ايضا ولا يسقط
المهر وقيد بكون المامور فعل ما امره به لانه لو زاد عليه بان قال بعتك بالف ثم اعتقته لم يصح مجيبا للآمر بل كان مبتديا
ووقع العتق عن نفسه كما في غاية البيان يعني فلا يفسد النكاح في مسألة الكتاب ولو لم يقل بالف لا يفسد ولو قال
له اي للمامور وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هذا والاول سواء لانه تقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط
اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص ولا يمكن
اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسألة الفقير ينوب عنه في القبض
اما العبد فلا يقع في يده شيء ليصير قابضا فالحاصل ان فعل اليد الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتضمنه فعل اللسان ويكون
موجودا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن قول آخر ويعتبر مرادا معه بعد الظاهر وقول ابي يوسف استحسان قول ابي يوسف
ظهر لا قياس كذا في فتح القدير وانما سقط القبض فيما قدمناه وهو عتقه عنه بالف ورطل من خمر لانه الفاسد ملحق بالصحيح

لما فرغ من نكاح المسلمين بمرتبتيه الاحرار والارقاء شرع في بيان نكاح الكافر والتعبير بنكاح الكافر اولى من التعبير بنكاح اهل
الشرك كما في الهداية لانه لا يشمل الكتابي الا على قول من يدخله في الشرك باعتبار قول طائفة منهم عزير ابن الله والمسيح
ابن الله تعالى الله رب العزة والكبرياء المنزه عن الولد وهنا ثلاث اصول الاول ان كل نكاح صحيح بين المسلمين فهو
صحيح اذا تحقق بين اهل الكفر لتظافر الاعتقاد على صحته وعموم الرسالة تحقق وقوع من الكفار تحقيق الشرع العام
وجب الحكم بصحته خلافا لمالك ويرده قوله تعالى وامراته حمالة الحطب وقوله عليه السلام ولدت من نكاح لا من سفاح
كما في المعراج الثاني كل نكاح حرم بين المسلمين لفقد شرطه كالنكاح بغير شهود او في العدة من الكافر جاز في حقهم
اذا اعتقدوه عند ابي حنيفة ويقران عليه بعد الاسلام الثالث ان كل نكاح حرم لحرمة المحل كنكاح المحارم اختلف فيه
على قوله قال مشايخنا يقع جايزا وقال مشايخ العراق يقع فاسدا وسياتي تزوج كافر بلا شهود او في عدة كافر وذا
في دينهم جاز ثم اسلما اقرا عليه يعني عند ابي حنيفة واتفقاه في الاول وخالفاه في الثاني لان حرمة نكاح المعتدة مجمع
عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات وبه اندفع قول
زفر من التسوية بينهما ولابي حنيفة ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب
العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده واذا صح النكاح فحالة الاسلام والمرافعة حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها وكذا
العدة لا تنافيها كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة واطلق الكافر فشمل الذمي والحربي وبحث المحقق في فتح القدير لما قولهم ان
الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بان اهل الاصول اتفقوا على انهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح
منها وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلاثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم
الخطاب انما يثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهي متحققة في حق اهل الذمة دون اهل الحرب فيقتضي
النظر التفصيل بين ان يكون ذميا فلا يقر عليه اثنان وجوابه ان النكاح لم يتمحض معاملة بل فيه معنى العبادة

ولهذا

ولهذا كان الاشتغال به اولى من التخلي للنوافل فيما ذكره الاصوليون انما هو في المعاملة المحضة فلا ينافي ما قدمناه بين الموضعين قال
فرق بين الذمي والحربي في عقد الحجر وقيد بكونه في عدة كافر لانه لو كانت في عدة مسلم فانه لا يجوز لانهم يقرون انهم
قطعا كما في الهداية انه لا عدة من الكافر عند الامام اصلا وفيه اختلاف المشايخ فذهبت طائفة اليه واخرى الى وجوبها
عنده لكنها ضعيفة لا تمنع من صحة النكاح لضعفها لا للاستبراء وفائدة الاختلاف تظهر في ثبوت الرجعة للزوج بمجرد
طلاق فلا رجعة وفي ثبوت نسب الولد اذا اتت به لاقل من ستة اشهر فعلى الاول لا يثبتان وعلى الثاني يثبتان ونفى اختيار
في فتح القدير الاول ومنع عدم ثبوت النسب لجواز ان تعال لا تجب العدة واذا علم من انه الولد بطريق اخر وجب الحاقه
به بعد كونه عن فراش صحيح ومجيها به لاقل من ستة اشهر من الطلاق فيما يفيد ذلك فليلتحق به وعدم لزوم ثبوت النسب عن
ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله بالصحة بناء على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك والا فلنا ان نقول
بعدمها ويثبت النسب في الصورة المذكورة انتهى وقيد بكونه جائزا في دينهم لانه لو لم يكن جائزا عندهم يفرق بينهما
اتفاقا لانه وقع باطلا فيجب التجديد فتح القدير فيلزم في الحاجة لورود العدة والا لا يعتقدون لان المقصد
الى تباين الدارين قيد لانه في العدة واطلق في عدم التفريق بالاسلام فشمل ما اذا اسلما والعدة منقضية او غير
منقضية لكن اذا اسلما وهي منقضية لا يفرق بالاجماع كما في المبسوط ولم يذكر ما اذا ترافعا الينا لانه
معلوم من الاسلام بالاولى ولو كانت محرمه فرق بينهما اي لو كانت المرأة محرما للكافر فان القاضي يفرق
بينهما اذا اسلما او احدهما اتفاقا لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في العدة
التعرض بالاسلام فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يبطل ولا يبطل بمرافعة صاحبه اذ لا تتغير
به اعتقاده اما اعتقاد المصر لا يعارض الاسلام لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ولو ترافعا يفرق بالاجماع
لان مرافعتهما كتحكيمهما كذا في الهداية فافاد انه الصحيح ان عقده على محرمه صحيح وقيل فاسد وفائدة الخلاف تظهر
في وجوب النفقة اذا طلبت وفي سقوط احصانه بالدخول بها فعلى الصحيح يجب ولا يسقط حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد
ومقتضى القول بالصحة ومقتضى القول بالصحة انه يتوارثان والمنقول في البدايع انهم لا يتوارثان اتفاقا وعلله
في التبيين بان الارث ثبت بالنص على خلاف القياس فيما اذا كانت الزوجة مطلقة بنكاح صحيح فيقتصر عليه وعلله
في المحيط بان نكاح المحارم فيما شرعه ادم لم يثبت كونه سببا لاستحقاق الميراث في دينه فلا يعتبر سببا للميراث في ديانة
لانه لا عبرة لديانتهم اذ لم يعتمد شرعا ما انتهى وبه تبين ان نكاح المحارم في تلك الشريعة سبب لوجوب النفقة
فالحاصل ان في نكاح المحرم يفرق بينهما القاضي باسلام احدهما وبمرافعة الآخر الينا او بمرافعة احدهما عند الامام واما اذا لم
يحصل المرافعة اصلا فلا اتفاقا للامر بتركهم وما يدينون التبيين وعلى هذا الخلاف المطلقة ثلاثا والجمع بين
المحارم او الخمس انتهى وذكر في المحيط لو كانت امراة الذمي مطلقة ثلاثا فطلبت التفريق يفرق بينهما بالاجماع لانه هذا
التفريق لا يتضمن ابطال حق على الزوج لان الطلقات الثلاث قاطعة لملك النكاح في الاديان كلها ثم ذكر بعدها انه
يفرق بينهما وان لم ترافعا الى القاضي وان جدد عقد النكاح عليها من غير ان تتزوج باخر فلا تفريق كذا ذكره الاسبيجابي
وهو مخالف لما في المحيط لانه سوى في التفريق بينهما بين ما اذا تزوجها اولا حيث لم تتزوج بغيره النهاية ولو
تزوج اختين في عقدة واحدة ثم فارق احديهما ثم اسلم اقر عليه فتح القدير وينبغي على قول مشايخ العراق وما
ذكرناه التحقيق ان يفرق لوقوع العقد فاسدا ووجب التعرض بالاسلام انتهى ولا ينكح مرتد او مرتدة احدا
اما المرتد فلانه مستحق القتل والامهال ضرورة للتامل والنكاح يشغله عنه فلا يشرع في حقه والبرد يستحق
القتل القصاص حيث يجوز له التزوج مع انه يقتل لان العفو مندوب اليه فيه فيسلم منه بخلاف المرتد لانه لا يرجع
غالبا واما المرتدة فلانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لا تنتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه
بل لمصالحه وعبر باحد في سياق النفي ليفيد العموم فلا تتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة والولد يتبع خير
الابوين دينا لانه انظر له فان كان الزوج مسلما فالولد على دينه وكذا اذا اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده

مسلما باسلامه كان الاب والام ومنصور تبعيته لامه المسلمة وابوه كافر بان كانا كافرين فاسلمت قبل عرض الاسلام
عليه ولدت كما في المعراج التبيين وهذا اذا لم تختلف الدار بان كانا في دار الاسلام او في دار الحرب او كان الصغير
في دار الاسلام واسلم الوالد في دار الحرب لانه من اهل دار الاسلام حكما واما اذا كان الولد في دار الحرب والوالد في دار
الاسلام فاسلم لا يتبعه ولده ولا يكون مسلما لانه لا يمكن ان يجعل الوالد من اهل دار الحرب بخلاف العكس انتهى
فتح القدير اما لو تباينت داريهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في دار الحرب او على العكس فانه لا يصير مسلما باسلام
الاب انتهى وهو سهو ثم اعلم انه ان صار مسلما بالتبعية ثم بلغ فانه لا يلزمه تجديد الايمان لوقوعه فرضا اما على قول
الماتريدي فظاهر لانه قائل بوجوب اداء الايمان على الصبي العاقل كما في التحرير واما على قول فخر الاسلام فظاهر ايضا
لانه قائل باصل الوجوب عليه وان لم يجب اداؤه فاذا اداه وقع فرضا كتعجيل الزكوة قبل الحول واما على قول شمس الائمة
فكذلك وان قال بعدم اصل الوجوب عليه لانه انما قال به للتخفيف عليه فاذا وجد منه وجد الوجوب كالمسافر اذا صلى
الجمعة والخلاف لاحد في عدم وجوب نية الفرض منه بعد بلوغه وتمامه في فتح القدير من باب المرتدين والمجوسي
شر من الكتابي لان الكتابي له دين سماوي ولهذا اتوكل ذبيحته ويجوز مناكحة الكتابية بخلاف المجوسي
فكان شرا منه حتى اذا ولد ولد بين كتابي ومجوسي فهو كتابي لان فيه نوع نظر له حتى في الاخرة بنقصان العقاب كما
في فتح القدير ثم اعلم انه بعد ما حكم بكونه تبعا لخير الابوين لا يزول بزوال الخيرية فلو ارتد المسلم منهما لا يتبعه الولد
في الردة الا اذا لحق به المرتد الى دار الحرب فان الصبية المنكوحة تبين من زوجها للتباين الا اذا كان احد الابوين مات
على اسلامه وتمامه في المحيط وبعد ما حكم بكونه تبعا لاقلهما شرا اذا تمجس النصراني بطلت التبعية ولم يقل المصنف
والكتابي خير من المجوسي كما في المحيط وبعض الكتب لانه لا خيرية في هولاء الطائفة ولكن في المجوسية خلاف الخير وفي المجوسية
اكثر فيكون شرا منهما الخلاصة من كتاب الفاظ التكفير لو قال النصرانية خير من اليهودية يكفر وينبغي ان يقول اليهودية
شر من النصرانية انتهى فهذا يقتضي انه لو قال الكتابي خير من المجوسي فانه يكفر مع ان هذه العبارة وقعت لبعض مشايخنا
كما سمعت الا ان يقال بالفرق وهو الظاهر لانه لا خيرية لاحد الملتين على الاخرى في احكام الدنيا والاخرة بخلاف الكتابي
بالنسبة الى المجوسي للفرق بين احكامهما في الدنيا والاخرة البزازية ما يقتضي انه لا يمتنع التفضيل للنصرانية على اليهودية
والامر بالعكس لان اليهود تراعيهم في النبوات والنصارى في الالهيات فالنصارى اشد كفرا انتهى وفيه نظر لانه لو كان
كذلك لم يصح قوله في الخلاصة وينبغي ان يقول اليهودية شر من النصرانية فعلم ان التكفير انما هو لاجل اثبات الخيرية
للكافر ولذا قال في جامع الفصولين لو قال النصرانية خير من المجوسية كفر وينبغي ان يقول المجوسية شر من النصرانية انتهى
ويلزم على ما في البزازية من ان النصارى شر من اليهود ان الولد المتولد من يهودية ونصراني او عكسه ان يكون تبعا لليهودي دون
النصراني فان قلت ما فايدته قلت خفة العقوبة في الاخرة واما في الدنيا فلما ذكره الولوالجي من كتاب الاضحية ان الكافر اذا
دعى رجلا الى طعامه ان كان مجوسيا او نصرانيا يكره وان قال اشتريت اللحم من السوق لان المجوسي يطبخ المنخنقة والموقوذة
والمتردية والنصراني لا ذبيحة له وانما ياكل ذبيحة المسلم او يخنق وان كان الداعي الى الطعام يهوديا فلا باس بان ياكل لان
اليهودي لا ياكل الا من ذبيحة اليهودي او المسلم انتهى فعلم ان النصراني شر من اليهودي في احكام الدنيا ايضا
ولو اسلم احد الزوجين عرض الاسلام على الاخر فان اسلم والا فرق بينهما لان المقاصد قد فاتت فلا بد من سبب تبتني
عليه الفرقة والاسلام طاعة لا يصلح سببا فيعرض الاسلام لتحصل المقاصد بالاسلام او تثبت الفرقة بالاباء واضافة الشافعي
الفرقة الى الاسلام من باب فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وسياتي ان زوج الكتابية اذا اسلم فانه يبقى
النكاح لجواز التزوج بها ابتداء فحينئذ مراد المصنف بما ذكره هنا انهما مجوسيان فاسلم الزوج او المراة او كتابيان فاسلمت المراة
او احدهما كتابي والاخر مجوسي وهو صادق بصورتين فهي اربعة وكل من الاربعة اما ان يكون المسلم الزوج او الزوجة فهي
ثمانية منها مسئلتان لا يعرض الاسلام فيها على الاخر وهي اذا كانت المراة كتابية والزوج كتابي او مجوسي والمسلم هو الزوج
والباقية مرادة هنا واطلق في الاخر فشمل البالغ والصبي لكن يشترط التمييز حتى يفرق بينهما باباء الصبي المميز باتفاق

فالحاصل انهما اما كتابيان او مجوسيان او احدهما كتابي والاخر مجوسي

على الاصح

على الاصح والفرق لابي يوسف بين ردته وابائه ان الاباء تمسك بما هو عليه فيكون صحيحا فاما الردة فانشاء لما لم يكن موجودا
وهو يقصر فلا يصح منه كذا في المبسوط وفيه الاصل ان كل من صح منه الاسلام اذا اتى به يصح منه الاباء اذا عرض عليه
واما الصبي الذي لا يميز فانه ينتظر عقله الى تمييزه والصبية كالصبي بخلاف ما اذا كان مجنونا فانه لا ينتظر بل يعرض على
على ابويه لانه ليس لجنونه نهاية معلومة كالمراة اذا وجدت الزوج مجبوبا فانه لا يوجل بل يفرق للحال لعدم الفائدة في الانتظار
بخلاف العنين يوجل لانه ربما يصل اليها ومعنى العرض على ابوي المجنون ان اي الابوين اسلم بقي النكاح لانه يتبع المسلم منهما كذا
في فتح القدير ويرد على المصنف اذا اسلم الزوج وهي مجوسية فتهودت او تنصرت فانهما على النكاح كما لو كانت يهودية
او نصرانية من الابتداء كذا في المبسوط وقوله فان اسلم والا فرق بينهما بيانا فيه وقيد بالاسلام لان النصرانية اذا تهودت
او عكسه لا تمنعه التبعيض لان الكفر كله ملة واحدة وكذا لو تمجست زوجة النصراني فهما على نكاحهما كما لو كانت
مجوسية في الابتداء ومعنى قوله والا فرق بينهما انه ان لم يسلم الاخر بان ابى عنه فرق بينهما واما اذا لم يسلم ولم يمتنع بان
سكت فانه يكرر العرض عليه لما في الذخيرة اذا صرح بالاباء فالقاضي لا يعرض الاسلام عليه مرة اخرى ويفرق بينهما فان
سكت ولم يقل شيئا فالقاضي يعرض عليه الاسلام مرة بعد اخرى حتى يتم الثلاث احتياطا انتهى وابائه طلاق لا اباؤها
وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين لان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا يكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما
ان الاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة اما
المراة فليست باهل للطلاق فلا ينوب منابها عند ابائها كذا في الهداية ومراده انه لا ينوب منابها في الطلاق لانه ليس اليها
وانما ينوب منابها فيما اليها وهو التفريق على انه فسخ والحاصل انه نائب عن كل منهما فيما اليه لا فيما ليس اليه مع عبارة الهداية انه
نائب عن الزوج لا عنها لانه لو كان كذلك لم تتوقف الفرقة على القضاء فيما اذا كانت الابية هي ولو وقع بمجرد ابائها لم يحتج
الى تفريق ولذا قالوا ما لم يفرق القاضي بينهما فهي امراته حتى يجب كمال المهر بموته قبل الدخول واما الاتفاق على ان لو مات
احدهما قبل التفريق للمانع منه وهو يتعلق احدهما للبينونة وسياتي حكم المهر للاتي اذا حينئذ قال والا باء نظيره واطلق
في الزوج فشمل الصغير والمجنون فيكون اباء الصبي المميز طلاقا على الاصح كما في المبسوط واباء احد ابوي المجنون طلاقا ايضا مع ان
الطلاق لا يصح منهما لما ذكرنا من المعنى قالوا وهي من اغرب المسائل حيث يقع الطلاق من صبي ومجنون ونظيره اذا كان مجبوبا او كان المجنون
عنينا فان القاضي يفرق بينهما ويكون طلاقا اتفاقا وتحقيقه ان الصبي والمجنون اهلان للوقوع لا للايقاع بدليل ان الصبي اذا ورث
قريبه فانه يعتق عليه وما نحن فيه وقوع لا ايقاع ونظيره لو علق الزوج الطلاق بشرط وهو عاقل ثم جن ثم وجد الشرط
وقع عليه وهو مجنون لما ذكرنا واشار بالطلاق الى وجوب العدة عليها ان كان دخل بها لان المراة اذا كانت مسلمة
فقد التزمت احكام الاسلام ومن حكمه وجوب العدة وان كانت كافرة لا تعتقد وجوبها لان الزوج مسلم والعدة حقه
وحقوقنا لا تبطل بديانتهم واشار ايضا الى وجوب النفقة لها ما دامت في العدة ان كانت مسلمة لان المنع من الاستمتاع
جاء من جهة الزوج وهو غير مسقط بخلاف ما اذا كانت كافرة واسلم الزوج فلا نفقة لها لان المنع من جهتها ولذا
لا مهر لها ان كان قبل الدخول واشار ايضا الى وقوع طلاقه عليها ما دامت في العدة كما وقعت الفرقة بالخلع او بالجب
والعنة كذا في المحيط وظاهره انه لا فرق في وقوع الطلاق عليها بين ان يكون هو الابي او هي وظاهر ما في فتح القدير انه خاص
بما اذا اسلمت وابى هو والظاهر الاول وقد وقع في شرح المجمع لابن الملك هنا سهو ونقله عن المحيط وهو بريء منه فانه
قال لو كانت نصرانية وقت اسلامه ثم تمجست تكون فرقتهما طلاقا وانما الصواب وقعت الفرقة بلا عرض عليها كما في المحيط
ولو اسلم احدهما ثمة لم تبن حتى تحيض ثلثا فان حاضت ثلاثا بانت لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على
الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البير
اطلقه فشمل المدخول بها وغيرها وهو عدة دليل على ان هذه الحيض ليست بعدة لانها لو كانت عدة لاختصت بالمدخول
بها ولم يذكر المصنف عليها بعد ذلك عدة لعدم وجوبها لان المراة ان كانت حربية فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة
فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما كما سياتي في الكافر كذا في الهداية تبعا لما في المبسوط وذكر الامام الطحاوي وجوب

لا يقع لعدم ولاية

العدة عليها او طلقة ويبتنى عليه على اختيار قوليها واراد بتوقف البينونة على الحيض ان الآخر لو اسلم قبل انقضائها فلا بينونة
وان طلق في اسلام احدهما في دار الحرب فتمسك بما اذا كان الآخر في دار الاسلام او في دار الحرب اقام الآخر فيها او خرج
الى دار الاسلام مع انه ما لم يجتمعا في دار الاسلام فانه لا يعرض الاسلام على المصر سواء خرج المسلم او الآخر منه
لا تنقضي لغايب ولا على غايب كذا في المحيط واشار بالحيض الى انها من ذوات الحيض فلو كانت لا تحيض لصغر او كبر فلا تبين الا
بمضي ثلاثة اشهر وبه اعلم ان مسئلة ما اذا اسلم احد الزوجين على ثلث وثلاثة وجوه لان الثمانية لا تتقدمه على
اربعة لانهما اما ان يكونا في دار الاسلام او في دار الحرب او احدهما في دار الاسلام فقط وهي صادقة بصورتين والحربيين حقيقة
البينونة هل هي طلاق او فسخ للاختلاف ففي السير انه طلاق عند ابي حنيفة ومحمد لان انقضاء هذه المدة جعل بدلا
عن قضاء القاضي والبدل قائم مقام الاصل وعند ابي يوسف فسخ وهو رواية عنهما لان هذه فرقة وقعت حكما لا بتفريق القاضي
فكانت فسخا معتبرة بردة الزوج وملكه امراته كذا في المحيط وينبغي ان يقال انه ان كان المسلم هو المراة فهي فرقة بطلاق لان
الآبي هو الزوج حكما وقد اقيم مضي المدة مقام ابائه وتفريق القاضي واباؤه طلاق عندهما فكذا ما قام مقامه وان كان
المسلم هو الزوج فهي فسخ لما تقدم في ابائها فكذا حكم ما قام مقامه واما وقوع الطلاق عليها فان كان قبل البينونة فلا
اشكال في الوقوع اذا جاز رجعته وان كان بعد البينونة بمضي المدة فان كان في العدة عند من اوجبها وقع والا فلا واما
عند من لم يوجبها فهي اجنبية من كل وجه فلا يقع شيء بالشك انه هذه المسئلة من افراد المسئلة السابقة ففيها الاقسام
الستة واما القسمان الاخران فخارجان بقوله ولو اسلم زوج الكتابية بقي نكاحها فهو مخصص لكل من المسئلتين
صادق بصورتين ما اذا كان الزوج كتابيا او مجوسيا لانه يصح النكاح بينهما ابتداء فلان يبقى اولى ولو تمجست فرق بينهما
لفساد النكاح وتباين الدارين سبب الفرقة لا السبي والشافعي يعكسه لان التباين اثره في انقطاع الولاية
وذلك لا يوثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفا للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح
ولهذا يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا انه مع التباين حقيقة وحكما لا تنتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب
ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذلك بقاء وصار كالشراء ثم هو يقتضي الصفا في محل عمله وهو المال لا في محل النكاح وفي
المستامن لم تتباين الدار حكما لقصده الرجوع فتتفرع اربع صور وفاقيتان وهو لو خرج الزوجان الينا معا ذميين
او مسلمين او مستامنين ثم اسلما او صارا ذميين لا تقع الفرقة بينهما وما لو سبي احدهما تقع الفرقة اتفاقا عندنا للتباين وعنده للسبي
وخلافيتان احداهما ما اذا خرج احدهما الينا مسلما او ذميا او مستامنا ثم صار ذميا لوجود التباين عندنا
تقع فان كان الرجل حل له تزوج اربع في الحال واخت امراته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعنده لا تقع
الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب والثانية ما اذا سبي الزوجان معا فعنده تقع فللسابي ان يطاها بعد
الاستبراء وعندنا لا لعدم تباين دارهما اطلق في التباين فانصرف اليه حقيقة وحكما فلو تزوج مسلم كتابية حربية في دار
الحرب فخرج عنها الزوج بانت لوجوده ولو خرجت المراة قبل الزوج لم تبن لان التباين وان وجد حقيقة لم يوجد حكما
لانها صارت من اهل دار الاسلام لانها التزمت احكام المسلمين فالظاهر انها لا تعود الى دار الحرب والزوج من اهل
دار الاسلام حكما بخلاف ما اذا اخرجها رجل كرها فانها تبين لانه ملكها لتحقق التباين حقيقة وحكما لانها في دار
الحرب حكما وزوجها في دار الاسلام حكما واذا دخل الحربي دارنا بامان لم تبن زوجته لانه في دار الحرب حكما قوله
وتنكح المهاجرة الحايل بلا عدة اي التي ليست بحامل وهذا بيان حكم اخر لجزئي من جزئيات موضوع المسئلة السابقة
فان منها ما اذا خرجت المراة مسلمة او ذمية وتركت زوجها في دار الحرب فافاد انها اذا بانت فلا عدة عليها ان
لم تكن حاملا فتتزوج للحال عند الامام وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها
حكم الاسلام وللامام حقيقة انها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا تجب على المسبية
وقيدنا بذلك بقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر والعصم جمع عصمة بمعنى المنع والكوافر جمع كافرة ثم اختلف لو
خرج زوجها بعدها وهي بعد في عدة العدة فطلقها هل يقع طلاقه قال ابو يوسف لا يقع عليها وقال محمد يقع والاصل ان

فان قبل الدخول بانت [illegible] وحكما

الفرقة

الفرقة اذا وقعت بالتنافي لا تصير المراة محلا للطلاق عند ابي يوسف وعند محمد تصير وهو اوجه الا ان تكون محرمية لعدم فايدة
الطلاق على ما بيناه وثمرته تظهر فيما اذا طلقها ثلاثا فلا يحتاج زوجها ان تزوجها اذا اسلم الى زوج اخر عند ابي يوسف
وعند محمد تحتاج اليه كذا في فتح القدير والمراد بالمهاجرة التاركة دار الحرب الى دار الاسلام على عزم عدم العود وذلك بان
تخرج مسلمة او ذمية او صارت كذلك وقيد بالحايل لان الحامل لا يصح العقد عليها حتى تضع حملها وظاهر ما في
الكتاب انه ذلك لاجل العدة وليس كذلك كما في غاية البيان والتبيين وروى الحسن عن ابي حنيفة ان العقد صحيح والوطي
حرام حتى تضع لانه لا حرمة لماء الحربي كماء الزاني وصحح الشارحون الاول لان النسب ثابت فكان الرحم مشغولا بحق
الغير فكان الاحتياط في منع العقد كالوطي بخلاف الحمل من الزنا وصحح الاقطع رواية الصحة والاكثر على الاول وهو
الظاهر لانه اذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا وارتداد احدهما فسخ في الحال
يعني فلا يتوقف على مضي ثلاث حيض في المدخول بها ولا قضاء القاضي لان وجود التنافي يوجبه كالمحرمية بخلاف الاسلام فانه
غير مناف للعصمة اطلقه فشمل ارتداد المراة وهو ظاهر الرواية وبعض مشايخ بلخ ومشايخ سمرقند افتوا بعدم الفرقة بردتها
حسما لباب المعصية والحيلة للخلاص منه وعامة مشايخ بخارى افتوا بالفرقة لكنها تجبر على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها
الاول لان الحسم يحصل بجبرها فلا ضرورة الى اسقاط اعتبار التنافي ونفقتها في زمان جبرها [illegible] بان جبر الحرة البالغة
مناف للشرع ايضا فلا يرتكب ما هو مناف للشرع لاجل اسقاط اعتبار التنافي انتهى وهو مردود لان الجبر على النكاح عهد في الشرع
في الجملة للضرورة كما في العبد والامة والصغير والصغيرة فجاز ارتكابه في غيرهم للضرورة ولم يعهد بقاء النكاح
مع التنافي فلذا افتوا بالفرقة قالوا ولكل قاض ان يجدد النكاح بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر خمسة وسبعين انتهى
وهو اختيار لقول ابي يوسف في التعزير وهنا فان نهايته في تعزير الحر عنده خمسة وسبعون وعندهما تسعة وثلاثون مع ان الفتوى
في الحاوي قال بعد قول ابي يوسف المذكور وبه ناخذ فعلى هذا المعتمد في نهاية التعزير قول ابي يوسف سواء كان في تعزير
المرتدة او لا وصحح في المحيط والخلاصة ان ظاهر الرواية من وقوع الفرقة والجبر على تجديد النكاح مع الاول وعدم تزوجها بغيره
بعد اسلامها وقال الولوالجي وعليه الفتوى والحاصل انه محله ما اذا طلب الاول ذلك اما اذا رضي بتزوجها من غيره فهو صحيح
لان الحق له وكذلك لو لم يطلب تجديد النكاح واستنبط ما ذكروا انه يجدده القاضي حيث اخرجها من بيته القنية المرتدة
ما دامت في دار الاسلام فانها لا تسترق في ظاهر الرواية النوادر عن ابي حنيفة انها تسترق ولو كان الزوج عالما
استولى عليها بعد الردة تكون فيئا للمسلمين عند ابي حنيفة ثم تشترى من الامام او يصرفها اليه ان كان مصرفا فلو
افتى مفت بهذه الرواية حسما لهذا الامر لا باس به قلت وفي زماننا بعد فتنة التتر العامة صارت هذه
الولايات التي غلبوا عليها واجروا احكامهم فيها كخوارزم وما وراء النهر وخراسان ونحوها صارت دار الحرب في الظاهر
فلو استولى عليها الزوج بعد الردة تملكها ولا يحتاج الى شراء من الامام فيفتى بحكم الرق حسما لكيد الجهلة ومكر
المكرة على ما اشار اليه في السير الكبير انتهى ما في القنية وهكذا في خزانة الفتاوى ونقل قوله فلو افتى مفت بهذه
الرواية عن شمس الائمة السرخسي ثم اعلم ان على هذه الرواية للزوج ان يبيعها بعد الاستيلاء لانه صار مالكا لها
وينبغي ان يمتنع بيعها اذا كانت ولدت منه قبل الردة فتنزل الامة منزلة ام ولده وقد ذكر في الخانية ان ام الولد اذا ارتدت
ولحقت بدار الحرب ثم سبيت ثم ملكها السيد بعد كونها ام ولده وامومية الولد تتكرر بتكرر الملك الخانية
من باب الردة رجل تزوج امراة فغاب عنها قبل الدخول فاخبره مخبر انها ارتدت والمخبر حر او مملوك او محدود
في قذف وهو ثقة عنده وسعه ان يصدقه ويتزوج اربعا سواها وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق
وان كان اكبر رايه انه كاذب لا يتزوج اكثر من ثلاث وان اخبرت المراة ان زوجها قد ارتد فلها ان تتزوج اخر بعد
انقضاء العدة في رواية الاستحسان وفي رواية السير ليس لها ان تتزوج قال شمس الائمة السرخسي الاصح رواية
الاستحسان انتهى وانما كانت ردته فسخا واباؤه طلاقا عند ابي حنيفة لان الردة منافية للنكاح لكونها منافية
للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف فيجب التسريح

قوله في التعزير خمسة وسبعون

بالاحسان ولذا يتوقف على القضاء الا بالدار وقال محمد ان ارتد فطلاق كآبائه وابى يوسف مر على اصله من ان اباه فسخ وردته
كذلك وانما قلنا بقوله فسخ انه لا ينقص العدد ولذا قال في الخانية رجل ارتد مرارا وجدد الاسلام في كل مرة وجدد النكاح
على قول ابى حنيفة تحل امرأته من غير اصابة زوج ثان ولم يذكر المؤلف وجوب العدة عليها ولا شك في وجوبها قال
في جامع الفصولين وتعتد بثلاث حيض لو حرة ممن تحيض وبثلاثة اشهر لو آيسة او صغيرة وبوضع الحمل لو
حاملا لو دخل بها سواء ارتد او ارتدت ولا نفقة لها في العدة ولو ارتد هو لا تجبر المرأة على التزوج انتهى
اذا ارتدت لا نفقة لها في العدة ولو ارتد هو لا تجبر لها السكنى وبه يفتى ذكره في الفاظ التكفير
الخلاصة الخانية وللزوج المرتدة
ان يتزوج باختها واربع سواها اذا لحقت بالدار كانها ماتت فان خرجت الى دار الاسلام مسلمة بعد ذلك لا تفسد
نكاح اختها اذا ارتدت المعتدة ولحقت بدار الحرب ثم قضى القاضي بطلت عدتها لتباين الدارين وانقطاع العصمة
كانها ماتت فان رجعت بعد ذلك الينا مسلمة قبل انقضاء مدة العدة والحيض قال ابو يوسف لا تعود معتدة وقال محمد
تعود معتدة انتهى ثم اعلم ان الرجل المسلم يرث من امرأته المرتدة اذا ماتت قبل انقضاء العدة استحسانا والابرث قياسا
وهو قول زفر كذا في الخانية ثم قال فيها مسلم اسير في دار الحرب وخرج الى دار الاسلام ومعه امرأته فقالت المرأة ارتددت
في دار الحرب فان انكر الزوج ذلك كان القول قوله وان قال تكلمت بالكفر مكرها وقالت المرأة لم يكن مكرها كان القول قول
المرأة فان صدقته المرأة فيما قال القاضي لا يصدقه انتهى وهكذا في الظهيرية الا انه لم يقيد بكونها معه وظاهر التقييد
انه لا يقبل قولها اذا لم يكن معه وله وجه ظاهر لانه لا علم لها بذلك وصرح في التتارخانية انه لا تقبل قوله في دعوى الاكراه
الا ببينة ولو شهدوا على الاكراه الا انهم قالوا لا ندري اكفر ام لا وقال الاسير انا اجريت كلمة الكفر عند الاكراه لا تطلق
ولا بعده فالقول قول الاسير ولو قالت للقاضي سمعته يقول المسيح ابن الله تعالى فقال الزوج انما حكيت قول النصارى
فان اقر انه لم يتكلم الا بهذه الكلمة بانت امرأته وان قال وصلت كلامي فقلت النصارى يقولون وكذبته المرأة فالقول قوله مع
اليمين ولا يحكم بكفره وان نكل عن اليمين حكم به انتهى وهو مشكل ان صحت النسخة لان النكول بشبهة والتكفير لا يثبت
مع الشبهة ويمكن ان يقال انها تبين بالنكول ولم يثبت كفره وان قيل لا تبين ايضا فمشكل لانه حينئذ لا فائدة في التحالف
مع انه لا يرجى النكول   فلها وطوءه المهر لتاكده بالوطء فلا يسقط بالردة اذ ارتدادها والخلوة بها لانه وطء حكما
ولغيرها النصف ان ارتد لان الفرقة من قبله قبل الدخول موجبة لنصف المهر عند التسمية والمتعة عند عدمها
وان ارتدت لا اي ليس لها شيء لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول فشمل الحرة والامة الكبيرة والصغيرة وقد قدمنا التصريح
بذلك في باب نكاح الرقيق في شرح قوله ويسقط المهر بقتل السيد امته لا بقتل الحرة نفسها وكرارا من صرح بعدها الا كفارة
بما ذكرنا وحكم نفقة العدة كحكم المهر قبل الدخول فان كان هو المرتد فلها نفقة العدة وان ارتدت فلا نفقة لها
والاباء نظيره اي اباء احد الزوجين عن الاسلام بعد اسلام الاخر نظير الارتداد فان كان بعد الدخول فلها كل المهر
وان كان قبله فلها النصف ان كان هو الآبي عن الاسلام وان كانت هي الآبية فلا شيء لها ولا نفقة لها في العدة
ولو ارتدا واسلما معا لم تبن استحسانا لعدم المنافاة لان جهة المنافاة ردة احدهما عدم انتظام المصالح بينهما والموافقة
على الارتداد ظاهر في انتظامها بينهما الى ان يموتا او يقتل او غيره وقد استدل المشايخ بان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم تأمرهم
الصحابة بتجديد الانكحة ولما لم يأمرهم بذلك علمنا انهم اعتبروا ارتدادهم وقعت معا اذ لو حملت على التعاقب فسدت انكحتهم
ولزمهم التجديد والمراد من المعية عدم تعاقب كل زوجين من بني حنيفة لا جميعهم بكلا لان الرجال جاز ان يتعاقبوا ولا تفسد
انكحتهم اذا كان كل رجل ارتد مع امرأته معا وحكم الصحابة بذلك حكم بظاهر الا بالحال لان الظاهر انه قبل البنية اذا اراد
امر التكون تفريقه تبيه قد مننه ومعنيهم في فتح القدير بان الحكم بارتدادهم بمنعهم الزكاة كما في المبسوط وهو متوقف على نقل
ان منعهم كان لجحد افتراضها ولم ينقل والظاهر انه لم وقال ابو بكر رضي الله عنه لا يستلزمه لجواز قتالهم اذا اجمعوا على
منعها حقا شرعيا والاوجه الاستدلال بوقوع ردة العرب وقتالهم على ذلك من غير تفتيش بني حنيفة ومانعي الزكاة
وهو قطعي ولم يؤمروا بتجديد الانكحة انتهى   الصحاح حنيفة ابو حي من العرب ولما قدم المؤلف ان التباين سبب الفرقة

مطلب الرجل المسلم يرث من امرأته ولو ماتت بعد انقضاء

مطلب الكفر لا يثبت مع الشبهة

وطؤه

ان ه

علم

علم انهما اذا ارتدا ثم لحق احدهما بدار الحرب فانها تبين للتباين كما في فتح القدير والمراد بقوله ارتدا معا عن لم يعلم انهما
ارتدا في كلمة واحدة او لم يعرف سبق احدهما على الآخر قال في المحيط وانما لم يعرف سبق احدهما على الآخر في الردة
جعل في الحكم كانهما وجدا معا كما في الغرقى والحرقى وقيد بالردة لان المسلم لو كانت تحته نصرانية فتمجسا معا
قال ابو يوسف تقع الفرقة وقال محمد لا تقع لانهما ارتدا معا لان تمجس المرأة بمنزلة الردة لانها احدثت زيادة
صفة في الكفر فكان بمنزلة احداث اصل الكفر لابي يوسف انه لم توجد الردة منهما لان الردة ليست الا تبديل اصل
الدين ولم يوجد منهما تبديل اصل الدين فقد وجد ارتداد احد الزوجين فبانت كذا في المحيط ولو تهودا وقعت
الفرقة بينهما اتفاقا لانها ما احدثت زيادة صفة في الكفر   وبانت لو اسلم متعاقبا لان ردة الآخر منافية
للنكاح ابتداء فكذا بقاء ويعلم به حكم البينونة باسلام احدهما فقط بالاولى والمهر لها قبله ان كان المسلم هو الزوج
وان كان هي فلها النصف وبعد الدخول لا يسقط شيء مطلقا ولا ترث منه ان اسلم ومات وان اسلمت ثم مات مرتدا
ورثته كذا في المبتغي بالمعجمة وفي المحيط تزوج صبية لها ابوان مسلمان فارتدا معا لم تبن لانها مسلمة تبعا للابوين
وتبعا للدار باعتبار الانفصال والمجاورة وبعقد اللقيط في دار الاسلام يحكم باسلامه تبعا للدار ولو دخلت صغيرة
من دار الحرب الى دار الاسلام وليس معها ابواها فانت تفطر عليها ونبعته الدار عنها قائمة فتبقى مسلمة لان البقاء
اسهل من الابتداء فان لحقا بها في دار الحرب بانت لانقطاع الدار ولو مات احد الابوين في دار الاسلام مسلما او مرتدا ثم ارتد
الآخر ولحق بها بدار الحرب لم تبن ويصلى عليها اذا ماتت لان التبعية حكم ثابتة بالموت مسلما وكذا بالموت مرتدا لان
احكام الاسلام قائمة ولو ان صبية نصرانية تحت مسلم تمجس ابواها وقد ماتت الام نصرانية لم تبن لان الولد يتبع خير
الابوين دينا فبقيت على دين الام ولو تمجس ابواها بانت ولا مهر لها ولا يمكن الحكم بالاسلام هنا تبعا للدار لان الدار
لا تثبت التبعية ابتداء ما دامت تبعية الابوين ثابتة فان بلغت عاقلة مسلمة ثم جنت ثم ارتد ابواها لم تبن وان
لحق بها بدار الحرب لانها مسلمة اصلا لا تبعا وكذلك الصبية العاقلة اسلمت ثم جنت لانها صارت في الاسلام اصلا انتهى
وهنا مسألتان الاولى مسألة ما اذا اسلم وتحته اكثر من اربع واختان وحكمها عند ابي حنيفة وابي يوسف ان كان
التزوج في عقد واحد فرق بينه وبينهن وان في عقد فنكاح من تحل بسبقه جائز ونكاح من تأخر فوقع به الجمع والزيادة
على الاربع باطل الثانية مسألة ما اذا بلغت المسلمة المنكوحة ولم تصف بالاسلام فانها تبين وهي مذكورة في المحيط

ادا

اصلاح

مطلب ما اذا بلغت المسلمة المنكوحة ولم تصف الاسلام فا[نها تبين]

باب القسم

بيان لحكم من احكام النكاح واخره لانه لا يلزم الا عند تعدد المنكوحات والنكاح لا يستلزمه والعدو غالب فيه والقسم
بفتح القاف مصدر قسم   القاموس القسم العطاء والاجم والرأي والشك والغيب والماء والقدر وبعد انتقسم قسمين
بالفتح اذا اريد المصدر وبالكسر اذا اريد النصيب انتهى والمراد به هنا التسوية بين المنكوحات والاصل فيه ان
الزوج مأمور بالعدل في القسمة بين النساء بالكتاب قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم
فلا تميلوا كل الميل معناه لن تستطيعوا العدل والتسوية في المحبة فلا تميلوا في القسم قاله ابن عباس وقال تعالى
وعاشروهن بالمعروف وغايته القسم وقال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم   فتح القدير
فاستفدنا ان حل الاربع مقيد بعدم خوف عدم العدل وثبوت المنع عن الكثير من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند
تعددهن انتهى وظاهره انه اذا خاف عدم العدل حرم عليه الزيادة على الواحدة   البدايع اي ان خفتم ان لا تعدلوا
في القسم والنفقة في المثنى والثلاث والرباع فواحدة ندب الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة
وانما يخاف على ترك الواجب فدل ان العدل بينهن في القسم والنفقة واجب انتهى وظاهره انه اذا خاف عدم
العدل يستحب ان لا يزيد لا انه يحرم فان قلت قد تقدم انه اذا خاف الجور حرم التزوج فكيف يكون مستحبا
قلت العدل المعني ترك الجور ليس بمراد هنا لانه واجب للمرأة الواحدة وانما المراد به التسوية بين المنكوحات
وهنا انما حرم تركه بعد وجوبه لا التزوج اذا خاف عدمه وقد اختلف في تفسير قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا

اي الاقتصار على الواحدة او المملوكات اقرب الى ان لا تعولوا تفسير الاكثر العول بالجور يقال عال الميزان اذا مال وعال الحاكم
اذا جار وفسره الشافعي بكثرة العيال ورد بانه لو كان كذلك لقال ان لا تعيلوا لانه من اعال يعيل واجيب عنه بانه
لقول لا يعترض عليه بكلام غيره وبانه ثبت في اللغة عال الرجل اذا كثرت مؤنته فتفسيره بكثرة العيال تفسير باللازم
لانه يلزم من كثرة العيال كثرة المؤن وبالحديث المروي في البخاري ابدا بنفسك ثم بمن تعول والحاصل ان العدل في الكتاب
مبهم يحتاج الى البيان لانه اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع فعلم ان الواجب فيه شيء معين وكذا السنة جاءت
مجملة فيه فان قوله المروي في السنن الاربعة كان عليه الصلاة والسلام يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا
تلمني فيما تملك ولا املك يعني القلب اي زيادة المحبة فظاهره ان ما عداه داخل تحت ملكه وقدرته في التسوية ومنه
عدد الوطئات والقبلات والتسوية فيهما غير لازمة اجماعا وكذا ما رواه احمد من كان له امرأتان فمال الى احداهما
جاء يوم القيامة مائلا اي مفلوجا لم يبين فيه المراد كذا في فتح القدير لكن لا نعلم خلافا في ان العدل الواجب في البيتوتة والتأنيس
في اليوم والليلة وليس المراد ان يضبط زمان النهار فبقدر ما عاشر فيه احداهما يعاشر الاخرى بقدره بل ذلك في البيتوتة
واما النهار ففي الجملة انتهى والحاصل ان التسوية في المحبة كما بين الشارح ساقطة بالتي ما جمع عليه مرادا ومعه
البيتوتة وظاهره لا يسلم ان لا تجب التسوية فيما عداها ولذا قال في الهداية والتسوية المستحقة في البيتوتة لا في المجامعة
لانه يبتني على النشاط انتهى البدايع تجب عليه التسوية بين الحرتين او الامتين في المأكول والمشروب والملبوس
والسكنى والبيتوتة انتهى وهكذا ذكر الولوالجي والحق انه على قول من اعتبر حال الرجل وحده في النفقة فالتسوية فيها
واجبة ايضا واما على القول المفتى به من اعتبار حالهما فلا لان احداهما قد تكون غنية والاخرى فقيرة فلا يلزم
التسوية بينهما مطلقا في النفقة الغاية اتفقوا على التسوية في النفقة قال الشارح وفيه نظر فانه في النفقة يعتبر
حالهما على المختار فكيف يدعي الاتفاق فيها على التسوية ولا يتاتى ذلك الا على قول من اعتبر حال الرجل وحده انتهى
البكر كالثيب والجديدة كالقديمة والمسلمة كالكتابية فيه اي في القسم لاطلاق ما تلونا وما روينا ولان القسم من حقوق
النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك وما روي في الحديث للبكر سبع وللثيب ثلاث وقوله لام سلمة ان شئت سبعت لك
وسبعت لنسائي وان شئت ثلثت لك ودرت فالمراد التفضيل في البداءة بالجديدة دون الزيادة ولا شك ان الاحاديث
محتملة فلم تكن قطعية الدلالة فوجب تقديم الدليل القطعي والاحاديث المطلقة وحينئذ فلا معنى لتردده في فتح القدير في القطع
وكما لا فرق بين ما ذكر ولا فرق بين المجنونة التي يخاف منها والمريضة والصحيحة والرتقاء والحائض والنفساء والصغيرة
التي يمكن وطئها والمحرمة والمظاهر منها ومقابلاتهن واما المطلقة رجعيا فان قصد رجعتها قسم لها والا فلا كما في البدايع من
باب الرجعة واما الناشزة فلا حق لها في القسم وحيث علم ان وجوب القسم انما هو للصحبة والمؤانسة دون المجامعة ولا
فرق بين زوج وزوج فالمجبوب والعنين والخصي كالفحل وكذا الصبي اذا دخل بامرأته لان وجوبه لحق النساء وحقوق العباد
تتوجه على الصبيان عند تقرر السبب فتح القدير وقال مالك ويدور ولي الصبي به على نسائه وظاهره انه لم يطلع فيه على
شيء عندنا واذا قلنا بوجوبه على الصبي وتركه فهل يأثم الولي اذا لم يأمره بذلك ولم يدر به وينبغي ان يأثم المحيط
وان لم يدخل الصغيرة فلا فائدة في كونه معها انتهى وظاهره ان القسم على البالغ لغير المدخول بها لان في كونه معها
فائدة ولذا انما قيدوا بالدخول في امرأة الصبي الجوهرة والجامع المرأة في غير يومها والدخول بالليل على التي
لا قسم لها ولا بأس بان يدخل عليها بالنهار لحاجة ويعودها في مرضها في ليلة غيرها فان ثقل مرضها فلا بأس ان يقيم
عندها حتى تشفى او تموت انتهى الهداية والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقه
فتح القدير واعلم ان هذا الاطلاق لا يمكن اعتباره على صرافته فانه لو اراد ان يدور سنة على ما يظن اطلاق ذلك له
بل لا ينبغي ان يطلق له مقدار مدة الايلاء وهو اربعة اشهر واذا كان وجوبه للتأنيس ودفع الوحشة وجب ان تعتبر
المدة القريبة واظن اكثر من جمعة مضارة الا ان يرضيا به انتهى والظاهر الاطلاق لانه لا مضارة حيث كان على وجه
القسم لانها مطمئنة بمجيء نوبتها والحق له في البداءة بمن شاء وحيث علم ان الوطء لا يدخل تحت القسم فهو واجب للزوجة

وفي البدايع

البدايع للزوجة ان تطالب زوجها بالوطء لان حله لها حقها كما ان حلها له حقه واذا طالبته يجب على الزوج ويجبر
عليه في الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تجب فيما بينه وبين الله تعالى ولا تجب عليه في الحكم عند بعض
اصحابنا وعند بعضهم تجب عليه في الحكم انتهى ولم يبين حد الزيادة على المرة ولا يمكن ان يقال كلما طالبت لانه
موقوف على شهوته لها فتح القدير يجب عليه وطئها احيانا المعراج ولو اقام عند احداهما شهرا في غير القسمة للاخرى
في ذلك قضي عليه ان يستقبل العدل بينهما وما مضى هدر غير انه اثم فيه لان القسمة تكون بعد الطلب ولو عاد بعد
ما نهاه القاضي اوجعه عقوبة وامره بالعدل لانه اساء الادب وارتكب ما هو حرام عليه وهو الجور فيعزر في ذلك
وحاصله انه لا يعزر في المرة الاولى واذا عزر فتعزيره بالضرب الجوهرة لا يعزر بالحبس لانه لا يستدرك الحق فيه
بالحبس لانه يفوت بمضي الزمان انتهى وهذا مستثنى من قولهم ان للقاضي الخيار في التعزير بين الضرب والحبس
وللحرة ضعف الامة يعني اذا كان له زوجتان حرة وامة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد
الاثر عن علي رضي الله عنه ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق اطلقها فشمل المكاتبة
والمدبرة وام الولد والمعتقة البعض لان الرق فيهن قائم البدايع وهذا التفاوت في السكنى والبيتوتة اما في المأكول
والمشروب والملبوس فانه يسوي بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة وقدمنا انه مبني على اعتبار حاله اما على اعتبار
حالهما فلا المعراج لو اقام عند امرأته الامة يوما ثم اعتقت لم يقم عند الحرة الا يوما واحدا لاستوائهما في سبب
الاستحقاق ويجعل حريتها عند انتهاء النوبة بمنزلة حريتها عند ابتداء النوبة وكذا لو اقام عند حرة يوما ثم اعتقت يتحول
عنها الى العتيقة لما ذكرنا انتهى ويسافر بمن شاء والقرعة احب لانه قد يثق باحداهما في السفر وبالاخرى في الحضر
والقرار في المنزل لحفظ الامتعة او لخوف الفتنة او يمنع من سفر احداهما كثرة سمنها فتعين من يخاف صحبتها في السفر لخروج قرعتها
الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالنافي للحرج واما ما رواه الجماعة من قرعته صلى الله عليه وسلم بينهن اذا اراد سفرا فكان
للاستحباب تطييبا للقلوب لان مقتضى الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف وهو محفوف بما يدل على الاستحباب وهو عدم وجوب
القسم عليه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وكان ممن ارجى سودة وجويرية وام حبيبة
وصفية وميمونة وممن آوى عائشة والباقيات رضي الله عنهن قال القاضي في تفسيره ترجي من تشاء منهن تؤخرها وتترك
مضاجعتها وتؤوي اليك من تشاء وتضم اليك وتضاجعها او تطلق من تشاء وتمسك من تشاء ومن ابتغيت ممن عزلت طلبت
بالرجعة فلا جناح عليك في شيء من ذلك انتهى وقيد بالسفر لانه لو مرض لا يسقط القسم عنه وقد صح انه عليه الصلاة
والسلام لما مرض استأذن نساءه ان يمرض في بيت عائشة رضي الله عنها فاذن له ولم ار كيفية قسمه في مرضه اذا كان
لا يستطيع التحول الى بيت الاخرى والظاهر ان المراد بقسمه في مرضه انه اذا صح ذهب الى الاخرى بقدر ما اقام عند الاولى
بخلاف ما اذا سافر بواحدة فانه اذا قام لا يقضي للبقية ولها ان ترجع ان وهبت قسمها للاخرى فافاد جواز
الهبة والرجوع اما الاول فلان سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة واما صحة الرجوع في المستقبل فلانها اسقطت
حقا لم يجب بعد فلا يسقط وقد فرع الشافعية عليها تفاريع لم ارها لاحد من مشايخنا فذكروا انها اذا وهبت حقها لمعينة
الرضى بات عند الموهوبة لها ليلتين وان كرهت ما دامت الواهبة في نكاحه ولو كانتا متفرقتين لم يوال بينهما وان وهبته
للجميع جعلها كالمعدومة ولو وهبته له خص به واحدة جاز كذا في الروض ولعل مشايخنا لم يعتبروا هذا التفصيل
لان هذه الهبة انما هي اسقاط عنه فكان الحق له سواء وهبت له او لصاحبتها فله ان يجعل حصة الواهبة لمن شاء
٢ في حقوق الزوجين ذكر في البدايع ان من احكام النكاح المعاشرة بالمعروف للآية واختلف فقيل التفضل
والاحسان اليها قولا وفعلا وخلقا وقيل ان يعمل معها كما يحب ان تعمل مع نفسه وهي مستحبة في الجانبين ومنها اذا خاف
نشوزها ان يبدأ بها بالوعظ ثم بالهجر ثم بالضرب لان الآية للترتيب على التوزيع واختلف في الهجر فقيل ترك مضاجعتها
وقيل ترك جماعها والاظهر ترك كلامها مع المضاجعة والجماع ان احتاج اليه المعراج اذا كان له امرأة واحدة يؤمر
ان يبيت عندها ولا يعطلها وفي رواية الحسن لها ليلة من كل اربع ان كانت حرة ومن كل سبع ان كانت امة وفي ظاهر الرواية

لا يتغير حقها في يوم من اربعة ايام لان القسم عند المزاحمة فالصحيح انه يوم من استحسانا فان يبعدها احيانا من غير ان يكون في ذلك ضرر معرفته ولو كان له مستولدات واماء فلا تقسيم لهن لانه من خصائص النكاح ولكن يستحب ان لا يعطلهن وان يسوي بينهن في المضاجعة ولو جعلت لزوجها جعلا على ان يزيد لها في القسم فهو حرام ويعود شيئه ويرجع مالها وكذا لو حطت من مهرها شيئا ليزيد لها في القسم او زاد لها في مهرها او جعل لها شيئا لتجعل يومها لصاحبتها فالكل باطل ولا يجوز ان يجمع بين الضرتين والضرائر في مسكن واحد الا برضاهن للزوم الوحشة ولو اجتمعت الضرائر في مسكن واحد بالرضا يكره ان يطأ احداهما بحضرة الاخرى حتى لو طلب وطيها لم يلزمها الاجابة ولا تصير بالامتناع ناشزة والاختلاف في هذه المسائل وله ان يجبرها على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس الا ان تكون ذمية وله جبرها على التنظف والاستحداد وله ان يمنعها من كل ما يتأذى من رائحته وله ان يمنعها من الغزل انتهى فتح القدير وعلى هذا له ان يمنعها من التزين بما يتأذى بريحه كان يتأذى برائحة الحناء المخضب انتهى وسيأتي في فصل التعزير المواضع التي يعزرها فيها وفي باب النفقات ما يجوز لها من الخروج وما لا يجوز قال ولو كان ابوها زمنا وليس من يقوم عليه مؤمنا كان او كافرا فان عليها ان تعصي الزوج في اتيانه البزازية من الحظر والاباحة وحق الزوج على الزوجة ان تطيعه في كل مباح يامرها به انتهى فعلى هذا من اعظم الجنايات ما ادعته على زوجها ... فاحشا ... ذلك عليه بغير الزوج انتهى وظاهره انه اذا لم يكن فاحشا ... لا تعزير فيه وذكر البقاعي في المناسبات حديثا لا يسأل الرجل فيم ضرب زوجته وحديثا اخر انه نهى المرأة ان تشكو

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتداء انشائه الا بالرضاع وكان له احكام تتعلق به وهي من اثار النكاح المتأخر عنه بمدة وجب تأخيره الى اخر احكامه وذكر في المحرمات ما يتعلق بالحرمة به اجمالا وذكر هنا التفاصيل الكثيرة ثم نقل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد انما عمله بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكره الحاكم ابو الفضل في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه بحذف التفاصيل وعامتهم على انه من اوائل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم اكتفاء بما اورده من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة بكسر الراء وفتحها مص الثدي مطلقا المصباح رضع الصبي رضعا من باب تعب في لغة نجد ورضع رضعا من باب ضرب لغة لاهل تهامة واهل مكة يتكلمون بها وبعضهم يقول اصل المصدر من هذه اللغة كسر الضاد وانما السكون تخفيف مثل الحلف والحلف وارضع يرضع مثل تعب لغة فالثلاثة رضاعا ورضاعة بفتح الراء وارضعته امه فارتضع فهي مرضع ومرضعة ايضا وقال الفراء وجماعة ان قصد حقيقة الوصف بالارضاع فمرضع بغير هاء وان قصد مجاز الوصف بمعنى انها محل الارضاع فيما كان او سيكون فبالهاء وعليه قوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت ونساء مراضع ومراضيع وارضعته مراضعة ورضاعا ورضاعة بالكسر وهو رضيع انتهى وذكر في القاموس ان رضع من باب سمع وضرب وكرم فافاد انه يجوز في الضاد الحركات الثلاث كما يجوز في الضاد من مصدره الفتح والكسر والسكون وكما يجوز في الرضاع الفتح والكسر والضم لكن الضم بمعنى انه يرضع معه اخو كالاموم انتهى وتمامه فيه واما في الشرع فما افاده هو مص الرضيع من ثدي الادمية في وقت مخصوص اي وصول اللبن من ثدي المرأة الى جوف الصغير من فمه او انفه في مدة الرضاع الاتية فشمل ما لو حلبت لبنها في قارورة فان الحرمة تثبت بايجار هذا اللبن صبيا وان لم يوجد المص وانما ذكره لانه سبب للوصول فاطلق السبب واراد المسبب فلا فرق بين المص والصب والسعوط والوجور كما في الخانية وخرج بالادمية الرجل والبهيمة واطلقها فشمل البكر والثيب الحية والميتة وقيد بالفم والانف لتخرج ما دار وصل بالاقطار في الاذن والاحليل والجائفة والامة وبالحقنة في ظاهر الرواية كما في الخانية وسيأتي وخرج بالوصول ما لو ادخلت المرأة حلمة ثديها في فم رضيع ولا يدرى ادخل اللبن في حلقه ام لا لا يحرم النكاح لان في المانع شكا كذا في الولوالجية القنية امرأة كانت تعطي ثديها صبية واشتهر ذلك بينهم ثم تقول لم يكن في ثديي لبن حين القمتها ثديي ولا يعلم ذلك الا من جهتها جاز لابنها ان يتزوج بهذه الصبية انتهى الخانية صبية ارضعها قوم كثير من اهل قرية اقلهم او اكثرهم ولا يدرى من ارضعها واراد واحد من اهل تلك القرية ان يتزوجها قال

ابو القاسم الصفار اذا لم يظهر له علامة ولا يشهد له بذلك يجوز نكاحها انتهى الولوالجية والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فان فعلن فليحفظن او ليكتبن انتهى الخانية من الحظر والاباحة امرأة ترضع صبيا من غير اذن زوجها يكره لها ذلك الا اذا خافت هلاك الرضيع فحينئذ لا بأس به انتهى وينبغي ان يكون واجبا عليها عند خوف الهلاك احيانا للنفس المحيط والاحسن للرجل ان لا يدخل ولده الى الحمقاء لترضعه لان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لبن الحمقاء وقال اللبن يعدي وانما نهى لان الدفع الى الحمقاء يوجب ولده الهلاك بسبب قلة حفظها له وتعهدها او لسوء الادب فانها لا تحسن تأديبه فينشأ الولد سيء الادب وقوله اللبن يعدي يحتمل ان الحمقاء اذا كانت الاشياء الضارة بالولد فيؤثر لبنها فيضر بالصبي وهذا موافق لما تقوله الاطباء فانهم يامرون المرضعة بالاحتماء عن اشياء تؤثر بالصبي علة ويحمل انه انما نهى عن ذلك حتى اذا اتفق اتفاق لا يضاف الى العدوى كما روي عن علي رضي الله عنه الاسافر والقمر في العقرب يعني انه صح عنه فانما نهى عن ذلك لئلا يتفق اتفاق فينسب الى كون القمر في العقرب فيكون ايمانا بالنجوم ويخف بالاخبار المروية في النهي في هذا الباب انتهى وبما قررناه ظهر ان تعريف المصنف منتقض طردا وعكسا لو بقي على ظاهره فانه يوجد المص والارضاع اذا لم يصل الى الجوف ويشمل المص في الوجور والسعوط ولم يبق ضف الرضاع والثدي بمذكر كما في المغرب المصباح الثدي للمرأة وقد يقال في الرجل ايضا قاله ابن السكيت ويذكر ويؤنث فيقال هو الثدي وهي الثدي والجمع اثد وثدي واصلها افعل وفعول مثل افلس وفلوس وربما جمع على ثداء مثل سهم وسهام انتهى وحرم منه وان قل في ثلاثين شهرا ما حرم منه بالنسب اي حرم بسبب الرضاع ما حرم بسبب النسب قرابة وصهرية في هذه المدة ولو كان الرضاع قليلا لحديث الصحيحين يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومعناه ان الحرمة بسبب الرضاع معتبرة بحرمة النسب تشمل حليلة الابن والاب من الرضاع لانه يحرم بسبب النسب فكذا بسبب الرضاع وهو قول اكثر اهل العلم كذا في المبسوط القنية زنى بامرأة يحرم عليه بنتها من الرضاع انتهى والاطلاق قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة فلما لا فرق بين القليل والكثير واما حديث لا تحرم المصة ولا المصتان وما دل على التقدير فمنسوخ صرح بنسخه ابن عباس حين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ والرضاع وان قل تحصل به نشو بقدره فكان الرضاع مطلقا مظنته بالنسبة الى الصغير ونص الفلكي في الينابيع على انه وصل الى الجوف قيد بالثلاثين لان الرضاع بعد المدة لا يوجب التحريم واراد بالاطلاق انه لا فرق بين ما اذا فطم او لا فانه بعد الفطام والاستغناء بالطعام وهو ظاهر الرواية كما في الخانية وعليه الفتوى كما في الولوالجية فتح القدير معزيا الى واقعات الناطفي فما ذكره الشارح ان الفتوى على رواية الحسن من عدم ثبوتها بعد الحولين خلاف المعتمد لما علم ان الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية واشار بجعل المدة ظرفا للتحريم انما يثبت مدة استحقاق الاجرة على الاب لكن اتفقوا انه لا تجب اجرة الرضاع بعد الحولين وكذا لا تجب عليها الارضاع ديانة بعد الحولين كما في المجتبى وعلى محمد ذكر الحولين في التتارخانية فتح القدير الاصح قولهما لان اقتصارهم على الحولين في حق التحريم ايضا وجد اخذ الطحاوي وبرادة بالنظر الى الدليل يجب قبله والا فالمذهب للامام الاعظم وان لم يظهر دليله لوجوب العمل على المقلد بقول المجتهد من غير نظر في الدليل كما اشار اليه في الحاوي القدسي فانه قال فاذا قال بعضهم وخالفه صاحباه قال بعضهم يوخذ بقوله وقيل يتخير المفتي والاصح ان العبرة لقوة الدليل انتهى والحق قوة دليلهما فان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة يدل على انه لا رضاع بعد التمام واما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فانما هو قبل الحولين بدليل تقييده بالتراضي والتشاور وبعدهما لا يحتاج اليهما وبه يضعف ما في معراج الدراية معزيا الى المبسوط والمحيط من انه بعد الحولين فيكون دليلا لابي حنيفة لان الفصال ... واما استدلال صاحب الهداية للامام بقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا بناء على ان المراد بهما مدتهما وقد قام المنقص في الحمل فبقي الفصال على حاله فقد رجع الى الحق في باب ثبوت النسب من ان الثلاثين لهما للحمل ستة اشهر والعامان للفصال واختلفوا في اباحته بعد المدة واقتصر الشارح على المنع وهو الصحيح كما في شرح المنظومة وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به للتداوي قال في فتح القدير واهل الطب يثبتون للبن البنت اي الذي نزل بسبب بنت مرضعة

نعم الوجه العين واختلف المشايخ فيه قيل لا يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يبرؤ ويدفع المرض والاخفى ان حقيقة العلم متعذر فالمراد
اذا غلب على الظن والا فهو معنى المنع انتهى ولا يخفى ان التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب اصله بول ما يؤكل لحمه فانه لا يشرب
اصلا البحر والاشباه اجبارها ... على ... ولبن الغاسلة قيل الجواميس او البقر العظام كما له اجبارها على الارضاع وليس له
ان يجبرها على العظام ... لانه الحق التربية الى تمام مدة الارضاع الا ان يختار هي ذلك كما انه ليس له اجبارها
على الارضاع انتهى البزازية والرضاع في دار الاسلام ودار الحرب سواء حتى اذا رضع في دار الحرب واسلموا وخرجوا الى
دارنا ثبت احكام الرضاع فيما بينهم انتهى الا ام اخته واخت ابنه يعني فانهما تحلان من الرضاع دون النسب
اطلق المضاف والمضاف اليه فشمل ام اخته ثلاث صور الام رضاعا والاخت نسبا بان ارضعت اجنبية اخته نسبا ولم
ترضعه الثانية عكسه ان يكون الاخت رضاعا والام نسبا الثالثة ان يكونا رضاعا بان ارضعت امرأة صبيا او صبية ولهذه
الصبية ام اخرى من الرضاع لم ترضع الصبي وفي اخت ابنه ثلاث ايضا الاولى ان تكون الاخت رضاعا فقط بان كان له ابن
من النسب وله اخت من الرضاعة ارضعتها غير امرأة ابيه والثانية ان يكون الابن رضاعا فقط وله اخت من
النسب والثالثة ان يكونا رضاعا ويراده من الابن الولد ليشمل البنت شرح الوقاية فانه قيل تعليله الا ام اخته ان اريد
بالام الام رضاعا وبالاخت الاخت رضاعا لا يشمل ما اذا كانت احداهما فقط بطريق الرضاع وان اريد بالام الام نسبا وبالاخت
الاخت رضاعا او بالعكس لا يشمل الصورتين الاخريين قلنا المراد ما اذا كانت احداهما بطريق الرضاع اعم من ان يكون احداهما
فقط او كل منهما انتهى والاشبه ان النسب في استثنائهما عدم وجود العلة فانها في التحريم من الرضاع وجود المعنى المحرم
في النسب ولم يوجد فيهما اما في الاولى فلان ام اخته من النسب انما حرمت لكونها امه او موطوءة ابيه وهو مفقود في الرضاع
واما في الثانية فلان اخت ابنه نسبا انما حرمت لكونها بنته او بنت امرأته ولم يوجد في الرضاع فعلم انه لا حصر في كلامه
وقد ثبت ذلك الاتفاق في صور اخرى ... على الصورتين في الوقاية اربعة ام عمه وعمته وام خاله وخالته لانها اما جدة او موطوءة
الجد الصحيح او الفاسد والا كذلك من الرضاع شرحها والانسب الصور الثلاث في جميع ما ذكرنا انتهى عنه باعتبار الرضاع
في المضاف فقط او المضاف اليه فقط او فيهما وزاد الشارح صورا اخرى الاولى ام حفدته رضاعا بان ارضعت اجنبية ولد
ولده فله ان يتزوج بهذه المرأة فتحل له من النسب لا لانها حليلة ابنه او بنته ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع وفي المصباح حفد
حفدا خدم فهو حافد والجمع حفدة مثل كافر وكفرة ومنه قيل للاعوان حفدة وقيل الاولاد الاولاد حفدة لانهم كالخدام
في الصغر انتهى والمراد هنا اولاد الاولاد الثانية جدة ولده من الرضاع بان ارضعت اجنبية ولده ولها ام فانه يجوز له
التزوج بهذه الام بخلافه من النسب لانها امه او ام امرأته الثالثة عمة الولد من الرضاع بان كان لمرضع الرضيع اخت فللاب
الرضيع تزوجها ولا تحل له من النسب لانها اخته ولم يذكر خالة ولده لانها تحل من النسب ايضا لانها اخت زوجته الرابعة
تحل للمرأة التزوج بابي اخيها من الرضاع واخي ولدها من الرضاع وبابي حفدتها من الرضاع وجد ولدها من الرضاع وبخال
ولدها من الرضاع ولا يجوز ذلك كله من النسب لما قلنا في حق الرجل ثم اعلم ان ما ذكرناه من صحة اعتبار الرضاع في المضاف
فقط او في المضاف اليه فقط وفيهما يطرد في جميع الصور كما ذكره ابن وهبان في شرح المنظومة واما دالا تبلغ نيفا
وستين مسئلة لبس على هذا المجلس مع ذكرها واحال الى الذهن في حل بعضها وتبعه في الاعراب عن جملة العلامة عبد البر بن
الشحنة والقول في بيانها ان مسائل الكتاب اربع وعشرون صورة لان الام اخيه تبلغ بالاخ ونابت الاخت صورتين
لجواز اضافة الام الى الاخ والاخت ولكل منهما بالاعتبارات الثلاث فهي ستة والاخت ابنه تبلغ بالابن ونابت البنت
صورتين لجواز اضافة الاخت الى الابن والبنت وبالاعتبارات ستة ولكل من الاثني عشر صورتان باعتبار ما حل للرجل
او ما حل للمرأة فانه كما يجوز له التزوج بام اخيه يجوز لها التزوج بابي اخيها فهي اربعة وعشرون واما الاربعة الثانية
اعني ام عمه وعمته وام خاله وخالته فهي اربعة وعشرون صورة ايضا لان الاربعة بالاعتبارات الثلاث اثنا عشر
ولكل منهما صورتان اما باعتبار ما حل له او لها فانه كما يجوز للرجل التزوج بام عم ولده رضاعا يجوز لها التزوج بابي عم ولدها
رضاعا الى اخر الاقسام واما الثلاثة الاخيرة اعني ام حفدته وجدة ولده وعم ولده فهي بالاعتبارات الثلاث تسعة ولكل

منهما صورتان باعتبار ما حل له او لها فانه كما يجوز للرجل التزوج بابي حفدتها من الرضاع كما قدمناه لكن لا يتصور في حفدتها عمر
ولدها لانه حلال من النسب لها لانه اخو زوجها ولكن العدد لا يتعين بذلك لانه بدله خال ولدها كما قدمناه جائز لها
من الرضاع دون النسب لانه اخوها فصارت الثلاثة ثمانية عشر فصار الكل ستا وستين صورة فالمراد بالنيف في كلام
ابن وهبان ست ونحو البيان ... بعد الكتاب بحول الله وقوته ثم تأمل بعد قول ابن الهمام اذا عرفت مناط
الاخراج امكنك تسمية صور اخرى فتبع الله تعالى بتسمية صورتين الاولى بنت اخت ولده حلال من الرضاع حرام
من النسب لانها اما بنته او بنت ربيبته ويجري فيه الاوجه الثلاث ولكل منها اما باعتبار ما حل للرجل او لها فانه
كما يجوز له التزوج ببنت اخت ولده رضاعا يجوز لها التزوج بابن اخت ولدها رضاعا فصارت اثني عشر الثانية بنت عمة
ولدها حلال من النسب والرضاع جميعا بخلاف المسئلة الاولى فانه يجوز لها التزوج بابن اخت ولدها من النسب لانه اما
ان يكون ابن بنتها او ابن بنت زوجها وهو يحرم عليه التزوج بحليلة جده فالحاصل انه عاينت الصورتين على عشر
اوجها فصارت المسائل المستثناة احدى وثمانين مسئلة لكن صحة انفصال من الرضاع في قولهم الا ام اخته من الرضاع
ونحوه بكل من المضاف وحده والمضاف اليه وحده وبهما انما هو من جهة المعنى اما من جهة الاعراب فانما يتعلق بالام حالا
منه لان الام معرفة فيجيء المجرور حالا منه لا متعلقا بمحذوف وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف اخته لانه مضاف
اليه وليس فيه شيء من مسوغات مجيء الحال منه ومثله عند البحر في اخت ابنه كذا في فتح القدير وقد حكى المرادي في شرح الالفية
عن بعض البصريين جواز مجيء الحال من المضاف اليه بلا مسوغات الثلاثة نحو ضربت غلام هند جالسة ونوزع ابن
مالك في شرح التسهيل في دعوى ان عدم جوازه بلا خلاف وذكر في المغني ان الجار والمجرور والظرف اذا وقعا بعد نكرة
محضة كانتا صفتين نحو رأيت طائرا فوق غصن او على غصن وبعد معرفة محضة كانتا حالين نحو رأيت الهلال بين
السحاب او في الافق ومحتملان لهما نحو يعجبني الزهر في اكمامه والثمر على اغصانه لان المعرف الجنسي كالنكرة وبعد ثمر يانع على
اغصانه لان النكرة الموصوفة كالمعرفة انتهى ولا يخفى ان التعريف بالاضافة هنا كالتعريف الجنسي فيجوز اعرابه صفة
وحالا وقوله يتعلق بالام لا متعلقا بمحذوف ليس بصحيح لان الظرف والمجرور يجب تعلقهما بمحذوف في ثمانية مواضع
منها وقوعهما حالا وصفة كما ذكره في المغني من الباب الثالث والتقدير هنا الا ام اخته كائنة من الرضاع ثم اعلم
ان قدمنا ان ام العم وام الخال لا تحرم من الرضاع فقال الشارح ومن العجب ما ذكره في الغاية ان ام العم من الرضاع
لا تحرم وكذا ام الخال وبعد التصحيح لما ذكرنا انه معتبر بالنسب والمعنى الذي اوجب الحرمة في النسب موجود في الرضاع
فكيف يصح هذا وبيانه انه لا يخلو اما ان تكون جدة من الرضاع او موطوءة جده وكلاهما يوجب الحرمة فلا يستقيم الا اذا
اريد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه وبالخال من رضع مع امه فحينئذ مستقيم انتهى ورده في فتح القدير بقوله
والقائل انه يمنع الحصر لجواز كونها لم ترضع اباه ولا امه فلا تكون جدته من الرضاع ولا موطوءة جده بل اجنبية
ارضعت عمه من النسب وخاله انتهى والحاصل ان الشارح فهم ان الجار والمجرور اعني قوله من الرضاع متصل
بالمضاف اليه فقط وحينئذ يحرم التزوج وصورته ان يكون له عم وخال رضاعا ولكل منهما ام نسبا فحينئذ لا يجوز له
التزوج بها لانها كما قال اما جدته رضاعا او موطوءة جده وغفل الشارح عن الوجهين الاخيرين اللذين هما مراد
صاحب الغاية احدهما انه متصل بالمضاف فقط اعني الام بان كان له عم وخال نسبا فارضعتهما اجنبية فله
ان يتزوج بها لانها ليست جدته ولا موطوءة جده وعليه اقتصر في فتح القدير وغفل عن الوجه الاخير وهو ان يتصل
بكل منهما بان كان له عم وخال رضاعا ولكل منهما ام رضاعا فحينئذ يجوز له التزوج بها لما قلناه وبهذا وجد ابي ... وهو
انه يراد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه رضاعا وبالخال من رضع مع امه رضاعا والشك في حل امهما لما قلنا ولا
بد من تقييد الاب بالرضاع وكذا الام ... من العجب ان الشارح حمل كلام الغاية على هذه الصورة واغفل هذا القيد
وهو وعليه انه لو اريد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه نسبا وبالخال من رضع مع امه نسبا لم يستقم فان قلت قد
قررت انه لا يصح انفصاله بالمضاف اليه فقط فيلزم بطلان قول شارح الوقاية ولا نسب الصور الثلاث في جميع ما ذكرنا وعدم

والا الاحل ...

ابن عمه في المرأة فانه يحل لها التزوج لانها اجنبية ... باعتبار ... فقط باعتبار ... بالحل الثلاث احتك ... فيهما الوجوه حرام من النسب لانها بنت ولدها جائزة من الرضاع

مطلب مسائل الرضاع المستثناة احدى وثمانين مسئلة

واذا وقعا

وفي نحو

ع

صحة تقسيم ابن وهبان الى نيف وستين لاسقاط هذه الصورة من هذا التقسيم تلك لم يعلم قال انه يصح اتصاله بالمضاف
اليه فقط على معنى الوجه الرابع وعلى الوجه الاول فلا تعلق له بالمضاف اليه فقط بل من الان في صورة الاخ لام وفي صورة
تحل بنتها كما سلم على الصورة التي تحل بصحيح وتوضيحا وهذا البيان من خواص هذا الكتاب لم يسبق اليه نحو الله وفي
فتح القدير ثم قالت طائفة هذا الاخراج تخصيص الحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل العقل
والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه احال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب هو ما تعلق به خطاب
تحريمه وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ الامهات والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت فما
كان من مسمى هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكورات ليس شيء منها من مسمى تلك وكيف تكون محققة
وهي غير منتسبة وكله ولذا اذا حل تناول الاسم في النسب حال الفلاح كما اذا ثبت النسب من شخص ولك منها بنت
جاز لك بينها ان تتزوج بنت الاخر وان كانت اخت ولده من النسب وانت اذا حققت مناط الاخراج امكنك
تسمية صور اخرى والاستثناء على هذا الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من
النسب الا ام اخته الخ انتهى وبهذا اندفع ما ذكره البعض وفي قوله واستثناء اخت ابن الرجل وام اخيه من الرضاع
من هذا الاصل ليس بصحيح فان حرمتهما في النسب بالمصاهرة دون النسب انتهى الا ان الاستثناء المنقطع صحيح الا ان
يريد الاستثناء المتصل   زوج مرضعة لبنها منه اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخوه عم واخته عمة
للحل يتعلق به التحريم لعموم الحديث المشهور واذا ثبت كونه لاحل لكل منهما موطوءة الاخر والمراد به اللبن الذي نزل من
المرأة بسبب ولادتها من رجل زوج او سيد فليس التزوج قيدا في كلامه كما قال في الجوهرة وانما خرج مخرج الغالب واذا
ثبت هذه الحرمة من زوج المرضعة فلا تتزوج الصغيرة المرضعة ابا المرضعة لانه جدها ولا اخاها لانه عمها ولا خالها
ولا عمها لانها بنت بنت اخيه ولا خالها لانها بنت بنت اخته ولا ابناءها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لامها
ولو كان لرجل زوجتان ارضعت كل منهما بنتا لا يحل للرجل الجمع بينهما لانهما اختان رضاعا من الاب قيد بقوله لبنها منه
لان لبنها لو كان من غيره بان تزوجت برجل وهي ذات لبن لاخر قبله فارضعت صبية فانها ربيبة للثاني بنت للاول فيحل تزوجها
بابن الثاني ولو كان المرضع صبيا حل له التزوج ببناته من غير المرضعة هذا ما لم تلد من الثاني فاذا ولدت من الثاني انقطع لبن الاول
وصار للثاني فاذا ارضعت صبيا كان ولدا للثاني اتفاقا وان حبلت من الثاني ولم تلد فهو ولد الاول عند ابي حنيفة وقيد فا
بكونه نزل بسبب ولادتها منه لانه لو تزوج امرأة ولم تلد منه قط ونزل لها لبن وارضعت ولدا لا يكون الزوج ابا للولد لانه
ليس ابنه لان نسبته اليه بسبب الولادة منه فاذا انتفت النسبة كما في البكر ولهذا لو ولدت للزوج فنزل لها لبن فارضعت به
ثم جف لبنها ثم در فارضعت به صبية كان لابن زوج المرضعة التزوج بهذه الصبية ولو كان صبيا كان له التزوج باولاد
هذا الرجل من غير المرضعة كذا في الخانية واشار بذكر الزوج الى ان لبن الزنا كالحلال حتى لو ولدت من الزنا وارضعت به صبية
يجوز لاصول الزاني وفروعه التزوج بها والا تثبت الحرمة الا من جانب الام ذكره القاضي الاسبيجابي واختاره الوبري وصاحب
الينابيع   المحيط خلافه والاول اوجه لان الحرمة من الزنا للبعضية وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من مائه دون اللبن
اذ ليس اللبن كائنا من منيه لانه فرع التغذي وهو لا يقع الا بعد تحلل من اعلى الغذاء الى اسفل البدن فلا يتحقق ذلك فلا حرمة
خلافا لاثبات النسب للنص كذا في فتح القدير وانما قيد بالحل لاصول الزاني وفروعه لانه لا تحل للزاني اتفاقا لانها بنت
المزني بها وقد منا ان فروع المزني بها من الرضاع حرام على الزاني ولذا قال في الخلاصة بعد ما ذكر حرمتها على الزاني وقد لو حبلت
من الزنا وارضعت لا تحل للزاني فانها تحرم على الزاني كما تحرم بنته من النسب عليه انتهى وظاهر كلامهم ان هذه الصبية تحرم
على عم الزاني وخاله اتفاقا لانه لم تثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على اباء الزاني واولاده عند
القائلين به لاعتبار الجزئية والبعضية والحرمة بينهما وبين العم والخال واذا ثبت هذا في حق المتولدة من الزنا فكذلك
في حق المرضعة بلبن الزنا والمعتمد في المذهب ان لبن الفحل الزاني لا يتعلق به التحريم وظاهر ما في المعراج ان المعتمد ثبوته قال
وتثبت الحرمة من اللبن النازل بالزنا وولد الملاعنة في حق الفحل عندنا وبه قال مالك في المشهور وعند الشافعي لا يثبت

في الزنا

الخاتمة

في الزنا والمنفي باللعان وهكذا ذكر الوبري والاسبيجابي وصاحب الينابيع وثبت في حق الام بالاجماع انتهى وظاهر ما في
انه المذهب فانه قال رجل زنا بامرأة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صغيرة لا يجوز لهذا الزاني ولا لاحد من
ابائه واولاده نكاح هذه الصبية وذكر في الدعوى رجل قال لمملوك هذا ابني من الزنا ثم اشتراه يعتق المملوك ولا
تعتبر الجارية ام ولده انتهى وانما تمسك بمسألة الدعوى لانها دليل على ان الزنا كالحلال في ثبوت البنوة والا لكان لغوا
وان وطئ امرأة بشبهة فحبلت منه فارضعت صبيا فهو ابن الواطئ من الرضاع وعلى هذا كل من ثبت منه الرضاع ومن
لا تثبت نسبه منه لا يثبت منه الرضاع كذا في الجوهرة فالمراد بلبن الفحل على قول من جعل الزنا كالحلال لبن حدث
من رجل وحل تولد من فرق قال الذي من زنا   وتحل اخت اخيه رضاعا يصح اتصاله بكل من المضاف والمضاف
اليه ويجمعها ما قدمناه وفي نظايره فالاول ان يكون له اخ من النسب ولهذا الاخ اخت رضاعية والثاني ان يكون له اخ
من الرضاع له اخت نسبية والثالث ظاهر   ونسبا اي وتحل اخت اخيه نسبا بان يكون له اخ من اب له اخت من
امه فانه يجوز له التزوج بها فقوله نسبا متصل بالمضاف والمضاف اليه ولا يتصل باحدهما فقط لانه حينئذ داخل
في الاحتمالات الثلاث فيما قبلها   والحل بين رضيعي ثدي اي بين اجتماعا بالرضاع من ثدي واحد في وقت واحد
لانهما اخوان من الرضاع فان كان اللبن من زوجين فهما اخوان لام او اختان لام وان كان من رجل واحد فاخوان لاب وام
او اختان لهما ولو تحت رجل امرأتان فارضعت كل منهما صبية فهما اختان لاب رضاعا كذا في الفتاوى البزازية
وبين مرضعة وولد مرضعتها وولد ولدها والمرضعة الاولى بفتح الضاد اسم مفعول والثانية بكسرها اي الحل بين الصغيرة
المرضعة وولد المرأة التي ارضعتها لانهما اخوان من الرضاع ولا فرق بين كون ولد التي ارضعت رضيعا مع المرضعة او
كان سابقا بالسن بسنين كثيرة او مسبوقا بان رضاعها بان ولد بعده بسنين وكذا لا تتزوج اخت المرضعة لانها خالته
ولا ولد ولدها لانه ولد الاخ في اخر المبسوط ولو كانت ام البنات ارضعت احدى البنين وام البنين ارضعت احدى البنات لم
يكن للابن المرتضع من ام البنات ان يتزوج واحدة منهن وكان لاخوته ان يتزوجوا بنات الاخرى الا الابنة التي ارضعتها
امهم وحدها لانها اختهم من الرضاعة وانما لم يكتف المصنف بقوله والحل بين رضيعي ثدي عن ما بعده لانه ربما يوهم ان الاجتماع
من حيث الزمان لا بد منه فذكر الاجتماع من حيث الزمان ثم اردفه باثبات الحرمة بالاجتماع من حيث المكان وهو الثدي للبعيد
انه لا فرق لكن لو اقتصر على الثاني لاستغنى عن الاول   واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم اطلقه فافاد انه لا فرق
بين كون اللبن غالبا بحيث تتقاطر عند رفع اللقمة او لا عند ابي حنيفة وهو الصحيح لان الطعام اصل واللبن تابع
فيما هو المقصود وهو التغذي وهو مناط التحريم ولان الغلبة انما تعتبر حالة الوصول الى المعدة وفي تلك الحالة الطعام هو
الغالب وقالا ان كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم نظرا للغالب ومحل الخلاف فيما اذا لم تمسه النار اما المطبوخ فلا اتفاقا وبدليل
في الطعام الخبز وقال المصنف في المستصفى انما لم تثبت التحريم عنده اذا لم يشرب به اما اذا حساه ينبغي ان تثبت وهو الجيد
ما في فتاوى قاضي خان هذا اذا اكل الطعام لقمة لقمة فان حساه حسوا ثبتت الحرمة في قولهم جميعا والحق ان تقول
ان عند ابي حنيفة على ما ذكرنا فعلى الاول لا فرق بين الحسو وغيره وعلى الثانية يفرق بين الحسو وغيره كما افاده في المحيط
قال ووضع المحل في الطعام يدل على هذا انتهى   القاموس حسا ديك المرق شربه شيئا بعد شيء وقيد بكونه مخلوطا لان لبن
المرأة اذا جبن واطعم الصبي تعلق به التحريم كذا في الجوهرة وفي البدائع خلافه ولفظه ولو جعل اللبن مخيضا او رائبا
او شيرازا او جبنا او اقطا او مصلا فتناوله الصبي لا تثبت به الحرمة لان اسم الرضاع لا يقع عليه وكذا لا ينبت
اللحم ولا ينشز العظم ولا يكتفى به الصبي في الاغتذاء فلا يحرم انتهى   ويعتبر الغالب لو خلط بماء ودواء ولبن شاة وامرأة
اخرى اي لو اختلط اللبن بما ذكر يعتبر الغالب وان كان الغالب الماء لا تثبت الحرمة كما اذا حلف لا يشرب لبنا لا يحنث
بشرب الماء الذي فيه اجزاء اللبن ويعتبر الغلبة من حيث الاجزاء كذا في ايمان الخانية وكذا ان كان الغالب هو الدواء وفسر
الغلبة في الخانية بان تغيره ثم قال وقال ابو يوسف ان غير طعم اللبن ولونه لا يكون رضاعا وان غير احدهما دون
الاخر كان رضاعا انتهى وشمل الدواء الدهن والنبيذ سواء [illegible] او اسعط كذا في فتح القدير وكذا اذا كان الغالب لبن الشاة

وعلى هذا اذا اختلط بالدهن والنبيذ تعلق به التحريم سواء اوجر به او استعط كذا في فتح القدير

لانه لبن حقيقة لم يكن له اثر في اثبات الحرمة كان ولو استويا تجب ثبوت الحرمة لانه غير مغلوب فلم يكن مستهلكا واذا اختلط
لبن امراتين تعلق التحريم باكثرهما عند ابي يوسف وقال محمد تعلق بهما كيف ما كان لان الجنس لا يغلب الجنس وهو رواية عن ابي
حنيفة قال في الغاية وهو اظهر واحوط وفي شرح المجمع قيل انه الاصح الجوهرة واما اذا استويا تعلق بهما جميعا اجماعا
لعدم الاولوية واما لو حلف لا يشرب لبن هذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه ولبن البقرة المحلوف عليها
مغلوب لا يحنث عندهما خلافا لمحمد ولو كان غالبا حنث اتفاقا ولو استويا ذكر في ايمان الخانية انه حنث استحسانا
ولبن البكر والميتة محرم اي موجب للحرمة بشرط ان تكون البكر بلغت تسع سنين فاكثر اما لو لم تبلغ تسع سنين
فنزل لها لبن فارضعت به صبيا لم تعلق به تحريم كذا في الجوهرة الخانية لو ارضعت البكر صبيا صارت اما للصبي
وتثبت جميع احكام الرضاع بينهما حتى لو تزوجت البكر رجلا ثم طلقها قبل الدخول بها كان لهذا الزوج ان يتزوج الصبية
وان طلقها بعد الدخول لا يكون له ان يتزوجها لانها صارت من الربايب التي دخل بامها واطلق في لبن الميتة فافاد انه
لا فرق بين ان يحلب قبل موتها فيشربه الصبي بعد موتها او حلب بعد موتها كذا في الولوالجية والخانية واذا ثبت الحرمة
بهذه الميتة حل للزوج هذه الصبية التي تزوجها الا ان يدفن الميتة وييممها لانه صار محرما لها لانها ام امرأته ولا
يجوز الجمع بين هذه المرضعة وبنت الميتة لانهما اختان فتح القدير لبن الميتة طاهر عند ابي حنيفة لان التنجس
بالموت لما حلته الحياة قبله وهو منتف في اللبن وعندهما وان قالا بنجاسته للمجاورة للوعاء النجس لا يمنع من الحرمة كما لو
حلب في اناء نجس واوجرته صبي تثبت وهذا بخلاف وطي الميتة فانه لا يتعلق به حرمة المصاهرة بالاجماع والفرق
ان المقصود من اللبن التغذي والموت لا يمنع منه والمقصود من الوطي اللذة المعتادة وذلك لا يوجد في وطي الميتة كذا
في الجوهرة لا الاحتقان اي الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة لانه ليس مما يتغذى به ولذا لا ينتقض به الافطار
في احليل والاذن والجايفة والامة قال في المغرب الصواب حقن اذا عولج بالحقنة واحتقن بالضم غير جائز تاج المصادر
الاحتقان حقنه كردن بحيلة متعد بافعل وهذا يجوز استعماله على بنا المفعول وهو الاكثر في استعمال الفقها كذا في المعراج
والنهاية فتح القدير وهذا غلط لانه ما في تاج المصادر من التفسير لا يفيد تعدية الافتعال منه لكلمة الفصيح كالصبي
في عبارة الهداية حيث قال اذا احتقن الصبي باللبن في الحقنة وهي الة الاحتقان والكلام في بنايه للمفعول الذي هو للصبي
ومعلوم انه كلازم غير بناوه للمفعول بالنسبة الى المجرور والظرف كجلس في الدار اليس يلزم من جواز البنا باعتبار
الالة والظرف جوازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا اليه بنفسه انتهى المصباح حقنت المريض اذا اوصلت
الدواء الى باطنه من مخرجه بالمحقنة واحتقن هو اسم الحقنة مثل الغرفة من الاغتراف ثم اطلقت على ما يتداوى به والجمع
حقن مثل غرفة وغرف انتهى ولبن الرجل اي لا يوجب الحرمة لانه ليس بلبن على الحقيقة لان اللبن انما يتصور
ممن يتصور منه الولادة فصار كالصغيرة التي لم تبلغ تسع سنين كما قدمناه واذا نزل للخنثى لبن ان علم انه امرأة تعلق
به التحريم وان علم انه رجل لم يتعلق به تحريم وان اشكل ان قال النساء انه لا يكون على غزارته الا لامرأة تعلق به التحريم احتياطا وان
لم يقلن ذلك لم يتعلق به تحريم كذا في الجوهرة والشاة اي لبن الشاة لا يوجب الحرمة حتى لو ارتضع صبي
وصبية على لبن شاة فلا اخوة بينهما لان الامومية لا تثبت به لانه لا حرمة له ولان لبن البهائم له حكم الطعام فلا
فرق بين الشاة وغيرها من غير الادمي فقيد بالشاة لانه لان الوجور والسعوط تثبت به الحرمة اتفاقا وانما يفسد الصوم بما
ذكر ما على الافطار في الاحليل لان المفطر يتعلق بالوصول الى الجوف والوجور بفتح الواو الدواء يصب في الحلق ويقال
اوجرته واجرته والسعوط يصب في الانف المصباح السعوط مثل رسول دواء يصب في الانف والسعوط مثل
قعود مصدر واسعطته الدواء يتعدى الى مفعولين واستعط زيد والمسعط بضم الميم لتوافق الابنية الغالبة مثل
نعلك ولو كسرت ادي الى ما يفقد اذ ليس في الكلام مفعل ولا مفعل بكسر الاول وضم الثاني انتهى وقد حكي
في المبسوط والكشف الكبير ان البخاري صاحب الاخبار دخل بخارى وجعل يفتي فقال له ابو حفص الكبير لا تفعل فاني ان
بقيت بصحتي استفتي في هذه المسئلة فافتى بثبوت الحرمة بين صبيين ارتضعا من لبن شاة تمسكا بقوله عليه السلام

كالمام ... عليهما

الا للمراد م

او ما يجعل فيه السعوط وهو من النوادر التي جاءت بالضم وبابها الكسر لانه اسم الة وانما ضم الميم

كل صبيين

كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم احدهما على الاخر وقد اخطأ لفوت الرأي وهو انه لم يتامل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية
فاخرجوه من بخارى فتح القدير وهذه الحكاية لم تذق نظره في مناطات الاحكام وحكمها كثر خطاه وكان ذلك
في زمن الشيخ ابي حفص الكبير ومولده الشافعي فانهما ولدا في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة وهو سنة خمسين ومائة انتهى
ولو ارضعت ضرتها حرمتا اي لو ارضعت الكبيرة الصغيرة التي هي زوجته وجاء حرمتا على الزوج لانه يصير
جامعا بين الام والبنت رضاعا فيفسد نكاحهما ولم يفسخ لانه لا يذهب عند علمائنا ان النكاح لا يرتفع بحرمة الرضاع والمصاهرة
بل يفسد حتى لو وطيها قبل التفريق لا يجب الحد وبعده يجب عليه الحد ان اشتبه الامر او لم يشتبه نص عليه محمد في الاصل ذكره
الشارح في باب اللعان وعلى هذا فقوله في المعراج فيفسخ النكاح لا يخالفه لان الانفساخ غيره البزازية وشيخ
المصاهرة وحرمة الرضاع لا يرفع النكاح حتى لا يملك المرأة التزوج بزوج اخر الا بعد المتاركة وان مضى عليها سنون
وقد قدمنا انه لا بد في الفاسد من تفريق القاضي او المتاركة فيه بالقول في المدخولة وفي غيرها يكتفى بالمتاركة بالابدان
وينبغي انه يكون الفاسد في الرضاع الطاري على النكاح اما لو تزوج امرأة فشهد عدل انها اخته رضاعا لا يرتفع النكاح بالكلية
حتى لو وطيها يحد ويجوز لها التزوج بعد العدة من غير متاركة والتقييد بكونها ارضعت ضرتها ليس احترازيا لان اخت
الكبيرة وامها وبنتها نسبا ورضاعا ان دخل بالكبيرة للزوم الجمع بين المرأة وبنت اختها في الاول وبنت الاختين
في الثاني وبين المرأة وبنت بنتها في الثالث وليس له ان يتزوج واحدة منهما ولا المرضعة ايضا وان لم يكن دخل بالكبيرة
في الثالثة فان المرضعة لا تحل له قط لكونها بنت امرأته ولا الكبيرة لكونها ام ام امرأته وتحل الصغيرة لكونها بنت بنت
امرأته ولم يدخل بها قال في البدائع ولو ارضعتها عمة الكبيرة او خالتها لم تبن لانها صارت بنت عمتها او بنت خالتها ويجوز
الجمع بين امرأة وبين بنت عمتها او بنت خالتها في النسب والرضاع ولو كان تحته صغيرتان وكبيرة فارضعت الكبيرة
الصغيرتين واحدة بعد اخرى ولم يكن دخل بالكبيرة فانما تبين الكبيرة والصغيرة التي ارضعتها اولا لكونهما صارا اما وبنتا
ولا تبين التي ارضعتها اخرا لانها حين ارضعتها لم يكن في نكاحه غيرها ولو ارضعتهما معا بانتا لانهما صارتا اما وبنتين
وليس له ان يتزوج الكبيرة وله ان يتزوج احدى الصغيرتين شاء ولو كان دخل بالكبيرة حرمن جميعا سواء ارضعتهما معا او على التعاقب
كذا في المبسوط وقد علم به ان في مسئلة الكتاب لو كان دخل بالكبيرة او كان لبنها الذي ارضعت به الصغيرة من زوجها
لا يتزوج واحدة منهما قط والا له ان يتزوج الصغيرة فقط لان العقد على الام لا يحرم البنت والعقد على البنت يحرم الام
ولو كان تحته صغيرتان فارضعتهما امرأة حرمتا عليه لانهما اختان سواء كان الرضاع معا او متعاقبا فان كن ثلاثا فارضعتهن
واحدة بعد واحدة بانت الاوليان لان الثالثة ارضعت وقد وقعت الفرقة بينه وبينهما فلم يحصل الجمع وان ارضعت
الاولى ثم الثنتين معا بن جميعا وان ارضعتهما جميعا بان حلبت لبنها في قارورة والقمت احداهما ثديها واحداهما
الاخرى الاخرى او اوجرت الثلاثة معا بن جميعا وان كن اربعا فارضعتهن واحدة بعد الاخرى بن جميعا لان الثانية
صارت اختا للاولى فبانتا فلما ارضعت الرابعة صارت اختا للثالثة فبانتا ايضا كذا في الجوهرة ولو كان تحته صغيرتين وكبيرتين
فارضعت كل من الكبيرتين صغيرة حرمن عليه الاربع للزوم الجمع بين الامين وبنتيهما ولو ارضعت احدى الكبيرتين
الصغيرتين ثم ارضعتهما الكبيرة الاخرى وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانتا
منه والصغيرة الثانية لم تبن بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية ان اولا بارضاع الصغرى الثانية بانت منه او
بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امرأته لانها حين ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها لصحة العقد على
الصغرى الاولى فيما تقدم العقد على البنت يحرم الام ثم ارضعت الثانية وليس في نكاحه غيرها كذا في فتح القدير
المحيط رجل له امرأتان كبيرة وصغيرة ولابنه امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت امرأة الاب امرأة الابن وامرأة الابن
امرأة الاب والصغيرتين فقد بانت الصغيرتان ونكاح الكبيرتين ثابت لان الصغيرتين صارتا ربيبتين له وقد
دخل بامهما فحرمتا عليه دون امهما وكذلك لو كان مكانهما اخوين ولو كانتا اختين لم تبن واحدة منهما ولو كانه
رجل عنه فنكاح امرأة الابن ثابت وتبين امرأة العم الصغيرة منه انتهى واطلق في الضرتين فشمل ما اذا كانت الكبيرة

ولده

الشافعي

لا الثالثة م

مفسد له لما في البدائع ولو طلق رجل امرأته ثلاثا ثم ارضعت المطلقة قبل انقضاء عدتها له صغيرة بانت الصغيرة لانها
صارت بنتا لها فيصير الجمع في حال العدة والجمع في حال قيام العدة كالجمع في حال قيام النكاح انتهى المحيط لو طلق
امرأته ثلاثا ثم ان اخت المعتدة ارضعت امرأة له صغيرة قبل انقضاء عدة المطلقة بانت الصغيرة لان حرمة الجمع
حالة العدة كالحرمة في حال قيام انتهى والاشتراط قيام نكاح الصغيرة في وقت ارضاعها بل وجوده فيما مضى كاف
لما في البدائع ولو تزوج صغيرة فطلقها ثم تزوج كبيرة لها لبن فارضعتها حرمت عليه لانها صارت ام منكوحة كانت
له فتحرم بنكاح البنت انتهى ثم اعلم ان بينونتهما لا تتوقف على الارضاع وانما المراد وصول لبن الكبيرة الى جوف
الصغيرة حتى لو اخذ رجل لبن الكبيرة فاوجر الصغيرة بانتا منه ولكل واحدة منهما نصف الصداق على الزوج ويغرم
الرجل الموجر نصف مهر كل واحدة منهما ان تعمد الفساد كذا في المحيط الظهيرية والتعمد ان ترضعها من غير حاجة
الى الارتضاع بان كانت شبعانة وتقيد بقوله انه لم تتعمد الفساد وعن محمد انه يرجع عليها بكل حال انتهى وعلمنا فروع ثلاث
الاولى في المحيط وفتاوى الولوالجي رجل له ام ولد فزوجها من صبي ثم اعتقها فاختارت نفسها ثم تزوجت باخر وولدت
فجاءت الى الصبي وارضعته بانت من زوجها لانها صارت امرأة ابنه من الرضاع لان الصغير صار ابنا لهذا الزوج ...
النكاح لعمار الزوج متزوج امرأة ابنه من الرضاع وهذا الفرع الثاني في المحيط والخانية لو زوج المولى ام ولده عبده
الصغير فارضعته بلبن السيد حرمت على زوجها وعلى مولاها لان العبد صار ابنا للمولى فحرمت عليه لانها كانت موطوءة
ابيه وحرمت على المولى لانها امرأة ابنه الثالث في البدائع زوج ابنه الصغير امرأة كبيرة فارتدت وبانت ثم اسلمت
وتزوجت برجل وحبلت منه فارضعت الصغير الذي كان تزوجها حرمت على زوجها لانها صارت منكوحة ابنه من الرضاع
والحاصل كما في الظهيرية ان الرضاع الطارئ على النكاح بمنزلة السابق وتحرم المرأة امرأة زوجها والجمع على القياس
وسمع ضرائبه وكانا لا جمع ضربوه ... ولا يكاد يوجد لا نظير كذا في المصباح الظهيرية رجل زوج
امرأته بنكاح فاسد ثم تزوج صغيرة فارضعتها ام الموطوءة بانت الصغيرة لانها صارت اخت الموطوءة انتهى
ولا مهر للكبيرة اذا لم يطأها لان الفرقة جاءت من قبلها ... وبه يعلم ان الكبيرة لو كانت مكرهة او نائمة
فارتضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاوجر به الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر لانتفاء اضافة
الفرقة اليها تقيد بقوله ان لم يطأها لانه لو وطئها كان لها كمال المهر مطلقا لكن لا نفقة لها في عدة العدة ان جاءت
الفرقة من قبلها والا فلها النفقة وللصغيرة نصفه اي نصف المهر مطلقا لان الفرقة لا من قبلها واورد عليه
ما لو ارتد ابو الصغيرة وخرجا بها الى دار الحرب بانت من زوجها ولا شيء لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلا فضلا عن
كونه محظورا واجيب بان الردة محظورة في حق الصغيرة ايضا واضافة الحرمة الى ردتها التابعة
لردة ابويها بخلاف الارتضاع لا حظر له فيستحق النظر بان يسقط المهر وقدمنا انها لا تتبعهم بردة ابويها وانما بانت
في هذه المسئلة للحاق بدار الحرب ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد والا لا اي ويرجع الزوج على الكبيرة
بما لزمه من نصف مهر الصغيرة بشرط تعمدها فساد النكاح وان لم تتعمده لا يرجع عليها لان المسبب لا يضمن الا بالتعمد
كحافر البئر ان كان في ملكه لا يضمن والا يضمن وانما لم يضمن ... الزوجة قبل الدخول ما لزم الزوج لان الزوج حصل
له شيء مما هو الواجب بالقتل فلا يضاعف على القاتل وانما لم يلزم ... لو ارضعت اجنبيات ... لبن
رجل واحد صغيرتين تحت رجل وان تعمدتا الفساد لان تعلقه من الكبيرتين غير مستقل فلا يضاف الى واحد
منهما لان الفساد باعتبار الجمع بين الاختين منهما بخلاف الحرمة هنا لانه للجمع بين الام والبنت وهو متقرر بالكبيرة
كالمرضعتين اللتين لهما لبن من زوج الصغيرة اذا ارضعتا لان كلا ... وقد
اشتبه على بعضهم الثانية بالاولى وحرمت في بعض الكتب فليتحفظ وتعمد الفساد له شروط الاول ان تكون عاقلة فلا
رجوع على المجنونة الثاني ان تعلم بالنكاح الثالث ان تعلم ان الرضاع مفسد الرابع ان تكون من غير حاجة بان كانت
شبعانة فان ارضعتها على ظن انها جائعة ثم ظهر شبعانة لا تكون متعمدة الخامس ان تكون مستيقظة فلو ارضعته

منها

منها وهي نائمة لا تكون متعمدة والقول قولها مع يمينها انها لم تتعمد الفساد والقول فيه قولها ان لم يظهر منها تعمد
الفساد لانه شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها انتهى وهو قيد حسن لانه ان اظهر منها تعمد لا يقبل قولها الظاهر
تعمدها وانما لم اعتبرنا الجهل عذرا لدفع قصد الفساد ... تعديا لا لدفع الحكم مع وجود العلة
وكما يرجع الزوج على الكبيرة عند تعمدها يرجع على ... وجعله في فم الصغيرة بما لزم الزوج وهو نصف
صداق كل منهما كما قدمناه ويثبت بما يثبت به المال وهو شهادة رجلين عدلين او رجل وامرأتين
عدول لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين
بخلاف ما اذا اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي حيث تحرم اكله لانه امر ديني حيث انفكت حرمته
التناول عن زوال الملك كالخمر المملوك وجلد الميتة قبل الدباغ افاد انه لا يثبت بخبر الواحد امرأة او رجلا
وهو باطلاقه تناول الاخبار قبل العقد وبعده وبه صرح في الهداية والكفاية وذكر في فتح القدير معزيا الى المحيط
لو شهدت امرأة واحدة قبل العقد قيل يعتبر في رواية ولا يعتبر في رواية انتهى الخانية ...
بينهما بعد النكاح ولا تثبت الحرمة بشهادتين وكذا قبل النكاح اذا اراد الرجل ان يخطب امرأة فشهدت امرأة
قبل النكاح انها ارضعتهما كان في سعة من تكذيبها كما لو شهدت بعد النكاح انتهى وذكر في باب المحرمات صغير
وصغيرة بينهما شبهة الرضاع لا يعلم ذلك حقيقة قالوا لا باس بالنكاح بينهما هذا اذا لم يخبر بذلك انسان فان
اخبر عدل ثقة يؤخذ بقوله ولا يجوز النكاح بينهما وان كان الخبر بعد النكاح وهما كبيران فالاحوط ان يفارقها وروي
ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر بالمفارقة انتهى فاما ان يوفق بينهما بان ... روايتين واما ان يحمل
الاول على ما اذا لم يعلم عدالة المخبر وجزم البزازي بما ذكره في المحرمات معللا بان الشك في الاول وقع في الجواز وفي
الثاني في البطلان والدفع اسهل من الرفع التبيين معزيا الى المغني ان خبر الواحد مقبول في الرضاع الطارئ
ومعناه ان يكون تحته صغيرة وتشهد واحدة بانها ارضعت امه او اخته او امرأته بعد العقد ووجهه ان اقدامهما
على النكاح دليل على صحته فمن شهد بالرضاع المتقدم على العقد صار منازعا لهما لانه يدعي فساد العقد ابتداء واما
من شهد بالرضاع المتأخر عن العقد فقد سلم صحة العقد ولا ينازع فيه وانما يدعي حدوث المفسد بعد ذلك واقدامهما على
النكاح يدل على صحته ولا يدل على انتفاء ما يطرأ عليه من المفسد فصار كخبر بارتداد احد الزوجين حيث
يقبل قوله ولو اخبر بارتداد ... لا يقبل قوله كما قلنا وذكره صاحب الهداية ايضا في كتاب الكراهية وعلى هذا ينبغي
ان يقبل قول الواحدة قبل العقد لعدم ما يدل على صحة العقد من الاقدام عليه انتهى والحاصل ان الروايات قد اختلفت في اخبار
الواحدة قبل النكاح وظاهر المتون انه لا يعمل به وكذا الاخبار برضاع طارئ فليكن هو المعتمد في المذهب ولذا اعترض على
الهداية في مسئلة الرضاع الطارئ بان هنا ما يوجب عدم القبول في مسئلة الصغيرة وهو ان الملك للزوج فيها
ثابت والملك الثابت لا يبطل بخبر الواحد وقد اجاب عنه في النهاية بان ... ثابتا بدليل موجب ملكه فيها وهنا
ليس كذلك لاستصحاب الحال وخبر الواحد اقوى منه انتهى وفيه نظر ذكرناه في تعليق الانوار على اصول المنار وذكر الاسبيجابي
الافضل له ان يطلقها اذا اخبرت امرأة فان كان قبل الدخول بها يعطيها نصف المهر والافضل لها ان لا تأخذ منه
شيئا وان كان بعد الدخول بها فالافضل للزوج ان يعطيها كمال المهر والنفقة والسكنى والافضل لها ان تأخذ الاقل من مهر
مثلها ومن المسمى ولا تأخذ النفقة ولا السكنى انتهى فان قلت فاذا اخبر وغلب على ظنه صدقها صرح الشارح
بانه يتنزه يعني والحرمة وكان ينبغي ان يحرم قلت هذا تبني على الثبوت لا على غلبة الظن خزانة الفقه رجل تزوج
بامرأة فقالت امرأة انا ارضعتكما فهو على اربعة اوجه ان صدقها الزوجان او كذباها او كذبها الزوج وصدقتها او
صدقها الزوج وكذبتها المرأة اما اذا صدقاها ارتفع النكاح ولا مهر ان لم يكن دخل بها فان كان قد دخل بها فلها
مهر المثل وان كذباها لا يرتفع النكاح ولكن ينظر انه ان كان اكثر رأيه انها صادقة يفارقها احتياطا وان كان اكثر رأيه
انها كاذبة يمسكها وان كذبها الزوج وصدقتها المرأة بقي النكاح ولكن للمرأة ان تستحلف الزوج بالله ما تعلم انها اخته

من الرضاع فان نكل فرق بينهما وان حلف فهي امرأته وان صدقها الزوج وكذبها المرأة يرتفع النكاح والمهر يصدق الزوج في حق المرأة ان كانت مدخولا بها يلزمه مهر كامل والا فنصف مهر انتهى. وفي الخانية اذا اقر الرجل ان امرأته اخته من الرضاع ولم يصر على اقراره كان له ان يتزوجها وان اصر فرق بينهما وكذا لو اقرت المرأة قبل النكاح ولم تصر على اقرارها كان لها ان تتزوج نفسها منه وان اقرت بذلك ولم تصر ولم تكذب نفسها ولكن زوجت نفسها منه جاز نكاحها لان النكاح قبل الاصرار وقبل الرجوع عن الاقرار بمنزلة الرجوع عن اقرارها فان قالت المرأة بعد النكاح كنت اقررت قبل النكاح انه اخي من الرضاع وقد قلت انما اقررت به خوفا اقرت بذلك فلم يصح النكاح لا نفرق بينهما ومثله لو اقر الزوج بعد النكاح وقال كنت اقررت قبل النكاح انها اختي من الرضاع وما قلته حق فالقاضي يفرق بينهما انتهى وكذا هذا الحكم في النسب عندنا لان الغلط والاشتباه قد ظهر فان سبب النسب اخفى من الرضاع وهذا فيمن ليس لهما نسب معروف كذا في معراج الدراية وظاهر ما في الخانية ان معنى الاصرار الثبات على الاقرار بانما قلته حق شرح المنظومة ان هذا هو تفسير الاصرار والثبات ولا يشترط تكرار الاقرار والتكلم به في تفسير الاصرار البزازية اذا قالت هذا ابني رضاعا واصرت عليه جاز له ان يتزوجها لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى في جميع الوجوه انتهى واطلقنا المراتب فشمل ما اذا كانت احدهما على المرضعة والتفرق تشهد بحرمتها على فعل نفسها لانها لا تتهمها في ذلك كشهادة القاسم وشهادة الوزان والكيال على رب الدين حيث كان حاضرا كما في الفتاوى ثم اعلم ان الرضاع اذا شهد به رجلان عدلان لا تقع الفرقة الا بتفريق القاضي كما في المحيط ولو شهد رجل وامرأتان فالتفريق الى القاضي لان هذه فرقة وحرمة تتضمن ابطال حق العبد فلا تتعلق هذا الحكم بالشهادة الا بانضمام القضاء اليها انتهى وهل تتوقف على دعوى المرأة الظاهر عدمه كما في الشهادة بطلاقها فانه تتضمن حرمة الفرج وهي من حقوقه تعالى ولو شهد عندها عدلان على الرضاع بينهما وهو يجحد ثم ماتا او غابا قبل الشهادة عند القاضي لا يسعها المقام معه كما لو شهد ابطلاقه الثلاث كذلك وتمامه في شرح

كتاب الطلاق

لما ذكر النكاح واحكامه اللازمة والمتاخرة عنه شرع فيما به يرتفع وقدم الرضاع لانه يوجب حرمة مؤبدة بخلاف الطلاق وهو لغة للتشديد على الاخف ويعرف اللغة بدل على الحل والانحلال يقال اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه فانطلق اذ ذهب في سبيله وطلق الرجل امرأته تطليقا فهو مطلق فان كثر تطليقه للنساء قيل مطليق ومطلاق والاسم الطلاق وطلقت هي تطلق من باب نصر وفي لغة من باب قرب فهي طالق بغير هاء قال الازهري وكلهم يقول طالق بغير هاء قال واما

ايا جارتا بيني فانك طالقة ... كذاك امور الناس غاد وطارقه

فقال الليث اراد طالقة غدا وانما اجيز عليه لانه يقال طلقت فحمل النعت على الفعل وقال ابن فارس ايضا امرأة طالق طلقها زوجها وطالقة غدا فصرح بالفرق لان الصفة غير واقعة وقال ابن الانباري اذا كان النعت منفردا به الانثى دون الذكر لم يدخله الهاء نحو طالق وطامث وحائض لانه لا يحتاج الى فارق لاختصاص الانثى به وتمامه في المصابيح وبه اندفع ما ذكره في الصحاح من انه يقال طالق وطالقة قالوا انه استعمل في النكاح بالتطليق وفي غيره بالاطلاق فحتى كان الاول صريحا والثاني كناية فلم يتوقف على النية في طلقتك وانت مطلقة بالتشديد وتوقف عليها في طلقتك ومطلقة بالتخفيف والتثقيل عند التكثير فانه في الثالثة كغلقت الابواب والا فللاخبار عن اول طلقة او وقوعها فليس فيه الا التاكيد المعراج انه اسم مصدر بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان او مصدر من طلقت المرأة بالضم طلاقا كالفساد من فسد وعن الاخفش لا يقال طلقت بالضم ديوان الادب انه لغة انتهى وفي الشرعة ما افاده هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح فخرج بالشرعي القيد الحسي وبالنكاح العتق ولو اقتصر على رفع قيد النكاح لكان اخصر ويرد عليه انه منقوض طردا وعكسا اما الاول فبالفسخ كتفريق القاضي بآبائه عن الاسلام وردة احد الزوجين وخيار البلوغ والعتق فان تفريق القاضي ونحوه فسخ وليس بطلاق وقد وجد الحد ولم يوجد المحدود واما الثاني فالطلاق الرجعي فانه ليس فيه رفع القيد فقد انتفى الحد ولم ينتف المحدود فالحد الصحيح ان يقال رفع قيد النكاح حالا او مآلا بلفظ مخصوص فخرج بقيد النكاح الحسي

والعتق

والعتق وباللفظ المخصوص الفسخ ان المراد به ما اشتمل على مادة الطلاق صريحا وكناية وسائر الكنايات الرجعية والبائنة ولفظ الخلع وعليها ابحاث الاول انهم قالوا ركنه اللفظ المخصوص الدال على رفع القيد فكان ينبغي ان يعرفوه بذلك فان حقيقة الشيء ركنه فيقال هو لفظ دال على رفع قيد النكاح الثاني ان القيد صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز فكان هذا التعريف مناسبا للمعنى اللغوي لا الشرعي ولذا قال في البدائع ركن الطلاق اللفظ الذي جعل دلالة على معنى الطلاق لغة وهو التخلية والارسال ورفع القيد في الصريح وقطع الوصلة ونحوه في الكنايات وشرعا وهو ازالة حل المحلية في النوعين او ما يقوم مقام اللفظ انتهى فقد افاد ان ركنه شرعا اللفظ الدال على ازالة حل المحلية وان رفع القيد انما هو مناسب للمعنى اللغوي الثالث فان ينبغي تعريفه بانه رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص وكونه الا كما يقال لو كان الطلاق رافعا للعقد لارتفع الطلاق لانه رفع العقد بدون العقد لا يتصور فاذا انعدم العقد من الاصل انعدم الفسخ الاصل فاذا انعدم الفسخ عاد العقد لانعدام ما ينافيه لانا نقول جوابه ما اجاب ابوه في القول بفسخ عقد البيع وحاصله انه يجعل العقد الموضوع للحل عقد النكاح ويقال انه عبارة عن اسقاط الحق عن البضع ولهذا يجوز تعليقه بالشرط والطلاق عندهم لا يزيل الملك وانما يجعل زوال الملك متعلقا بانقضاء العدة ان كان طلاقا قبل الدخول او بائنا وان كان رجعيا وقف على انقضائها انتهى وفي البدائع واما بيان ما يرفع حكم النكاح فالطلاق الخ فجعل المرفوع الحكم فيه ما علمت وقد يقال انما نقول برفع العقد لبقاء آثاره من العدة الا انه يخص المدخول بها كما ترى بعد الطلاق والتحقيق ما افاده في التلويح من ان التحقيق بقوله راجع الى الطلاق شرعا الشرع عين حقيقته كالعقود ونحوها حقيقة في بطلانه فانها كلمات لا تتصور بعد حروف حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم بقاء لا يتصور ان ثبت شرعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى الرابع انه لو طلقها ثم راجعها قبل انقضاء عدتها ينبغي ان لا يكون طلاقا لانه لم يوجد الرفع في المآل وجوابه ان الرفع في المآل لم ينحصر في انقضاء العدة قبل المراجعة بل فيه وفيما اذا طلقها بعد ثنتين فانه حينئذ يظهر عمل الطلقة الاولى بانضمام الثنتين اليها فتحرم حرمة غليظة كما اشار اليه في المحيط بقوله واذا طلقها ثم راجعها بقي الطلاق وان كان لا يزيل القيد والحل للحال لانه يزيلها في المآل اذا انضم اليه ثنتان انتهى وعلى هذا لو طلقها ثم ماتت قبل انقضاء العدة او طلقها ثم راجعها ثم ماتت بعد سنين ينبغي ان يتبين عدم وقوع الطلقة الاولى حتى لو حلف انه لم يوقع عليها طلاقا فانه لا يحنث وقد علم تعريفه واما سببه فالحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض البغضاء الموجبة عدم اقامة حدود الله تعالى وشرع رحمة منه سبحانه واما صفته فهو ابغض المباحات الى الله تعالى وفي المعراج ايقاع الطلاق مباح وان كان مبغضا في الاصل عند عامة العلماء ومن الناس من يقول لا يباح ايقاعه الا لضرورة كبر سن او ريبة لقوله عليه السلام لعن الله كل مذواق مطلاق ولهذا اطلاق الآيات فانه تقتضي الاباحة مطلقا وطلق النبي صلى الله عليه وسلم حفصة فامره الله تعالى ان يراجعها فانها صوامة قوامة ولم يكن عن ريبة ولا كبر سن وكذا الصحابة فان عمر رضي الله عنه طلق ام عاصم وابن عوف تماضر والمغيرة بن شعبة اربع نسوة والحسن بن علي استكثر النكاح والطلاق بالكوفة فقال علي رضي الله عنه على المنبر ان ابني هذا مطلاق فلا تزوجوه فقالوا نزوجه ثم نزوجه ثم تزوجه انتهى وقد روى ابو داود عن ابن عمر مرفوعا ابغض الحلال الى الله عز وجل الطلاق قال التمرتاشي فان قيل هذا الحديث مشكل لانه كون الطلاق مبغضا الى الله تعالى ينافي لكونه حلالا لان كونه مبغضا يقتضي رجحان تركه على فعله وكونه حلالا لا يقتضي مساواة تركه لفعله اجيب ليس المراد بالحلال هنا ما استوى فعله وتركه بل ما ليس تركه بلازم الشامل للمباح والمندوب والمكروه انتهى ومما ذكرناه عن المعراج تبين ان قوله في فتح القدير والاصح حظره الا لحاجة اختيار للقول الضعيف وليس المذهب عن علمائنا واما قوله ولا تخفى ان كلامهم فيما سيأتي من الكنايات مصرح بانه يحظر لما فيه من كفران نعمة النكاح وانما ابيح للحاجة والحاجة ما ذكرنا في بيان سببه فيتبين الحكم منه انتهى فجوابه انه لا تدافع بين كلامهم هنا صريح في اباحته لغير حاجة وذكرهم في تعليلهم فيما سيأتي بانه محظور خلاف الواقع منهم وانما قالوا في الاستدلال على بدعية الثلاث ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع

النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية والاباحة للحاجة الى الخلاص والحاجة الى الجمع بين الثلاث كذا في البدائع
والمحيط وغيرهما فهذا لا يدل على انه محظور شرعا وانما يفيد ان الاصل فيه الحظر وترك ذلك بالشرع فصار الحكم
عن المشروع وهو يظهر ترجيحا صاحب كشف الاسرار ان الاصل في النكاح الحظر وانما ابيح للحاجة الى التوالد والتناسل
فحيث تعلم منه انه محظور فما نقل عن ابي حنيفة لغير حاجة طلاق لما ليس شيئا لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
وحمله على الحاجة ليس بصحيح ونهاية ما يستفاد كما يستحب طلاقها اذا كانت سليطة مؤذية او تاركة للصلاة لا تقيم حدود الله
وهو يفيد جواز معاشرة من لا تصلي ولا اثم عليه والاثم عليها ولذا قالوا في الفتاوى له ان يضربها على ترك الصلاة ولم يقولوا
عليه مع ان في ضربها على تركها [illegible] ذكر عما فمن كان فقد علمت انه مباح ومستحب وحرام ويكون واجبا اذا فات
الامساك بالمعروف كما في امراة المجبوب والعنين بعد الطلب ولذا قالوا اذا فات الامساك بالمعروف وجب
التسريح بالاحسان واما شرطه في الزوج العقل والبلوغ وفي الزوجة ان تكون منكوحة او في عدته التي تصلح
معها محلا للطلاق وهي المعتدة بعدة الطلاق لا المعتدة بعدة الوطء والخلوة وحاصل ما في فتح القدير ان المعتدة التي
هي محل للطلاق هي كل معتدة عن طلاق او بعد تفريق القاضي باباء احدهما عن الاسلام وبعد ارتداد احدهما مطلقا فقط
فلا يقع الطلاق في عدة عن فسخ الا في هاتين فلا يقع في العدة عن فسخ بحرمة مؤبدة كما اذا اعترضت الحرمة بتقبيل ابن
الزوج وكذا عن فسخ بحرمة غير مؤبدة كالفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة ونقصان المهر وسبي احدهما وبها
البناء وقد صرح في بحث خيار البلوغ بان الاوجه وقوع الطلاق في العدة وتبعناه في ذلك لما ان المنقول خلافه فليحقق
ما ذكره هنا من عدمه وزاد في البدائع ان من شرائطه الركن وهو اللفظ المختص به الا انه جعله استثناء وان لا يكون الطلاق
الا غاية فانه لو قال انت طالق من واحدة الى ثلاث لم يقع الثالثة عند الامام واما حكمه فوقوع الفرقة مؤجلا الى انقضاء
العدة في الرجعي وبدونه في البائن واما محاسنه فالتخلص به من المكاره الدينية والدنيوية وبه علم ان طلاق المكره واقع كما
في القنية اخر الايمان واما اقسامه فثلاثة حسن واحسن وبدعي واما الفاظه فثلاثة صريح وما الحق به وكناية وسيأتيها
قوله تطليقها واحدة في طهر لا وطء فيه وتركها حتى تمضي عدتها احسن اي بالنسبة الى البعض الآخر لا انه في نفسه
حسن فاندفع به ما قيل كيف يكون حسنا مع انه ابغض الحلال وهو احد قسمي المسنون فانه حسن واحسن ومعنى
المسنون هنا ما ثبت على وجه لا يستوجب عتابا لا انه المستعقب للثواب لان الطلاق ليس عبادة في نفسه ليثبت به ثواب
فالمراد هنا المباح نعم لو وقعت له داعية ان يطلقها بدعيا فمنع نفسه الى وقت السني يثاب على كف نفسه عن المعصية
لا على نفس الطلاق ككف نفسه عن الزنا مثلا بعد تهيؤ اسبابه ووجود الداعية فانه يثاب لا على عدم الزنا لان المكلف به
الكف لا العدم كما عرف في الاصول وفي المعراج انما كان هذا القسم احسن من الثاني لانه متفق عليه بخلاف الثاني فانه
مختلف فيه فان مالكا قال يكره لانه لا اندفاع للحاجة بالواحدة لان الزائدة عليها بكلمة واحدة بدعي
وشعر بالتنبيس حسن وسيأتي ان الواحدة البائنة بدعي فالمراد بالواحدة هنا الرجعية وقيد بالطهر لانه في الحيض بدعي
وقيد بعدم الوطء لانه في طهر وطئها فيه بدعي لوقوع الندم باحتمال حملها واستفيد منه انه لو طلقها في طهر جامعها فيه
بعد ظهور حملها لا يكون بدعيا لانتفاء العلة وبه صرح في البدائع وصرح انه لو طلقها في طهر لا وطء
فيه لكن وطئ في الحيض قبله يكون بدعيا لوجود العلة وعلم بما قلناه انه لا بد ان يكون الحيض الذي قبل هذا الطهر
لا طلاق فيه ايضا كما في البدائع الاحسن تطليقها اذا كانت من ذوات الاقراء واحدة رجعية في طهر لا جماع فيه
ولا طلاق فيه ولا في حيضه جماع ولا طلاق وتركها حتى تنقضي عدتها لان احسن فان قلت عبارة المصنف في طهر
لا وطء فيه التقييد بوطء وعبارة المجمع في طهر لا جامعها فيه فاي العبارتين اولى قلت عبارة المجمع اولى فانه يرد على
الكنز الزنا فانه اذا طلقها في طهر وطئها فيه غيره بزنا فهو سني مع انه ما خلا عن الوطء فيه ويرد على المجمع وطء غيره
بشبهة فان الطلاق في طهر لم يجامعها فيه وان جامعها غيره بشبهة بدعي كما ذكره الاسبيجابي فكان ينبغي ان يستثني المصنف
الزنا ويزيد في المجمع ولا غيره بشبهة وخرج الحسن تطليقها حتى تمضي عدتها ومعناه الترك عن طلاق اخر مطلقا

لانه

لانه اذا راجعها لا يخرج الطلاق عن كونه احسن كما ذكره الاسبيجابي وفي المحيط لو قال لها انت طالق للسنة وهي طاهر
من غير جماع ولكن وطئها غيره فان كان زنا وقع بعد الطهر وان كان بشبهة لم يقع قوله وثلاثا في اطهار حسن وسني
اي تطليقها ثلاثا في ثلاثة اطهار حسن وسني وقد قدمنا ان كلا من الاحسن والحسن يسمى سنيا فتخصيص هذا باسم طلاق السنة
لا وجه له والمناسب تمييزه بالمفضول من طلاق السنة كذا في فتح القدير لكن مشايخنا انما خصوه باسم السنة لما انه ورد
في واقعة ابن عمر رضي الله عنهما ما هكذا امرك الله انما اخطأت السنة السنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء
تطليقة وخصوا الاول باسم الاحسن لما روي عن ابراهيم النخعي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا
في الطلاق على واحدة حتى تمضي عدتها وان هذا افضل عندهم ولا بد ان تكون الاطهار خالية عن الجماع فيها وفي حيض
قبلها وعن الطلاق فيه الى انه كلا منها خرجه عن السنة صرح به في الفوائد التاجية ولم يخرج الطلاق كلهم في المدخول بها
واما غيرها فسيذكر حكمها والتطليق في الطهر الاول يحتمل ان يكون في اوله وفي اخره واختلف فيه قيل الاولى التاخير
الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها وقال صاحب الهداية والاظهر انه يطلقها عقيب الطهر لانه لو اخر الايقاع
ربما جامعها ومن قصده ان يطلقها فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع وهو بدعي اي الاظهر من عبارة محمد رحمه الله كذا في العناية
ورجح الاول في فتح القدير بانه انما صار افضل ان كان اولى وهو رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انتهى والمعتمد ما في الهداية
لما ذكره ولانه ان اخر الى اخره ربما يجامعها الحيض قبل التطليق فيفوت مقصوده وفي المبسوط واذا كان الزوج غائبا واراد
ان يطلقها للسنة كتب اليها اذا جاءك كتابي هذا ثم حضت فطهرت فانت طالق لجواز ان يكون قد امتد طهرها الذي
جامعها فيه واذا اراد ان يطلقها ثلاثا للسنة كتب ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق ثم اذا حضت وطهرت
فانت طالق وان شاء اوجز فكتب اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق ثلاثا للسنة فيقع بهذه الصفة وان كانت لا تحيض
كتب اذا جاءك كتابي هذا ثم اهل شهر فانت طالق او فانت طالق ثلاثا للسنة انتهى وعدة الكتابة على هذا الوجه اجود
كما في فتح القدير وفي البدائع تعليق الروايات اي تكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا فعلمت ما فيه ثم حضت وطهرت فانت
طالق وتلك الرواية احوط انتهى وظاهر قوله لجواز ان يكون قد امتد طهرها يدل على انه لو سافر وهي حائض ولم يجامعها
في ذلك الحيض فانه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق من غير حاجة الى قوله ثم حضت فطهرت لانه لم يجامعها
في طهر الطلاق الا انه يقال جاز ان تكون وطئت بشبهة في غيبته وهو بعيد الوقوع واما الزنا فلا اعتبار به كما قدمناه وفي
المحيط قال لها اذا طهرت من حيضك فانت طالق للسنة فطهرت من حيضته ثم جاءت بولد لستة اشهر ويوم او يومين
منذ طلق لم تطلق لانه تبين ان ذلك لم يكن حيضا وان جاءت به لستة اشهر وثلاثة ايام طلقت لان الحيض تم في ثلاثة
ايام وهذا الولد رجعة انتهى قوله وثلاثا في طهر او بكلمة بدعي اي تطليقها ثلاثا متفرقة في طهر واحد او ثلاثا بكلمة واحدة
بدعي اي منسوب الى البدعة والمراد بها هنا المحرمة لتصريحهم بعصيانه ومراده بهذا القسم ما ليس حسنا ولا احسن
ولذا قال في فتح القدير طلاق البدعة ما خالف قسمي السنة وذلك بان يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة او مفرقا او واحدة
في طهر قد جامعها فيه او في حيض قبله واما الطلاق في الحيض فسيصرح به وقد علم من تعليلهم الطلاق بالحاجة الى الخلاص
ان لا حاجة فيما زاد على الواحدة وان البائنة بدعية وهو ظاهر الرواية لان الحاكم الشهيد في الكافي نص على انه اخطأ السنة وفي
الزيادات انه لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا ولحديث ركانة انه طلق امراته البتة والوقوع بلا بائن ولم ينكر عليه
النبي صلى الله عليه وسلم والقياس على الخلع والجواب بتجويز ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول وانه اخر الانكار عليه
لحال اقتضت تاخيره اذ ذاك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة ولذا لو قال الامام ان الخلع لا يكره حالة
الحيض كذا في فتح القدير وذكر الاسبيجابي ان الخلع لا يكره كما لا يكره حالة الحيض بالاجماع وعلله في المحيط بانه لا يمكن تحصيل
العوض الا به ولم ار حكم ما اذا طلبت منه ان يطلقها ثلاثا بالف وقد تعارض البائن لانه لا يمكن تحصيل الالف الا بالثلاث
حيث لم ترض الا بها وقد يجاب بانه ثالث العوض حاصل لانه يطلقها واحدة جبرا عليها فيغرمه كما الالف بخلاف
الخلع فانه لا يمكن خلعها الا بشيء [illegible] والحاجة الى الاشتغال بالادلة على [illegible] وقوع الثلاث جملة لانه مخالف

للاجماع كما حكاه في المعراج ولذا قالوا لو حكم حاكم بان الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد
لانه خلاف لا اختلاف وفي جامع الفصولين طلقها وهي حبلى او حائض او طلقها قبل الدخول او اكثر من الواحدة
فحكم ببطلانه قاض كما هو مذهب البعض لم ينفذ ولو حكم ببطلان طلاق من طلقها ثلاثا بكلمة واحدة او حكم
جامعها فيه لا ينفذ انتهى وقد صرح ابن عباس رضي الله عنهما للسائل الذي جاء يسأله عن الذي طلق ثلاثا بقوله
عصيت ربك وروى عبد الرزاق مرفوعا عنه عليه السلام بانت بثلاث في معصية الله تعالى فقد افاد الوقوع والعصيان
ولان الاصل في الطلاق الحظر وانما ابيح للحاجة الى الخلاص وهو يحصل بالواحدة فلا حاجة الى ما زاد عليها وقول
الشافعي انه مشروع فلا يكون محظورا دفع بانه مشروع من حيث انه دافع للحاجة لا من حيث افساد الدين والدنيا غير مشروع
من حيث انه اضرار وكفران بلا حاجة ثم اعلم ان البدعة في الجمع بقيده عما اذا لم يتخلل بين التطليقتين رجعة وان
تخللت فلا يكره ان كانت بالقول او بالقبلة واللمس عن شهوة واما اذا راجعها بالجماع فليس كذلك بالاجماع لان
هذا طهر فيه جماع وان راجعها بالجماع واعلمنا له ان يطلقها اخرى في قول ابي حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ليس له ان يطلقها
في هذا الطهر للسنة حتى تمضي شهر من التطليقة الاولى ذكره الاسبيجابي وفي المحيط لو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة
وهو يمسك بيدها بشهوة وقعت ثلاث للسنة متعاقبا الا عنده ويصير مراجعا باللمس عن شهوة والرجعة فاصلة عنده
وعندهما تقع واحدة للحال وتقع ثنتان في طهرين اخرين لان الرجعة غير فاصلة انتهى وهذا الحكم على رواية الطحاوي
ومشى عليها في المنظومة واما على ظاهر الرواية فيقع الكل لما ان الرجعة لا تكون فاصلة كذا في المعراج وهذا الحكم خلاف
الرجعة اما لو تخلل النكاح فانه لا يكره والاوجه انه على اختلاف الروايتين وفي المصباح البدعة اسم من الابتداع
كالرفعة من الارتفاع ثم غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين او زيادة لكن قد يكون بعضها غير مكروه فيسمى بدعة
مباحة وهو ما شهد بجنسه اصل في الشرع او اقتضته مصلحة تندفع بها مفسدة كاحتجاب الخليفة عن اختلاط الناس انتهى
وغير الموطوءة تطلق للسنة ولو حائضا اي التي لم يدخل بها يجوز تطليقها واحدة ولو كانت حائضا خلافا لزفر
بها والفرق ان الرغبة فيها تستوفر ما لم يذق فلا تطلقها في حالة الحيض يقوم دليلا على تحقق الحاجة بخلاف المدخول بها
وليس بعد تكميل في مقابلة النص اعني واتبعه ابن عمر لان فيه تطلق العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء والعدة ليست الا للمدخول
بها كما في فتح القدير ويدل عليه قوله عليه السلام فليراجعها والمراجعة بعد الدخول كما في المعراج والحاصل ان السنة في الطلاق
من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها حتى لو قال لغير المدخول
بها انت طالق ثلاثا للسنة تقع للحال واحدة سواء كانت حائضا او طاهرة ثم لا تقع عليها الثانية الا ان يتزوجها وكذا الثالثة
بالتزويج ثالثا لان الطلاق السني المرتب في حق غير المدخول بها لا يتصور الا على هذا الوجه كذا في المعراج والسنة في الوقت اعني
الطهر الخالي عن الجماع تثبت في المدخول بها خاصة والخلوة كالدخول عندنا في حكم العدة ومراعاة وقت السنة في الطلاق
لاجل العدة كما في المعراج وهي واردة على المصنف الا ان يقال انها موطوءة حكما   وفرق على الاشهر فيمن لا تحيض
اي فرق الزوج الطلاق على اشهر العدة اذا كانت المرأة ممن لا تحيض لصغر او كبر او حمل لان الشهر في حقها قائم
مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الى ان قال واللائي لم يحضن والاقامة في حق الحيض
خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالاشهر وهو بالحيض لا بالطهر كذا في الهداية والخلاف في ان الاشهر قائمة مقام
الحيض والطهر او مقام الحيض لا غير وصحح الثاني قليل الجدوى لا ثمرة له في الفروع كذا في فتح القدير وفي المعراج وثمرة
اختلاف اصحابنا تظهر في حق الزام الحجة على البعض لاجماعهم ان الاستبراء يكتفى بالحيض على ان الشهر قائم مقام
الحيض اذ النبي خلف الاصل لا بد انه انتهى وفي البدايع ثم اذا وقع عليها ثلاث تطليقات في ثلاثة اطهار فقد
مضى من عدتها حيضتان ان كانت حرة لان العدة بالحيض عندنا وبقيت حيضة واحدة فاذا حاضت حيضة اخرى فقد
انقضت عدتها وان كانت من ذوات الاشهر طلقها واحدة رجعية واذا مضى شهر طلقها اخرى ثم اذا مضى شهر
طلقها اخرى ثم اذا كانت حرة وقع عليها ثلاث تطليقات ومضى من عدتها شهران وبقي شهر واحد من عدتها فاذا مضى

شهر

شهر واحد فقد انقضت عدتها وان كانت امة وقع عليها تطليقتان في شهر واحد بقي من عدتها نصف شهر فقد انقضت عدتها انتهى
والمراد بالصغيرة التي لم تبلغ تسع سنين على المختار وبالكبيرة الآيسة وهي بنت خمس وخمسين على الاظهر ودخل تحت من
لا تحيض من بلغت بالسن ولم تر دما اصلا فان الطلاق يفرق على الاشهر ايضا وان لم تدخل تحت قوله وصح طلاقهن بعد الوطي
وفي المحيط والبدايع ولو طلقها وهي صغيرة ثم حاضت فطهرت قبل مضي شهر فله ان يطلقها اخرى بالاجماع لان حكم الشهر
قد بطل وكذا لو طلق من تحيض ثم ايست فله ان يطلقها اخرى لتبدل الحال ولا تدخل الممتدة طهرها تحت من لا تحيض لما
في البدايع واما الممتد طهرها فانها لا تطلق للسنة الا واحدة لانها من ذوات الاقراء لا من ذوات الاشهر وهي شابة لم تدخل في حد
الاياس الا انه امتد طهرها وحيض الزوال ساعة فساعة فبقي احكام ذوات الاقراء فيها ولا تطلق ذات القرء في طهر الاجماع
فيه للسنة الا واحدة انتهى فعلى هذا لو كان قد جامعها في الطهر وامتد لا يمكن تطليقها للسنة حتى تحيض ثم تطهر وقد اشار
اليه الشارح معللا بان الحيض مرجو في حقها وهي كثيرة الوقوع في الشابة التي لا تحيض زمان الارضاع ولم يذكر المصنف اعتبار
الاشهر بالايام او بالاهلة قالوا ان كان الطلاق في اول الشهر تعتبر الشهور بالاهلة وان كان في وسطه ففي حق تفريق الطلاق يعتبر
كل شهر بالايام وذلك ثلاثون يوما بالاتفاق وكذلك في حق انقضاء العدة عند ابي حنيفة وعندهما يعتبر شهر واحد بالايام وشهران
بالاهلة كذا في المبسوط وفي الكافي الفتوى على قولهما لانه اسهل والمراد بالشهر الليلة التي يرى فيها الهلال كما في فتح
القدير   وصح طلاقهن بعد الوطي اي حل لكن الكلام فيه لان الصحة لا تتوهم الحبل فيمن لا تحيض والكراهة
فيمن تحيض باعتبار توهم الحبل عند ظهوره وهذا الوجه في التي تحيض لا الصغيرة والكبيرة التي امتد طهرها فتتصل
بالصغيرة التي لم تبلغ بعد وقد وصلت الى سن البلوغ انه لا يجوز تعقيب وطيها بطلاقها لتوهم الحبل كذا
في فتح القدير وقد قدمناه وفي المحيط قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حبلها اما فيمن يرجى فالافضل له ان يفصل بين وطئها
وطلاقها بشهر كما قال زفر وقال الختاني ان قول زفر ليس بقول فقيه الفصل بالشهر كذا في فتح القدير وجوابه انه ليس
المراد التنبيه بالافضلية وانما هو باعتبار الفاصل وهو الشهر فيمن الحامل وهو قوله تفصل بين تطليقتين بشهر
وقال محمد وزفر والائمة الثلاثة لا يطلقها للسنة الا واحدة كالممتد طهرها ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة لا تندفع
بالواحدة فتشرع على وجه لا يعقب الندم على اوقات الرغبة وهي الاطهار التي تلي الحيض فيكون كل طلاق
دليل على قيام الحاجة بخلاف الممتد طهرها لانها على النص على جواز الايقاع بالطهر الحاصل عقب الحيض وهو يرجى
في حقها كالحائضة والا يرجى في الحامل ذلك   وطلاق الموطوءة حائضا بدعي اي حرام طلاقها فيه منهي عنه الثابت من الامر
في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ولقوله عليه السلام لابن عمر رضي الله عنهما حين طلقها فيه ما هكذا امرك الله والاجماع الفقهاء
على انه عاص قيد بالطلاق لان التخيير والاختيار والخلع في الحيض لا يكره كما قدمناه واذا ادركت الصبية فاختارت
نفسها فلا باس للقاضي ان يفرق بينهما في الحيض وما كان الخلع سببه فيه لا تطول العدة عليها لان النفاس
كالحيض كما في الجوهرة وما في المحيط من تعليل عدم كراهة الخلع فيه بانه ليس بطلاق صريح والنفس تحرر الطلاق الصريح
فيه نظر لانه يقتضي ان الكنايات لا تكره في الحيض وليس كذلك للعلة المذكورة ويرد عليه الطلاق على مال فانه لا يكره
في الحيض كما صرح به في المعراج مع انه صريح وقد ذكر المؤلف رحمه الله ثلاثة انواع للبدعي وهي ثمانية الرابع تطليقها ثنتين
بكلمة الخامس تطليقها ثنتين في طهر لم يتخلل بينهما رجعة السادس تطليقها في طهر جامعها فيه السابع تطليقها في طهر لم يجامع
فيه لكن جامعها في حيض قبله الثامن تطليقها في النفاس   فيراجعها اي وجوبا في الحيض للتخلص من المعصية بالقدر
الممكن لان رفعه بعد وقوعه غير ممكن ورفع اثره وهو العدة بالمراجعة ممكن ولم يذكر صفتها للاختلاف فاختار القدوري استحبابها
لقول محمد في الاصل ينبغي له ان يراجعها فانه لا يستعمل في الوجوب والاصح وجوبها لما قلنا وعملا بحقيقة الامر في قوله عليه السلام
مر ابنك فليراجعها والاصل فيه ان لفظ الامر مشترك بين الصيغة النادبة والموجبة عند الشافعية حتى يصدق الندب
مأمور به فلا يلزم الوجوب من قوله مر ابنك واما عندنا فخصص الامر الصيغة الموجبة كما ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيلزم
الوجوب منها وان كانت صادرة عن عمر رضي الله عنه لا النبي صلى الله عليه وسلم لانه نائب فيها فهو كالمبلغ للصيغة كالترجمان

مراتبه على وجهين صريح وهو الوجوب على عمر انه يامره وضمني وهو ما يتعلق بابنه عند توجه الصيغة اليه قيدنا بقولنا
في الحيض لانه لو لم يراجعها حتى طهرت تقررت المعصية كذا في فتح القدير وسقط الامر انه الظاهر من كلام الاصحاب عند التامل
ويدل عليه حديث ابن عمر في الصحيح مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر الخ وقد قال ان هذا ظاهر على رواية الطحاوي
الاتية من انه اذا طهرت طلقها وانا على المذهب فينبغي ان لا تتقرر المعصية حتى ياتي الطهر الثاني الذي له ان يطلقها
ويطلقها في طهر ثان يعني اذا راجعها في الحيض امسكها عن طلاقها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فيطلقها ثانية ولا يطلقها
في الطهر الذي طلقها في حيضه لانه كما قدمناه بدعي وذكر الطحاوي انه يطلقها في طهره وهو رواية عن ابي حنيفة لان اثر الطلاق
انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يوجد كما في الكافي وظاهر المذهب الجديد فليس يطلقها في طهرها والاول هو المذكور
في الاصل وهو ظاهر الرواية كما في الكافي وظاهر المذهب وقول الكل كما في فتح القدير ويدل له حديث الصحيح مره فليراجعها
ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر
الله عز وجل وان السنة ان يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة ولو قال لموطوئة
انت طالق ثلثا للسنة وقع عند كل طهر طلقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه كذا في الهداية
وتعقب بانه لا يستلزم الجواب لان المعنى حينئذ ثلثا لوقت السنة وهذا اوجب تقييد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو
السني وقتا وحينئذ فمراده ثلثا في وقت السنة ويصدق بوقوعها جملة في طهر لا جماع فيه فيمتنع بهذا التقرير تعميم السنة
في جهتيها والتحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى الطلاق المختص بالسنة وهو مطلق فينصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتا
فوجب جعل الثلاث متفرقا على الاطهار كذا في فتح القدير وجوابه انه يلزم من السني وقتا السني عددا اذ لا يمكن ايقاع ثلاث
على وجه السنة اصلا واما عند تغيير مستلزم السني وقتا فان الواحدة تكون سنة في طهر فيه جماع في الايسة والصغيرة
كما قدمناه اطلقه فشمل ما اذا نوى او لم ينو وقيد بالموطوءة لانه لو قال لغيرها ذلك وقعت للحال واحدة ولو كانت حائضا
ثم لا تقع عليها شيء حتى يتزوجها ... اليمين لا يبطلها فان تزوجها وقعت الثانية فان تزوجها
ثالثا وقعت الثالثة فتتفرق الثلاث على التزوجات كما في فتح القدير وفي المعراج من انه تقع الثلاث للحال بالاجماع سهو ظاهر
واشار بقوله عند كل طهر الى انها من ذوات الحيض اذ لو كانت من ذوات الاشهر تقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد
شهر اخرى وكذا لو كانت حاملا عندهما خلافا لمحمد كما قدمنا في طلاق الحامل واشار بذكر الثلاث وتفريقها على الاطهار الى
انه لو قال انت طالق للشهور تقع عند كل شهر تطليقة ولو قال للحيض تقع عند كل حيض واحدة وتكره الثانية والثالثة
في اخرى كذا في المبتغى بالغين المعجمة والحيض بالجمع لا المفرد وقيده في المعراج بان ينوي الثلاث ولفظه ولو قال انت طالق الشهور
او الحيض ونوى ثلثا كانت ثلثا لانه اضاف الطلاق الى ما له عدد انتهى وفي المحيط لو قال انت طالق الحيض وليست من ذوات
الحيض لا يقع الطلاق ولو قال لامراته وهي تحيض انت طالق الحيض يقع عند كل طهر من كل حيضة تطليقة لان الحيض التي يضاف
اليه الطلاق هي اطهار العدة انتهى وهو مخالف للاول والظاهر خلافه لان الاضافة انما هي للحيض لا للاطهار وذكره في المحيط
عن المنتقى وان اراد بقوله عند كل طهر انه ان كانت طاهرة وقته ولم يكن جامعها فيه وقعت للحال واحدة وان كانت حائضا او
جامعها في ذلك الطهر لم تطلق حتى تحيض ثم تطهر وفي البدائع لو قال انت طالق ثنتين للسنة وقعت الطلقتان عند كل طهر
واحدة وان نوى ان تقع الثلاث الساعة او عند كل شهر واحدة صحت نيته اما الاول فلان الثلاث سني وقوعا
بدعي ايقاعا السنة حالة الرفع ولان وقوع الطلاق المجتمع سنة عند بعض الفقهاء فيحمل عليه عند النية وعند عدمها يحمل
على الكامل وهو السني وقوعا وايقاعا فان قيل الوقوع بدون الايقاع محال فكيف كان الوقوع سنيا كان الايقاع سنيا لئلا يلزم
ان يكون الشيء سنيا ولازمه بدعيا قلنا الوقوع لا يوصف بالحرمة لانه حكم شرعي لا اختيار للعبد فيه وحكم الشرع لا يوصف
بالبدعة والايقاع فعل العبد فيوصف بالحرمة والبدعة فكان الوقوع اشبه بالسنة المرضية كذا في الفوائد الظهيرية واما
الثانية فلان راس الشهر اما ان يكون زمان حيضها او طهرها فعلى الثاني هو سني وقوعا وايقاعا وعلى الاول هو سني وقوعا
فنيته الثلاث عند كل شهر واحدة مع العلم بان راس الشهر قد تكون حايضا فيه فنية الاعم من السني وقوعا وايقاعا معا

او واحدها

او واحدها تقييد بقوله ثلثا لانه لو قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلثا وقعت واحدة للحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان
كان قد جامعها او كانت حائضا لا تقع شيء حتى تطهر فتقع واحدة ولو نوى ثلثا متفرقا على الاطهار صح لان المعنى في اوقات
طلاق السنة ولو نوى الثلث جملة اختلف فيه فذهب صاحب الهداية وفخر الاسلام والصدر الشهيد وصاحب المختلفات
الى عدم صحتها وانما يقع به واحدة فقط وذهب ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام الى انه يصح فتقع الثلاث جملة كما تقع متفرقا
على الاطهار والاول اوجه كذا في فتح القدير ولو نوى واحدة باينة لم تكن باينة لان لفظ الطلاق صريح على البينونة وكذا السنة
يمنع ثبوت البينونة لان الابانة ليست مسنونة على ظاهر الرواية ولو نوى ثنتين لم تكن ثنتين لانه عدد محض بخلاف
الثلاث لانه فرد من حيث انه كل جنس الطلاق ولو اراد بقوله طالق واحدة وبقوله للسنة اخرى لم تقع لان قوله للسنة
ليس من الفاظ الطلاق بدليل انه لو قال لامراته انت للسنة ونوى الطلاق كذا في البدائع وقيد باللام لانه لو صرح
بالاوقات فقال انت طالق ثلثا اوقات السنة لا تقع نية الثلاث جملة والفرق ان اللام يحتمل ان لا تكون للوقت فقد نوى
محتمل كلامه واما التصريح بالوقت فغير محتمل غيره فانصرف الى السنة الكاملة وهي السنة وقوعا وايقاعا كما في المعراج
وهذا يقتضي الفرق بين جمع الوقت وافراده لانه مع التصريح به مفرد لا يحتمل غيره كما في الجمع ومراده باللام ما كان بمعناه
فلو قال انت طالق في السنة او على السنة او مع السنة او طلاق سنة فهو كاللام وكذا السنة ليس بقيد بل مثلها
ما كان بمعناها كطلاق العدل او طلاقا عدلا او طلاق العدة او للعدة او طلاق الدين او الاسلام او احسن الطلاق او اجمله
او طلاق الحق او طلاق القران او الكتاب وذكر في المعراج انه على ثلثة اقسام الاول جميع ما ذكرناه ومنه طلاق التحري والثاني
ان يقول انت طالق في كتاب الله او بكتاب الله او مع كتاب الله فان نوى به طلاق السنة وقع في اوقاتها وان لم ينو
وقع في الحال لان في كتاب الله ما يدل على وقوع الطلاق للسنة والبدعة فيحتاج الى النية والثالث انت طالق على الكتاب او بالكتاب
او على قول القضاة او على قول الفقهاء او طلاق القضاة او طلاق الفقهاء فان نوى السنة يدين ويقع في الحال في القضاء لان قول
القضاة والفقهاء يقتضي الامرين فاذا خصص يدين والاصح في القضاء انتهى وفي مختصر الجامع الكبير للصدر الشهيد لو قال انت
طالق تطليقة للسنة يقع على الحال بخلاف سنية او عدلية او حسنة او جميلة لانه وصف الواقع ومقتضاه الايقاع ولو
قال احسن الطلاق او اعدله او اجمله توقف على حرف المبالغة ولو قال تطليقة حسنة في دخولك الدار او شديدة او ضربة او قوية
في بطنك او ظهرك تقع في الحال بخلاف بمتعلق ولو لم يذكر التطليقة ينبغي انه وصفها وتم وصفها انتهى وفي المحيط لو قال انت طالق
تطليقة حقا طلقت الساعة ولو قال طلاق الحق كان للسنة وقيد بالسنة لانه لو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة
ونوى الثلاث فللحال وقعت وكذا الواحدة في الحيض او الطهر الذي فيه جماع وان لم يكن له نية فان كان في طهر فيه جماع او في حالة
الحيض او النفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا تقع للحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر كذا
في المعراج وقد بحث بعض الطلبة بدرس الحضر متمسكا انه ينبغي ان تقع الثلاث بلا نية اذا كانت في طهر لم يجامعها فيه من غير توقف
على الحيض او الجماع لانه بدعي فاجبته بان البدعي على قسمين فاحش وافحش كالحسن والاحسن في السني فانكشف الحسن وهنا دونها
فاحش فلهذا ينصرف الى الافحش الا بالنية وفي المحيط لو امر رجلا ان يطلق امراته للسنة وهي مدخول بها فقال لها الوكيل انت طالق
للسنة او قال اذا حضت وطهرت فانت طالق ثم حاضت وطهرت لم تقع شيء لانه فوض اليه الطلاق في وقت السنة فلا
يملك ايقاعه قبل وقت السنة كما لو قال له طلق امراتي غدا فقال لها الوكيل انت طالق غدا لا تقع اذا جاء غد حتى لو حاضت
وطهرت ثم قال الوكيل انت طالق طلقت ولو قال له طلق امراتي ثلثا للسنة فطلقها ثلثا للسنة للحال وقعت واحدة ويسع
ان يطلقها اخرى في طهر اخر ثم يطلقها اخرى في طهر اخر انتهى ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ
وهو بيان لمحله وشرطه فاشار الى محله بذكر الزوج فانه الزوجة ولو حكما وهي المعتدة كما سبق واشار الى شرطه البلوغ
والعقل وهو تكليف الزوج وقد صرح بمفهومه فيما ياتي ولم يشترط ان يكون جادا فيقع طلاق الهازل لحديث ابي داود المعروف
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق ولا ان يكون خاليا عن شرط الخيار فيقع طلاق شارط الخيار في باب
الطلاق بعوض وغيره لنفسه ولها الا في مسئلة وهي ما اذا شرط لها في الطلاق بعوض لكونه من جانبها معاوضة مالية

سياقي في الخلع ولا ان يكون صحيحا والاسلام فيقع من المريض والكافر ولا ان يكون عامدا فيقع طلاق المخطي وهو الذي يريد ان يتكلم بغير الطلاق فيسبق على لسانه الطلاق وكذا العتاق وروى الكرخي انه في العتاق لا يقع بخلاف الطلاق ورد بشر انه كسائر اوهو الصحيح الكل من البدايع ولا ان يكون ناويا له لانه شرط في الكنايات فقط واعلم ان طلاق الفضولي موقوف على اجازة الزوج فان اجازه وقع والا فلا سواء كان الفضولي المراة او غيرها كما في المحيط وفي الخانية رجل قيل له انت قلت انا طلقت امراتك او اعتق عبدك فقال نعم ما صنعت او بيس ما صنعت اختلفوا فيه قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لا يقع الطلاق بهما وكذا لو قال لغيره طلقت امراتك فقال احسنت او قال اسات على وجه الانكار لا يكون اجازة ولو قال احسنت يرحمك الله حيث خلصتني منها او قال في اعتاق العبد احسنت تقبل الله منك كان اجازة انتهى والتاخير يكفي الاجازة في نعم ما صنعت محله على الاشهر ابدا ولا فرق بين التنجيز والتعليق فلو علقه الفضولي بشرط فاجاز الزوج فلو وجد الشرط قبل الاجازة ثم اجاز لم يقع حتى يوجد الشرط بعد الاجازة كذا في المحيط وفي القنية لو طلق امراة غيره فقال زوجها نعم ما صنعت قال الفقيه ابو بكر هو اجازة ولو قال نعم ما صنعت لا يكون اجازة وهو على عكسه وبه اخذ ابو الليث لانه الظاهر انتهى وفي البزازية من فصل التعليق بالملك وتعليق الفضولي والاجازة لا وفعل كالنكاح انتهى فلو حلف لا يطلق فطلق فضولي ان اجاز بالقول حنث وبالفعل لا ثم اعلم انه اذا جمع بين منكوحته وغيرها في الطلاق بكلمة احداكما فهل يقع الطلاق على منكوحته فذكره في الخانية لو جمع بين منكوحته ورجل فقال احدكما طالق لا يقع الطلاق على امراته في قول ابي حنيفة وعن ابي يوسف انه يقع ولو جمع بين امراته واجنبية وقال طلقت احداكما طلقت امراته ولو قال احداكما طالق ولم ينو شيئا لا تطلق امراته وعن ابي يوسف انها تطلق ولو جمع بين امراته وما ليس بمحل للطلاق كالبهيمة والحجر وقال احداكما طالق طلقت امراته في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا تطلق ولو جمع بين الحية والميتة وقال احداكما طالق لا تطلق الحية والحق ان الرجل ليس بمحل للطلاق وكذا الميتة فينبغي الوقوع كالبهيمة والحجر ولذا قالوا لو قال انا منك طالق لا يقع وان نواه لانه ليس بمحل له حتى قال في المحيط ان اضافة الطلاق الى الرجل وان لم تقع فحكمه ثبت في حقه وهو الحرمة وكذا لو اضاف الزوج الحرمة والبينونة الى نفسه صح فصار كالاجنبية انتهى وقيد ايضا اذا جمع بين امراتين احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة النكاح وقال احداكما طالق لا تطلق صحيحة النكاح كما لو جمع بين منكوحته واجنبية وقال احداكما طالق ولو كان له زوجتان اسمهما واحد زينب احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدته فقال زينب طالق طلقت صحيحة النكاح وان قال عنيت به الاخرى لا يصدق قضاء انتهى وقيد ايضا لو حلف ليطلقن ثلاثا لانه لم يعين ثلاثا وهي اجنبية فيمينه على التعليق بالثلاث كما لو حلف ليتزوجن اليوم فلانة وهي منكوحة الغير ويدخل بها كانت اليمين على النكاح الفاسد انتهى فالاجنبية محل له في الايمان وفي الخانية ولو كان الزوج مكرها على انشاء الطلاق لفظا كان طلاقه صحيحا الثلاثة لحديث شرعي عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ولنا ما اخرجه الحاكم وصححه ثلث جدهن جد وهزلهن جد كما قدمناه وما رووا من باب المقتضى ولا عموم له فلا يجوز تقدير الحكم الشامل لحكم الدنيا والاخرة بل اما حكم الدنيا او حكم الاخرة والاجماع على ان حكم الاخرة وهو المواخذة مراد فلا يراد الاخر معه والا لزم عمومه اطلقه فشمل ما اذا اكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فانه يقع وفي الخانية رجل اكرهه السلطان ليوكله بطلاق امراته فقال الرجل مخافة الضرب والحبس انت وكيلي ولم يزد على ذلك فطلق الوكيل امراته ثم قال الموكل لم ارد كله بطلاق امراتي قالوا الكل مجمع منه ويقع الطلاق لانه اخرج الكلام جوابا لخطاب الامر والجواب يتضمن اعادة ما في السوال انتهى وقيد بالانشاء لانه لو اكره على ان يقر بالطلاق فاقر لا يقع كما لو اقر بالطلاق هازلا او كاذبا كذا في الخانية من الاكراه ومراده بعدم الوقوع في المشبه به عدمه ديانة لما في البحر من الاقرار بالطلاق وهو كاذب وقع في القضاء انتهى وصرح في البزازية بان له في الديانة امساكها اذا قال اردت به الخبر عن الماضي كذبا وان لم يرد به الخبر عن الماضي او اراد به الكذب والهزل وقع قضاء وديانة واستثنى في القنية من الوقوع قضاء ما اذا اشهد قبل ذلك لان القاضي يتهمه في ارادته الكذب فاذا اشهد قبله زالت التهمة والاقرار بالعتق كالاقرار بالطلاق وقيده البزازية بالمظلوم اذا اشهد عند استحلاف الظالم بالطلاق

الثلاث

الثلاث انه حلف كاذبا فالقول له قضاء وفي الحرية والطلاق جميعا وقيده في البحر وقيدنا بكونه على النطق لانه لو اكره على ان يكتب طلاق امراته فكتب لا تطلق لان الكتابة اقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا كذا في الخانية وفي البزازية اكره على طلاقها فكتب فلانة بنت فلان طالق لم يقع انتهى وفي البحر عن الخانية اكره اي المكره ابي الليث وجملة ما يصح معه ثمانية عشر الطلاق والنكاح والرجعة والخلع بطلاق او عتاق والظهار والايلاء والعفو عن دم العمد وقبول المراة الطلاق على مال والاسلام وقبول الصلح عن دم العمد على مال والتدبير والاستيلاد والرضاع واليمين والنذر والذكر كذا في الكتب انها عشرة النكاح والطلاق والرجعة والايلاء والفي والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر ولم يذكره الخزانة التي فصارت تسع عشرة ويزاد قبول الوديعة قال في القنية اكره على قبول الوديعة فتلفت في يده فلمستحقها تضمين المودع انتهى ان كان تضمين المودع والظاهر فهي عشرون والتحقيق انها ستة عشر لان الطلاق يشمل المعلق والمنجز والطلاق على مال والعتق كذلك والنذر يشمل ايجاب الصدقة فالزايد على العشرة الاسلام وقبول الصلح والتدبير والاستيلاد والرضاع وقبول الوديعة وقد اطلق كثير صحة طلاق السكران وفي الخانية عن السير قيده بان يكون حربيا وان كان ذميا لا يكون اسلاما وفي القنية اكره على طلاق امراته ثلاثا فطلق ثم سكر الزوج سكرا لان الشارع لما خاطبه في حال سكره بالامر والنهي بحكم فرعي عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في الاحكام الشرعية وقد فسره عندنا عند ابي حنيفة وهو من لا يعرف الرجل من المراة ولا السماء من الارض فان كان معه من العقل ما يقوم به التكليف فهو كالصاحي والحاصل ان المعتمد في المذهب ان السكران الذي يصح منه التصرفات لا يعقل الرجل من المراة ولا يميز ويبطل قول من ادعى ان الخلاف فيه انما هو فيه عن عكس الاستحسان والاستقباح مع تمييز الرجل من المراة والعجب مما صرح به في بعض العبارات من انه معه من العقل ما يقوم به التكاليف ولا شك انه على هذا التقدير صحة انه يقع لانه تنبيه قاله في بعض شرح القدوري من تقييد وقوع طلاق المكره والسكران بالنية قال بعضنا انه لا يحتاج اليها وانه لو قال نويت به يجب ان يقع بالاجماع وفي البزازية قال الامام ابو حنيفة عثمان لا يقع طلاق السكران وبه اخذ الشافعي والطحاوي والكرخي ومحمد بن سلام انتهى وقد اختار اولهما في تفسيره في وجوب الحد وهو الذي اختاره عندنا او اختار في تفسير عبارته انه الذي في شبه خطاب وكذا قال بعضهم ان السكران الطلقة تشتمل من سكر مكرها او مضطرا فطلق وقد جزم في الخانية بالوقوع معللا بان زوال العقل حصل بمعاصيه بخطورة الاخطار وان كان مباحا بعارض الاكراه ولكن السبب لما كان محظورا في الاصل باشر فيا بالسبب في حق الطلاق انتهى وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير وفتاواه عدم الوقوع وكذا في الشامي ان الحبيبة وقال في فتح القدير انه الاحسن وفي المحيط انه حسن نقل خلاف اجماع صحابة فان عنه عنهم قالوا لا يقع سكر من شرب الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل وهو قول محمد وقال الامام الثاني لا يقع قال في فتح القدير وعلى قول محمد لان السكر من كل شراب محرم انتهى وصحح قاضي خان في فتاواه عدم الوقوع وفي البزازية المختار في زماننا لزوم الحد لان الفساق يجتمعون عليه وكذا المختار وقوع الطلاق لان الحد يحتال لدريه والطلاق يحتاط فيه فلما وجب ما يحتاط اولى وقد طالب صدر الاسلام البزدوي ثاني الحد بالفرق بينه وبين السكران من المباح كالمثلث فتحير اخر قال وجدت نصا عن محمد انه لزم الحد وشمل ايضا من غاب عقله بالحشيش فطلق وهو المسمى بورق القنب وقد اتفق على وقوع طلاقه فتوى مشايخ المذهب الشافعية والحنفية لفتواهم بحرمته وتاديب باعته حتى قالوا من قال بحله فهو زنديق كذا في التبيين بالمعجمة بعدها الحاء فيه في فتح القدير وصرح بحرمته الحشيش والبنج والافيون الحد ادلى اي الجزء في اخر الاشربة وصرح بتعزير اكله واشمل ايضا من غاب عقله بالبنج والافيون فانه يقع طلاقه اذا استعمله للهو وادخال الافات قصدا لكونه معصية وان كان للتداوي فلا لعدمها كما في فتح القدير وعن محمد لو شرب الخمر فصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع لان زوال العقل مضاف الى الصداع لا الى الشرب والتعليل به دال على صحته لانه المراد والتيمم فالخانية من كتاب الخلع بسلامة تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود والاشهاد على شهادة نفسه وفي كتاب السير هذا اذا كان لا يعرف الارض من السماء اما اذا كان يعرف فتصرفه صحيح ولا باب حد منه

الشرب ان تغير بلعت السكران المتخذ من الحبوب والفواكه الصحيح انها لا تنفذ من الذكان الفعلية بالبنج وفي الينابيع [illegible]
سكران وعبلبن وجنون ورعها فقالت له انك تستزوجه مني اذا خرجت فقال ان استزوجتها فانت طالق ثم اخذه الحال
وهو سكران لا يقع لان الاباحة خرج جوابا لها وفي المحيط سكر الوكيل فطلق لا يقع لان غيره يرجع الى الموكل [illegible] انتهى
وهو ضعيف والصحيح حال الظهيرية من الاشربة والخانية من الطلاق الوقوع بخلاف ما اذا جن الوكيل فطلق وفي
القنية سكران قرع الباب فلم يفتح له فقال ان لم تفتح الباب الليلة فانت طالق ولم يكن في الدار فمضت الليلة ولم يرجع
لا تطلق انتهى وفي المحيط سكران [illegible] ثم قال انه لم [illegible] تكلمي فامراته طالق ثم افاق ولم
يذكر من هذا شيئا لا تطلق امراته لانه في تلك الساعة في غاية النشاط فالظاهر انه كان يقول معنا تكلم انتهى وفي البزازية
وكله بالطلاق فطلقها في حال السكر ان كان التوكيل على مال طلاق لا يقع ولو كان التوكيل في حال الصحو والايقاع في حال
السكر وان كان في حال السكر وقع ان كان بلا مال وعلى مال لا يقع مطلقا لان الراي لا بد منه ليقدر البدل انتهى وتفصيل
واخرس باشارته اي ولو كان الزوج اخرس فان الطلاق يقع باشارته لانها صارت معهودة فكانت
كالعبارة في الدلالة استحسانا فيصح بها نكاحه وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه [illegible] قدر على الكتابة او لا وقال بعض المشايخ
ان كان يحسن الكتابة لا يقع طلاقه بالاشارة لاندفاع الضرورة بما هو ادل على المراد من الاشارة قال في فتح القدير وهو قول حسن
والحق ان المراد بالاشارة التي يقع بها طلاقه الاشارة المقرونة بتصويت منه لان العادة منه ذلك فكانت
الاشارة بيانا لما اجمله الاخرس انتهى وانما ذكر اشارته دون كتابته لانها لا تختص به لان غير الاخرس يقع طلاقه
بكتابته اذا كان مستبينا [illegible] فان كان على وجه الرسم لا يحتاج الى النية ولا يصدق في القضاء انه عنى تجربة
الخط ورسمها ان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد اذا وصل اليك كتابي فانت طالق فان كان معلقا بالاتيان لا يقع الا
به وان لم يكن معلقا وقع عقيب الكتابة واذا علقه بالمجيء اليها فوصل الى ابيها فمزقه ولم يدفعه اليها فان كان متصرفا في امورها
وقع والا لا وان اخبرها ما لم يدفع اليها الكتاب الممزق ولو كتب لها اذا اتاك كتابي هذا فانت طالق ثم نسخه في كتاب اخر
او غيره [illegible] لا تطلق [illegible] ولو كتب الى امراته كل امراة لي غيرك وغير فلانة فهي طالق ثم محى
اسم الاخيرة ثم بعث الكتاب لا تطلق وهذه حيلة عجيبة كذا في المحيط وذكر فيه [illegible] اذا كتب مع الطلاق
غيره من الحوائج ثم محى منه شيئا وما بقيه ان الحوائج ان كتبها في اوله والطلاق في اخره فان محى الحوائج فقط ثم وصل اليها
لا تطلق وان محى الطلاق فقط طلقت وان كتب الطلاق في اوله والحوائج [illegible] وان كتب الطلاق في وسطه والحوائج
قبله وبعده فان محى الطلاق [illegible] طلقت وان محى ما قبله او ما بعده لا تطلق فان كان المعلق وجه الرسم [illegible]
ان يكتب اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق [illegible] وبين الاخرس بنيته بكتابته وقيد صاحب الينابيع الاخرس بكونه
ولد اخرس او طرأ عليه ذلك ودام [illegible]
ابو حنيفة فقال انه اذا امتدت العقلة الى الموت تجوز اقراره بالاشارات ويجوز الاشهاد عليه لانه عجز عن النطق بمعنى
لا يرجى زواله [illegible] الشارح [illegible] اخر الكتاب قالوا وعليه الفتوى انتهى وعلى هذا اذا طلق من اعتقل لسانه
توقف فان دام به الى الموت نفذ وان زال بطل [illegible] الموجبات وحديث ابن ماجه والدار قطني الطلاق
لمن اخذ بالساق لا طلاق الصبي والمجنون [illegible] تصريح بما فهم سابقا للحديث كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون
والمراد بالمجنون [illegible] كذا في فتح القدير والاولى ان يراد به [illegible] ليشمل طلاق المعتوه فانه [illegible] اطلق
الصبي فشمل العاقل وغيره [illegible] خصوصا ما دار بين النفع والضرر [illegible] ابن المسيب وابن عمر رضي الله عنهم
[illegible] قال في فتح القدير والله اعلم بصحة هذه [illegible] لانه حسن [illegible]
يحتمل السقوط ويقيد ولو طلق الصبي ثم بلغ فقال اجزت ذلك الطلاق لا يقع ولو قال اوقعته وقع لانه ابتدا ايقاع
كذا في الخانية واراد بالمجنون من في عقله اختلال فيدخل المعتوه واحسن الاقوال في الفرق بينهما ان المعتوه هو القليل
الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون ويدخل المبرسم والمغمى عليه والمدهوش

وفي المصباح

وفي المصباح البرسام داء معروف وفي بعض كتب الطب انه ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعاء ثم يتصل بالدماغ
وهو معرب [illegible] وبرسم الرجل بالبناء للمفعول فهو مبرسم [illegible] وهو مبرسم ومبلسم انتهى وفي الخانية رجل عرف
انه كان مجنونا فقالت له امراته طلقتني البارحة فقال اصابني الجنون ولا يعرف ذلك الا بقوله كان القول قوله ثم قال رجل
طلق امراته وهو صاحب برسام فلما صح قال قد طلقت امراتي ثم قال كنت [illegible] ان الطلاق في تلك الحالة كان واقعا قال
مشايخنا حين ما اقر بالطلاق ان رده الى حالة البرسام فقال قد طلقت امراتي في حالة البرسام فالطلاق غير واقع وان لم
يرده الى حالة البرسام فهو ماخوذ بذلك قضاء قال الفقيه ابو الليث هذا اذا لم يكن اقراره بذلك في حال مذاكرة
الطلاق انتهى وفيها ايضا لو قال لامراته طلقي نفسك ان شئت ثم جن الرجل جنونا مطبقا ثم طلقت المراة نفسها قال
محمد كل شيء يملك الزوج ان يرجع عن كلامه يبطل بالجنون وكل شيء لا يملك ان يرجع عن كلامه لا يبطل بالجنون [illegible]
جن الموكل فطلقت وكالته ان جن زمانا طويلا وان كان ساعة لا ولم يوقت ابو حنيفة فيه شيئا انتهى والنائم اي لا يقع
طلاق النائم فلو قال لها بعد ما استيقظ طلقتك في النوم او اجزت ذلك الطلاق او اوقعت ما تلفظت به حالة النوم
لا يقع ولو قال اوقعت ذلك الطلاق او جعلته طلاقا وقع [illegible] ما قدمناه في طلاق الصبي والسيد على
امراة عبده اي لا يقع [illegible] وفي الخانية من فصل النكاح على الشرط المولى اذا زوج امته من عبده ان ابى العبد فقال زوجني
[illegible] على ان امرها بيدك تطلقها كلما تريد فزوجها منه جاز النكاح ولا يكون الامر بيد المولى ولو ابتدا المولى فقال
زوجتك امتي على ان امرها بيدي اطلقها كلما اريد فقال العبد قبلت جاز النكاح ويكون الامر بيد المولى انتهى فان قلت
ما الحيلة في صيرورة الامر بيده من غير توقف على قبول العبد فان في هذه الصورة قد تم النكاح بقول المولى زوجتك امتي
فيمكن العبد ان لا يقبل [illegible] فيصير الامر بيد المولى قلت يمتنع المولى من تزويجه حتى يقول العبد قبل التزويج اذا تزوجتها
فامرها بيدك ابدا ثم يزوجها المولى له فيكون الامر بيد المولى ولا يمكنه اخراجه ابدا والفرع مذكور في الخانية ايضا
في ذلك الفصل واعتباره بالنساء اي اعتبار [illegible] بالمراة فطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلاث
حرا كان زوجها او عبدا [illegible] الحديث ابي داود والترمذي وابن ماجه والدار قطني عن عائشة ترفعه طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان جعل طلاق جنس الاماء ثنتين لانه ادخل لام الجنس على الاماء كانه قال طلاق كل امة ثنتان من غير
فصل بينهما اذا كان زوجها حرا او عبدا والمسالة مختلف فيها بين الصحابة فعن علي وابن مسعود مثل قولنا وعن عثمان وزيد
ابن ثابت مثل قول الائمة الثلاثة من ان اعتبار عدده بالزوج ولا خلاف ان العدة تعتبر بحال المراة وتمامه في البدائع
وفي فتح القدير ونقل ان الشافعي لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه اذا ملك الحر على الامة ثلاثا كيف يطلقها للسنة
قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد

باب الصريح

اي الفاظه في فتح القدير لما قدم ذكر الطلاق واقسامه الاولية السني والبدعي واعطى بعض احكام تلك الكلمات
وهذا الباب لبيان احكام جزئيات تلك الكلمات فان المراد به خصوص الفاظ كانت طالق ومطلقة وطلاق لا
احكامها عقد او معانيه الى بعض المراة واعطاء حكم الكلي [illegible] الجزئي فتنزل منزلته [illegible] يعقب احكام الالفاظ
ان المراد بباب احكام بيان ما به الايقاع والوقوع لانه اذا المعنى المصدري لا تحقق له خارجا انتهى
الصريح كانت طالق ومطلقة وطلقتك بتشديد اللام [illegible] اما تخفيفها فيلحق بالكناية كما سنذكره وانما كانت هذه
الثلاثة صريحا لانها استعملت فيه دون غيره فان الصريح في اصول الفقه ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة او مجازا
فان لم يستعمل في غيره فاولى بالصراحة وهو في اللغة [illegible]
ومنه قول صريح وهو الذي لا يفتقر الى اضمار او تاويل [illegible] المصباح [illegible] والفقه عندنا ما استعمل في الطلاق دون غيره
كما في الوقاية وقد وقع في الهداية تدافع فانه علل كونها صريحا بالاستعمال في معنى الطلاق دون غيره وكونها لا تفتقر الى النية
بانه صريح فيه لغلبة الاستعمال فان المعروف بالغلبة [illegible] بعد الاستعمال في غيره والغلبة في مفهومها الاستعمال

في الغير بلفظ المتقابل بين الطلبة والاعتماس كذا في فتح القدير ولو جعل العبارة الاولى على الغالب بدفع وفي التتمة اذا قال طلقتك
آخر ثلاث تطليقات فثلاث ولو قال انت طالق آخر ثلاث تطليقات فواحدة والفرق دقيق حسن ولو قال انت طالق تمام
ثلاث او ثالث ثلاث فثلاث لانه [illegible] انتهى وفيها ايضا لو قال انت طالق واحدة تكون ثلثا او تصير ثلثا او تتعدد ثلثا او نحو
ثلثا فهي ثلاث انتهى وافاد بالكاف عدم حصر الصريح في الثلاثة فانه سيذكر ان منه المصدر كانت الطلاق ومنه في الخانية
انت طال بحذف القاف [illegible] او رفعت عليك طلاقك او خذي طلاقك ووهبت لك طلاقك ولو قال اردت طلاقك انتهى
ومنه اودعتك طلاقك او رهنتك طلاقك على الصحيح لان الايداع والرهن لا يكونان الا في الموجود واعرتك طلاقك صار الامر بيدها
كذا في البزازية ومنه انت اطلق من فلانة لما في الخانية لو قالت له زوجها قد طلق فلان امرأته فطلقني فقال الزوج انت اطلق
منها فهي طالق وكذا لو قال انت اطلق من فلانة انتهى [illegible] الكنايات وجعله في الخلاصة من الكنايات الا ان يكون جوابا لسؤال
الطلاق اذا قالت فلان طلق امرأته فطلقني فقال انت اطلق منها او [illegible] طلقت [illegible] انتهى [illegible] ومنه يا طالق
او يا مطلقة بالتشديد [illegible] لم يصدق قضاء ودين كذا في الخلاصة ولو كان لها زوج طلقها قبل فقال اردت ذلك الطلاق
صدق ديانة باتفاق الروايات وقضاء في رواية ابي سليمان وهو حسن كما في فتح القدير وهو الصحيح كما في الخانية ولو لم يكن لها زوج لا يصدق
وكذا لو كان لها زوج قد مات ولو قال قوله انا طالق لا تطلق حتى يقول لها كما في فتح القدير ولو قال خذي [illegible] فقالت اخذت
اختلف في اشتراط النية وصحح الوقوع بلا اشتراط النية [illegible] ما قدمناه عن الخانية [illegible] في البزازية معزيا الى فخر
الاسلام والقاضي [illegible] اي قوله اخذت [illegible] طالق [illegible] طلقتك [illegible]
[illegible] في الخانية ولم يشترط النية [illegible] في البدائع [illegible] طلقك الله [illegible] يتوقفان على النية على ما في الواقعات [illegible]
[illegible] كما في فتح القدير [illegible] بصيغة المضارع الا اذا غلب في الحال كما في فتح القدير
[illegible] امرأة مطلقة [illegible] طلقتني [illegible] قالت
[illegible] ومنه الالفاظ المصحفة وهي خمسة تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك [illegible] قضاء
ولا يصدق الا اذا اشهد على ذلك قبل التكلم بان قال امرأتي تطلب مني الطلاق وانا لا اطلق فاقول هذا ولا فرق بين العالم
والجاهل وعليه الفتوى ومنه [illegible] تطليقات عليك طلقت ثلاثا [illegible] العتاق عليك يعتق [illegible] عليك
[illegible] فقال تبلت تكون [illegible] في الخانية وفي فتح القدير ولو قال عليك الطلاق او لك [illegible] النية وليس منه
[illegible] طلاق امرأتي [illegible] كما في الاصل [illegible] لو قال طلاقك علي واجب او لازم او ثابت او فرض [illegible] في الكل
[illegible] بالنية [illegible] الصدر الشهيد في شرح المختصر عدمه في الكل عند الامام وصحح في واقعاته الوقوع [illegible] الفقيه ابو
جعفر [illegible] في واجب [illegible] كذا في الخانية وفي فتاوى [illegible] المختار الوقوع في الكل لان الطلاق لا يكون جائزا وثابتا
[illegible] الوقوع [illegible] وفي فتح القدير [illegible] ثبوته [illegible] على [illegible]
[illegible] فيصدق [illegible] قضاء [illegible] وبين الله تعالى ان قصده وقع والا فلا
[illegible] ان فعلته [illegible] طلقتك انتهى والمعتمد عدم الوقوع في [illegible]
[illegible] البزازية والمختار عدم الوقوع وفي فتح القدير [illegible] الطلاق [illegible] لا افعل كذا [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible] ان فعلت فانت طالق وكذا تعارف اهل الارياف
الحلف [illegible] على الطلاق لا افعل [illegible] الكنايات من الصريح والكناية [illegible] كانت على وجه [illegible]
[illegible] البزازية [illegible] الاختصار [illegible]
اي اذا خرجت من [illegible] فهي طالق واحدة [illegible] الكناية وتحقق الشرط وقع [illegible] ان الامر [illegible] الاقرار
[illegible] ومنه [illegible] الخانية [illegible] كما في فتح القدير ومنه
[illegible] طالق [illegible] انها طالق [illegible] يتوقف على [illegible]
[illegible] المأمور ذلك ولو قال [illegible] انت طالق لا تقع ما لم يقل [illegible] المأمور ذلك ولو قال [illegible] طالق [illegible]

ان يقع

ان يقع الطلاق [illegible] ولو قال [illegible] طلاقها او كتب الى امرأتي انها طالق كذا في الخانية وليس منه [illegible] العالم او الدنيا
طوالق فلا تطلق امرأته بخلاف [illegible] هذه البلدة او هذه القرية طوالق وفيها امرأته لا تطلق وقال [illegible] تطلق كذا في الخانية
[illegible] بالوقوع في البزازية في نساء المحلة والدار والبيت وجعل الخلاف [illegible] نساء القرية ومنه انت طالق في قول
الفقهاء [illegible] او المسلمين او القرآن او قول فلان القاضي او المفتي فتطلق قضاء ولا تطلق ديانة الا بالنية كما
في الخانية انت مني ثلاثا وان لم ينو كما في الخانية وليس منه احسبك مطلقة كما في الخانية وقيد بخطابها لانه لو
قال حلفت بالطلاق ولم يضف اليها لا يقع كما في البزازية من الايمان وعبارتها قال لها ان خرجت من الدار الا باذني فانت
حلفت بالطلاق فخرجت لا يقع لعدم ذكره حلفه بطلاقها [illegible] يحتمل الحلف بطلاق غيرها فالقول له انتهى وذكر
اسمها او اضافتها اليه كخطابه فلو قال طالق فقيل له من عنيت فقال امرأتي طلقت امرأته ولو قال امرأة طالق او
قال طلقت امرأة ثلاثا وقال لم اعن به امرأتي يصدق ولو قال عمرة طالق وامرأته عمرة وقال لم اعن به امرأتي طلقت
امرأته ولا يصدق قضاء وكذا لو قال بنت فلان طالق [illegible] ذكر اسم الاب ولم يذكر اسم المرأة وامرأته بنت فلان وقال
لم اعن امرأتي لا يصدق قضاء وتطلق امرأته وكذا لو لم ينسبها الى ابيها وانما نسبها الى امها او ولدها تطلق كذا في الخانية
زاد في فتح القدير او نسبها الى اختها وفي موضع آخر منها رجل قال امرأته عمرة بنت صبيح طالق وامرأته بنت عمرة
[illegible] ولا نية له لا تطلق امرأته وان كان صبيح زوج ام امرأته وكانت تنسب اليه وهي في حجره فقال ذلك وهو يعلم نسب امرأته
او لا يعلم طلقت امرأته لا يصدق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان كان لا يعرف نسبها وان كان لا يعرف تقع ديانة وان نوى
امرأته في هذه الوجوه طلقت قضاء وديانة ولو قال امرأته الحبشية طالق وامرأته ليست حبشية لا تقع ولو كان له
امرأة بصيرة فقال امرأته هذه العمياء طالق واشار الى البصيرة تطلق البصيرة ولا تعتبر التسمية والصفة مع الاشارة
[illegible] الا انه متى وجدت العصبة وغير اسمها بغيره لا يقع لان التعريف لا يحصل بالنسبة حتى بطل [illegible] لان
بذلك الاسم تكون امرأته اجنبية ولو ذكر اسمها واشار اليها يقع ثم قال ولو قال امرأتي بنت صبيح او بنت فلان التي
في [illegible] وكذا التي [illegible] او [illegible] صحيحة طالق طلقت وذكر [illegible] امرأته [illegible]
[illegible] فصح التعريف ولغت الصفة ولو قال امرأتي عمرة ام ولده هذه الجالسة طالق والجالسة
غيرها وليست بامرأته لم تطلق الا انه سماها واشار [illegible] الاشارة الا التسمية انتهى ومنه في موضع آخر رجل له
اربع نسوة فقال انت ثم انت ثم انت طالق طلقت الرابعة الا ان كلمة ثم تقطع الوصل انتهى وهو يفيد انه لو كان بالواو
وقع على الكل لانها للوصل والجمع صرح في الظهيرية بان الواو كذلك وعبارتها ولو قال انت طالق واحدة واحدة تقع
واحدة ولو قال انت طالق وانت تقع ثنتان وفي فتاوى واحدة ولو قال وانت لامرأة اخرى تقع عليها ولو قال انت
طالق وانت للاولى والثانية تقع على الاولى ثنتان وعلى الثانية واحدة ولو قال انت طالق او انت تقع واحدة ولو
قال ثانيا انت للاخرى لا تقع بدون النية فاما وانت تقع واحدة كقوله هذه طالق وهذه تقع عليها ولو قال هذه وهذه
طالق طلقتا ولو قال هذه هذه طالق لم تطلق الاولى الا ان يقول طالقان ولو قال هذه طالق هذه لم تقع على الاخرى
بدون النية ولو قال لهن انت ثم انت ثم انت طالق طلقت الاخيرة وكذا بحرف الواو ولو قال طوالق طلقن ولو قدم
الطلاق طلقن ولو قال هذه طالقة [illegible] لم تقع على المخاطبة الا بالنية انتهى وسيأتي ما اذا نادى امرأته فاجابته غيرها وفي
موضع آخر منها لو قال امرأته طالق ولم يسم وله امرأة معروفة طلقت استحسانا وان قال لي امرأة اخرى واياها
عنيت لا يقبل قوله الا ان يقيم البينة ولو قال امرأته طالق وله امرأتان كلتاهما معروفة كان له ان يصرف الطلاق الى
ايتهما شاء وفي البزازية من الايمان ان فعلت كذا فامرأته طالق وله امرأتان او اكثر طلقت واحدة والبيان اليه
وان طلق احداهما بائنا او رجعيا ومضت عدتها ثم وجد الشرط تعينت الاخرى للطلاق وان كان لم تنقض العدة
فالبيان اليه انتهى وفي الخانية ولو قال امرأتي [illegible] الف درهم وله امرأة معروفة فقال لي امرأة اخرى والدين لها كان
القول قوله ولو قال امرأتي طالق ولا [illegible] الف درهم فالطلاق والدين للمعروفة ولا يصدق في الصرف الى غيرها وكذا لو بدأ

بالمال فقال امراتي على الف درهم وهي طالق ولو قال امراتي طالق ثم قال امراتي على الف درهم ثم قال لها امراة اخرى واياها
عنيت صدق في المال ولا يصدق في الطلاق ولو كان له امراتان كل منهما معروفة فقال امراتي طالق امراتي طالق ثانيا
فان قال اردت واحدة منهما لا تقبل وكذا لو قال امراتي طالق وامراتي طالق وكذلك العتق ولو كان دخل بها فقال
امراتي طالق امراتي طالق كان له ان يوقع الطلاق على احداهما انتهى في المحيط لو قال ثلاثة طالق ولم يسم باسمها ان
نوى امراته تقع والا فلا لانه اسم مشترك تتناول امراته والاجنبية واطلق اللام في طالق فشمل ما اذا فتحها فانه
يقع لانه مما يجري على لسان الناس خصوصا في الغضب والخصومة فلو كان تركيا وقال اردت به الطحال لوقي التركية يقال
للطحال طالق لا يصدق قضاء كذا في الخانية ولو حذف القاف من طالق فقال انت طال فان كسر اللام وقع بلا نية والا
ان كان في مذاكرة الطلاق او الغضب فكذلك والا توقف على النية كذا في الخانية وفي الجوهرة ولو قال يا طال بكسر اللام وقع الطلاق
وان لم ينو انتهى وهذا هو الظاهر ولو حذف اللام فقط وقال انت طاق لا يقع ولو حذف اللام والقاف بان قال انت طا وسكت
او اخذ انسان فمه لا يقع وان نوى لان العادة ما جرت بحذف حرفين من اخر الكلام والملق في طالق مطلقة فشمل ما اذا
سماها به فانه يقع بخلاف ما اذا سماها حرا او ناداه والفرق ان الحر اسم صالح فصحت التسمية به وهو اسم لبعض الناس
اما المطلقة والطالق ليس اسما صالحا فلا يصح التسمية كذا ذكر الحلبي في التنقيح وهو ضعيف والمعتمد ما في الخانية من عدم
الفرق واختاره في فتح القدير وروى فيه خبرا عن عمر رضي الله عنه في المحيط لو قالت المراة انا طالق فقال الزوج نعم
كانت طالقا ان نوى به طلاقا فامستعمل وان نوى الخبر عن ماضي كما قال ليس امراتي الا طالق في البزازية قالت
له انا طالق فقال نعم طلقت ولو قالت طلقني فقال نعم لا وان نوى انتهى ولو قال اخبر على امراته طالق فقال الزوج
بلي تطلق لان في الاول صار قابلا نعم امراتي غير طالق انتهى وكذا في الخانية ولو قيل له الست طلقتها فقال بلى طلقت او
نعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فان اهل العرف لا يفرقون بل يفهمون منهما ايجاب المنفي كذا في فتح القدير
وتقع واحدة رجعية وان نوى الاكثر او الابانة او لم ينو شيئا بيان لاحكام الصريح وهي ثلاثة الاول وقوع الرجعي به
ولا يصح نية الابانة لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد صريح طلاقه المفاد بقوله تعالى والمطلقات يتربصن
فعلم ان الصريح يستعقب الرجعة للاجماع على ان المراد بالبعولة في الاية المطلقون من تحاحقيقته كان او مجازا ويدل عليه
ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالامساك
في البسرتية قال انت طالق والرجعة لي عليك رجعية ولو قال على ان لا رجعة لي عليك فبائن انتهى اطلق وقوع
الرجعي به لان الطلاق عند تسمية مال او مقابلة ابراء او عند وصفه بما ينبئ عن الشدة او عند تقدم طلاق بائن ليس
منه فلا حاجة الى الاحتراز عنه بشيء وان كان من الصريح فالمراد عند عدم العارض وفي هذه المواضع البينونة
للمعارض واختيار الاول في فتح القدير واختار الثاني في البدائع مقتصرا عليه فقال الصريح نوعان صريح رجعي وصريح بائن
فالصريح الرجعي ان يكون الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض ولا بعدد الثلاث لا نصا ولا اشارة ولا موصوف
بصفة تنبئ عن البينونة او يدل عليها من غير حرف العطف والعشبيه بعدد او صفة تدل عليها واما الصريح البائن فبخلافه
وهو ان يكون بحروف الابانة او بحروف الطلاق لكن قبل الدخول حقيقة او بعده لكن مقرونا بعدد الثلاث نصا او اشارة
او موصوفا بصفة تنبئ عن البينونة او يدل عليها من غير حرف العطف او تشبيها بعدد او صفة تدل عليها انتهى وهو الظاهر
لان حد الصريح يشمل الكل واما عدم صحة الابانة فلانه نوى تغيير الشرع اثبت البينونة بهذا اللفظ وهو مؤجلا الى
ما بعد انقضاء العدة فاذا نوى اثباتها للحال فاستعجل ما اجله الشرع فقد نوى تغيير الشرع وليس له هذه الولاية فبطلت نيته الثاني
وقوع الواحدة به ولا يصح نية الاكثر ثنتين او ثلاث وقال الائمة الثلاثة يقع ما نوى وهو قول الامام الاول لانه نوى
محتمل لفظه لان ذكر الطلاق ذكر المصدر لان الوصف كالفعل حتى يعمل به المصدر وهو يحتمله اتفاقا ولذا صح قران العدد
به تفسيرا حتى يحب على التمييز وحاصل التمييز ليس التعيين احد محتملات اللفظ ولذا صحت نية الثلاث في قوله
انت بائن وهو كناية في الصريح الاقوى اولى ولنا ان الشارع نقله من الاخبار الى انشاء الواحدة اذ لا يفهم من انت طالق قط

لما لا لزم الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب فجعله موقعا به ما شاء استعمالا في غير المنقول اليه وملاحظة ما يصح ان يراد
بالمصدر انما تفرع عن ارادة الاستعمال اللغوي ونقله الى الانشاء مباينة لانه جعل اللفظ علة لدخول المعنى الخاص
في الوجود الخارجي ما اقتضاه لغة على ان المصدر الذي يدل عليه اللفظ هو الانطلاق الذي يعم وسعها ولذلك لا يتعدد
اصلا وبهذا ظهر عدم صحة ارادة الثلاث في مطلقة وطلقتك لانه صار انشاء للواحدة غير ملاحظ فيه معنى اللغة
وعلى هذا فالعدد نحو ثلاثا لا يكون صفة لمصدر الوصف بل لمصدر غيره محذوف اي تطليقا ثلاثا كما ينتصب بالفعل مصدر
غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او يضمر له فعل على الخلاف فيه فعلى هذا طلقتها وطلق نفسك لان المصدر المحتمل للكل
مذكور لغيره فصح ارادته منه لانه لا نقل فيه الى ايقاع واحدة وفيه ابحاث مذكورة في فتح القدير وانما صحت نية الثلاث في الكنايات
لانها عاملة بحقائقها وهي متنوعة الى غليظة وخفيفة فعند عدم النية تثبت الخفيفة المتيقن ويدق التتمة اذا قال طلقتك
ثلاث قيد بالثلاث لانه لو طلقها بعد الدخول واحدة ثم قال جعلت تلك التطليقة بائنة او جعلتها ثلاثا اختلفت الروايات
والصحيح انه على قول ابي حنيفة يصير بائنا وثلاثا وعلى قول محمد لا يصير بائنا ولا ثلاثا وعلى قول ابي يوسف يصح جعلها بائنا ولا يصح جعلها
ثلاثا ولو طلق امراته بعد الدخول واحدة ثم قال الزمت امراتي ثلاث تطليقات بتلك التطليقة او قال الزمتها تطليقتين
بتلك فهو على ما قال ان الزمها ثلاثا فهو ثلاث وان قال الزمتها تطليقتين فهو ثنتان ولو طلقها واحدة ثم راجعها ثم قال
جعلت تلك التطليقة بائنة لا تصير بائنة لانه لا يملك ابطال الرجعة ولو قال لها بعد الدخول اذا طلقتك واحدة فهي بائن
او هي ثلاث فطلقها واحدة فانه يملك الرجعة ولا تكون بائنا ولا ثلاثا لانه قدم القول قبل نزول الطلاق ولو قال لها اذا
دخلت الدار فانت طالق ثم قال جعلت هذه التطليقة بائنا او قال جعلتها ثلاثا قال هذه المقالة قبل دخول الدار لا تلزمه
هذه المقالة لان التطليقة لم تقع عليها كذا في الخانية وفي التتمة لو طلقها واحدة ثم قال جعلتها بائنا رأس الشهر قال ان لم يراجعها
فهي بائن وان راجعها فليست كذلك لا تكون بائنا ولو طلقها رجعية ثم قال جعلتها ثلاثا رأس الشهر ثم راجعها قال تكون رأس الشهر ثلاثا قال
وليس والتشبيه جعلها ثلاثا جعلها بائنا انتهى اما قول محمد فظاهر ثلاثا واما قول ابي يوسف فان الرجعة تصير بائنة بانقضاء العدة
واما الواحدة فلا تصير ثلاثا واما قول الامام فلانه يملك ايقاعها بائنة من الابتداء فيملك الحاقها بالبائنة لانه يملك
انشاء البائنة في هذه الحالة كما كان يملكها في الابتداء ومعنى جعل الواحدة ثلاثا انه الحق بها تطليقتين اخريين لا انه جعل
الواحدة ثلاثا كذا في البدائع الولوالجية لو قال انت طالق البتة وقعت بائنة الا اذا نوى تطليقة اخرى سوى قوله انت طالق
فتكون بائنا انتهى الثالث عدم توقفه على النية ونقل فيه اجماع الفقهاء ولان احتمال ارادة الطلاق عن غير قيد النكاح احتمال
بعيد عند خطاب المراة فلا عبرة به فصار اللفظ بمنزلة المعين وحديث ابن عمر رضي الله عنهما حيث امره بالرجعة ولم يسأله
انوى ام لا يدل على ذلك فان ترك الاستفصال في وقائع الاحوال كالعموم في المقال وعدل المصنف عن قوله وان نوى غيره
ليفيد انه لو نوى غيره صدق ولذا قال في فتح القدير ثم قولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا يقع لانه يقع
وان نوى شيئا اخر لما ذكر انه اذا نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة وحاصل ما ذكروه هنا ثلاثة الفاظ الوثاق
والقيد والعمل وكل منها اما ان يذكر او ينوي فاذا ذكر فاما ان يقرنه بالعدد او لا فان قرن بالعدد لا يلتفت اليه ويقع
الطلاق بلا نية كما لو قال انت طالق ثلاثا من هذا القيد تطلق ثلاثا ولا يصدق في القضاء كما في المحيط وان لم يقرن بالعدد وقع
في ذكر العمل قضاء لا ديانة كما لو قال انت طالق من هذا العمل كما في البزازية وغيرها وهو يدل على انه لو قال على الطلاق من ذراعي
لا افعل كذا كما يحلف به بعض العوام انه يقع قضاء بالاولى وفي لفظي الوثاق والقيد لا يقع اصلا وان لم يذكر شيئا من هذه
الثلاثة ونوى فانه نواها لا يدين في لفظ العمل ويدين في الوثاق والقيد ويقع قضاء الا ان يكون مكرها والمراة كالقاضي اذا سمعته
او اخبرها عدل لا يحل لها تمكينه هكذا اقتصر الشارحون وذكر في البزازية وذكر الاوزجندي انها ترفع الامر الى القاضي فان
لم يكن لها بينة تحلفه فان حلف فالاثم عليه انتهى والفرق في البائن بين الواحدة والثلاث وعلى ما قال ان تقتله اذا اراد جماعها
بعد علمها بالبينونة فيه قولان والفتوى انه ليس لها ان تقتله وعلى القول بقتله تقتله بالدواء فان قتلته بالسلاح وجب القصاص
عليها وليس لها ان تقتل نفسها وعليها ان تفدي نفسها بمال او تهرب وليس له ان يقتلها اذا حرمت عليه ولا تقدر ان تتخلص

منها بسبب انه لها عيب رده بالسبع الطوال شرح المنظومة لابن الشحنة وسيأتي في فصل ما تحل به المطلقة انه علقها ان تتزوج
بغيره في غيبته ان علمت بالبينونة ونحوه شكر قال في المصباح والوثاق بفتح الواو وكسرها القيد وجمعه وثق كرباط وربط
واراد بعدم توقفه على النية انه لا يشترط العلم بمعناه فلو لقنته لفظ الطلاق فتلفظ به غير عالم بمعناه وقع قضاء لا ديانة وقال
مشايخ اوزجند لا يقع اصلا صيانة لاملاك الناس عن الضياع بالتلبيس كما في البيع كذا في البزازية والعتاق والتدبير
والابراء عن المهر كالطلاق كما في البزازية والطلاق وما معه قياس على النكاح بخلاف البيع والابراء كالهبة اذا لم يعلم المعنى
كما في الخانية واراد ان طلاق الهازل واللاعب والمخطي واقع كما قدمنا لكن في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى
فلا يقع على المخطي وما في الخلاصة من ان طلاق المخطي واقع اي في القضاء بدليل انه قال بعده ولو كان بالعتاق يدين
لانه لا فرق بين الطلاق والعتاق وهو الظاهر من قول الامام كما في الخانية خلافا لابي يوسف ولا خلاف ان
المنذر ولا يلزمه ولا خلاف انه لو جرى على لسانه الكفر مخطيا لا يكفر كما في الخانية ايضا وكذا اذا تلفظ به غير عالم
بمعناه وانما يقع قضاء فقط بدليل ما في الخلاصة قالت لزوجها اقرأ علي اعتدي انت طالق ثلاثا ففعل طلقت ثلاثا في القضاء لا فيما بينه
وبين الله تعالى اذا لم يعلم الزوج ولم ينو بخلاف الهازل فانه يقع عليه قضاء وديانة لانه مكابر باللفظ فيستحق
التغليظ وفي الخلاصة معزيا الى الاصل الكافي امرأتان زينب وعمرة فقال يا زينب فاجابته عمرة فقال انت طالق
ثلاثا طلقت المجيبة فلو قال نويت زينب طلقتا هذه بالاشارة وتلك بالاعتراف انتهى محمول على القضاء اما في الديانة
فلا تقع على واحدة منهما لما في الحاوي معزيا الى الجامع الاصغر ان اسدا سئل عمن اراد ان يقول زينب طالق
فجرى على لسانه عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال في القضاء تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة
منهما اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بمجرد النية قال في فتح القدير واما ما روي
نصير من انه اراد ان يتكلم فجرى على لسانه الطلاق تقع ديانة وقضاء فلا يعول عليه انتهى والحاصل ان قولهم
الصريح لا يحتاج الى النية انما هو في القضاء اما في الديانة فيحتاج اليها لكن وقوعه في القضاء بلا نية انما هو بشرط ان
يقصدها بالخطاب بدليل ما قالوا لو كرر مسائل الطلاق بحضرة زوجته ويقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق
وفي متعلم يكتب ناقلا من كتاب رجل قال ثم يقف ويكتب امرأتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة باللفظ بقصد
الحكاية لا يقع عليه وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق انتهى اما ما
في فتح القدير ولا بد من القصد بالخطاب بلفظ الطلاق عالما بمعناه او النسبة الى الغائبة كما يفيده فروع وذكر ما ذكرناه فليس
بصحيح لانه ان كان شرطا للوقوع قضاء وديانة فليس بصحيح لانه صرح بالوقوع قضاء فيمن سبق لسانه وان كان شرطا
للوقوع ديانة لا قضاء فكذلك لانه نفى الوقوع قضاء فيما لو كرر مسائل الطلاق بحضرتها وفي المتعلم
وليس كذلك فالحق ما قدمناه عليه القنية ظن انه وقع الطلاق الثلاث على امرأته بافتاء من لم يكن اهلا للفتوى
وكلف الحاكم كتبها في الصك فكتبت ثم استفتى ممن هو اهل للفتوى فافتى بانها لا تقع والتطليقات مكتوبة في الصك
بالظن فله ان يعود اليها فيما بينه وبين الله تعالى ولكن لا تصدق في الحكم انتهى وهذا من باب الاقرار بالطلاق
كاذبا وقدمنا انه يقع قضاء لا ديانة وفي البزازية قال لها ما لك سوى طلاق واحد والمسئلة بحالها له ان يتزوج
بها لان التخصيص بالواحد لا يدل على نفي ما عداه لان النفي على العدد لا ينفي الزائد كما في اسماء الاجناس انتهى
وينبغي ان تكون المسئلة الاولى انما هو في القضاء اما في الديانة فلا يقع الا ما كان اوقعه ولو قال انت الطلاق
او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا تقع واحدة رجعية بلا نية او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فثلاث
بيان لما اذا كان الخبر هنا المصدر معرفا كان او منكرا او اسم الفاعل وذكر بعده المصدر معرفا او منكرا اما الوقوع
باللفظة الاولى اعني المصدر فلانه يذكر ويراد به اسم الفاعل فيلزم عدم صحة نية الثلاث وجوابه انه حيث استعمل
كان المراد طالق به هو الغالب فيكون صريحا كطالق الصريح فيثبت له حكم طالق ولذا كان عندنا من الصريح الثلاث
ولما كان محتملا توقف على النية بخلاف نية التوفيق بالمصدر الا ان نية الثلاث تصح لا باعتبار انه كثرة بل باعتبار انه فرد

يقال رجل عدل اي عادل كقوله انت طالق ويراد به اي اراد اسم الفاعل

من حيث انه جنس واحد وانما الثنتان في الحرة فعدد محض والفاظ الواحد لا تحتمل العدد المحض بل يراعى فيها التوحيد
وهو بالفردية الحقيقية والجنسية التي هي فرد اعتباري والمثنى بمعزل عنهما فلو كان طلق الحرة واحدة ثم قال لها انت
الطلاق ناويا ثنتين هل تقع الثنتان لانهما كل ما بقي قلت لا تقع الا واحدة كما في الخانية لو قال الحرة طلقها واحدة انت بائن
ونوى ثنتين تقع واحدة انتهى وعلله في البدائع بان الباقي ليس كل جنس طلاقها وصرح في الذخيرة بانه اذا نوى ثنتين
بالمصدر فانه لا يصح وان واحدة واما ما في الجوهرة من انه اذا تقدم على الحرة واحدة فانه تقع ثنتان اذا نواهما يعني
مع الاولى فسهو ظاهر وفرق الطحاوي بين المصدر المنكر حيث لا تصح فيه نية الثلاث وبين المعرف حيث تصح لا اصل له على
الرواية المشهورة كما في البدائع واما وقوعه بانت طالق الطلاق او طلاقا فظاهر واما صحة نية الثلاث فبالمصدر
مع ان المنتصب هو مصدر طالق لكون الطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم وهو مصدر لمحذوف كذا قالوا
ولا يتم باحتمال طالق مع المصدر كالغاية مع العدد والا لوقع بطالق واحدة وبالطلاق ثنتان حين ارادة الثلاث فيلزم الثنتان
بالمصدر وهم لا يقولون به فقيد بكونه نوى ثنتين بالمجموع لانه لو نوى ثنتين بالتوزيع كان يريد بقوله انت طالق واحدة
وبالطلاق اخرى تقع ثنتان خلافا لفخر الاسلام لان طالقا نعت وطلاقا مصدره فلا تقع الا الواحدة ووجه الاول ان كلا
منهما صالح للايقاع فصار كقوله انت طالق وهو اولى من قول بعضهم طالق وطالق اذ ليس في الكلام ما يدل على الواو ورجح
الاول في فتح القدير بانه طلاقا منصوب والرفع بعد ملاحظته اللفظ لتعدده وصحة الارادة به الا اظهر لزوم صحة
الاعراب في الايقاع من العالم والجاهل وفي المغني لابن هشام من الباب الاول من بحث اللام تنبيه كتب الرشيد ليلة
الى القاضي ابي يوسف يسأله عن قول القائل

فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن ... وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم
فانت طلاق والطلاق عزيمة ... ثلاث ومن يخرق اعق واظلم

فقال ماذا يلزمه اذا رفع الثلاث واذا نصبها قال ابو يوسف فقلت هذه مسئلة نحوية فقهية ولا آمن الخطأ ان قلت فيها
برأيي فاتيت الكسائي وهو في فراشه فسألته فقال اذا رفع ثلاثا طلقت واحدة لانه قال انت طلاق ثم اخبر ان الطلاق
التام ثلاث وان نصبها طلقت ثلاثا لان معناه انت طالق ثلاثا وما بينهما جملة معترضة فكتبت بذلك الى الرشيد فارسل
الي بجوائز فوجهت بها الى الكسائي انتهى ملخصا واقول ان الصواب ان كلا من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع
الواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما لمجاز الجنس كما تقول زيد الرجل اي هو الرجل المعتد به واما للعهد الذكري مثلها في
فعصى فرعون الرسول اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا تكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الاخبار عن العام بالخاص كما
يقال الحيوان انسان وذلك باطل اذ ليس كل حيوان انسانا ولا كل طلاق عزيمة ثلاثا فعلى العهدية تقع الثلاث وعلى الجنسية
تقع واحدة كما قال الكسائي واما النصب فانه محتمل لان يكون على المفعول المطلق وحينئذ تقتضي وقوع الثلاث اذ المعنى
فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بقوله والطلاق عزيمة ولان يكون حالا من الضمير المستتر في عزيمة وحينئذ لا يلزم وقوع
الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ واما الذي اراده
هذا الشاعر المعين فهو الثلاث لقوله بعد فبيني بها ان كنت غير رفيقة وما لامرئ بعد الثلاث مقدم انتهى
وتعقبه في فتح القدير بانه بعد كونه غلطا بعيد عن معرفة مقام الاجتهاد فان من شرطه معرفة العربية واساليبها
لان الاجتهاد يقع في الادلة السمعية العربية والذي نقله اهل الثبت في هذه المسئلة عن من قرر الفتوى حين
وصلت خلافه وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف اصلا ولا للرشيد ومقام ابي يوسف
اجل من ان يحتاج في مثل هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات الالفاظ ثم قال ونحو
في معنى الرامضارع خرق بكسرها والخرق بالضم الاسم وهو ضد الرفق والخفي ان الظاهر في النصب كونه على المفعول
المطلق نيابة عن المصدر لتلك الغاية على ارادة ان الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا امتناع الجنس الحقيقي
بقي ان يراد مجاز الجنس فتقع واحدة او العهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فتقع الثلاث ولذا ظهر من الشاعر

انه اراده كما افاده البيت الاخير فجواب محمد بناء على ما هو الظاهر كما بحث في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات
الى الاحتمال انتهى ولا يخفى ان العهد الذكرى حيث كان اظهر الاحتمالين فكان ينبغي ان يجيب محمد بما تقتضيه فكلام ابن
الهمام اخره مخالف لاوله كما لا يخفى اعلم ان ابن الصايغ تعقب ابن هشام في منع كونها للجنس الحقيقي بانه يجوز كونها بمعنى
كل المجموع لا كل الافراد وتعبير المعنى ان مجموع افراد الطلاق ثلاث لا ان الواقع ثلاث ورد الشمني بان اللام ليس من
معانيها الكل المجموعي وان كانت بمعنى من معاني كل وتعقب ابن هشام ايضا الدماميني في كون الثلاث حالا من الضمير في عزيمة
بان الكلام يحتمل الوقوع الثلاث على تقدير العهد ايضا بان يجعل للعهد الذكرى ورده الشمني لانه انما نزل لزوم الثلاث وهو
صادق باحتمال الثلاث وتعقب الشمني ابن هشام ايضا في كون النصب يحتمل ان يكون على المفعول المطلق فيقتضي الثلاث
بانه انما تقتضي لو كان مفعولا مطلقا للطلاق الاول والطلاق الثاني واللام للعهد اما اذا كان مفعولا مطلقا للطلاق
الثاني واللام للجنس فلا تقتضي ذلك انتهى وقيد بقوله انت الطلاق لانه لو قال انت الثلاث ونوى لا تقع لانه
جعل الثلاث صفة للمراة لا صفة للطلاق المضمر فقد نوى ما لا احتمله لفظه فلم يصح ولو قال لامراته انت مني بثلاث
ونوى الطلاق لانه نوى ما يحتمله وان قال لم انو الطلاق لم يصدق ان كان في حال مذاكرة الطلاق لانه يحتمل الرد ولو
قال انت بثلاث واضمر الطلاق تقع كانه قال انت طالق بثلاث كذا في المحيط وظاهره ان انت مني بثلاث وانت بثلاث
بحذف مني سواء في كونه كناية واما انت الثلاث فليس بكناية وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به
عنها كالرقبة والعنق والروح والبدن والجسد والفرج والوجه او الى جزء شايع منها كنصفها وثلثها تطلق اراد
بالاضافة الى الجملة ان يكون بطريق الوضع كانت طالق وبما يعبر به عن الجملة بطريق التجوز كذا في فتح القدير وذكر الشارح ان
ما يضاف الى الجملة انت والروح والبدن والجسد وان ما يعبر به عنها ما عداها والظاهر الاول كما لا يخفى واشار
بالتعبير به عنها الى انه لا بد ان يعبر به عنها فلو قال رقبتك طالق او الوجه او وضع يده على الراس او
العنق وقال هذا العضو طالق لم يقع في الاصح لانه لم يجعله عبارة عن الكل بل عن البعض بخلاف ما لم يضع يده بل قال هذا الراس
طالق واشار الى راس امراته الصحيح انه يقع كما لو قال راسك هذا طالق ولهذا لو قال الغير بعت منك هذا الراس بالف درهم
واشار الى راس عبده فقال المشتري قبلت جاز البيع كذا في الخانية وقيد بالرقبة وما بعدها لانه لا يقع بالبطن والظهر والبضع
والدم على الصحيح ولهذا لو قال دمك حر لا يعتق وقد صحح صحة التكفل بالدم لما يقال دمه هدر اي نفسه فكان العرف جرى به في الكفالة
دون الطلاق والعتق وصحح في الجوهرة وقوع الطلاق بقوله فرجك ومن هنا يحسن قولهم لا فرق بين الطلاق والكفالة وتقييد
الجزء بالشايع ليس للاحتراز عن المعين لما في الخلاصة لو قال نصفك الاعلى طالق واحدة ونصفك الاسفل ثنتين فقد وقعت
هذه المسألة ببخارى فافتى بعضهم بوقوع الواحدة لان الراس في النصف الاعلى وبعضهم اعتبر الاضافتين لان الفرج
في الاسفل انتهى وقد علم انه لو اقتصر على احدهما وقعت واحدة اتفاقا وقد اطلق المصنف وقوع الطلاق بما ذكرنا دانه
صريح لا يتوقف على النية فلو قال اردت به العضو حقيقة لم يصدق قضاء ويصدق ديانة لكنه كيف يكون صريحا مع انه انما
يكون بغلبة الاستعمال كما قدمناه ولهذا بعد الشارح الزيلعي حيث قال في بحث قوله انا منك طالق لغو وكونه غير متعارف
ابتاعه لا يخرجه من ان يكون صريحا كقوله عشرك طالق او رجلك او طلقتك نصف تطليقة انتهى لان الصراحة انما
هي بغلبة الاستعمال والتحقيق ان الوقوع فيها انما هو اذا كان التعبير به عن الكل عرفا مشتهرا او لو اقتصر على التعبير عن
الجملة لكان اولى لان الاضافة الى الجملة علمت من اول الباب من قوله انت طالق والى اليد والرجل والدبر لا
اي لا تطلق بالاضافة الى ما ذكر اي الى ما لا يعبر به عن الجملة فدخل فيه الشعر والانف والساق والفخذ والظهر والبطن واللسان
والاذن والفم والصدر والذقن والسن والريق والعرق والحلق والقلب اطلقه فشمل ما اذا نوى به كل البدن لكن في البزازية
وذكر الامام الحلواني انه ذكر عضوا معبرا عن جميع البدن ونوى اقتصار الطلاق عليه لم يبعد ان يصدق ولو ذكر اليد
والرجل واراد به كل البدن قلنا انه تقول يقع الطلاق وان كان جزءا لا يستمتع به كالسن والريق لا يقع اجماعا وفي الظهيرية
لو اضافه الى ثلثها لا رواية لهذا في الكتاب وفي فتح القدير من كتاب الكفالة ولم يذكر محمد ما اذا كفل بعينه قال البلخي لا يصح كما
في الطلاق

في الطلاق الا ان ينوي به البدن ولذا يجب ان يصح في الكفالة والطلاق اذ العين فيما يعبر به عن الكل يقال عين القوم
وهو عين في الناس ولعله لم يكن معروفا في زمانهم اما في زماننا فلا شك في ذلك انتهى ومثل الطلاق في الظهار والايلاء
والعفو عن القصاص والعتاق حتى لو اعتق اصبعه لا يقع وقيدنا بكونه لا يعبر به عن الجملة لان اليد وما معها لو كانت عند قوم
يعبرون به عن الجملة وقع الطلاق وهو يحمل ما ورد منها مرادا به الجملة كالحديث على اليد ما اخذت حتى ترد وقوله تعالى تبت
يدا ابي لهب وحاصله انه ثلاثة صريحه يقع وقضاء بلا نية كالرقبة وكناية لا يقع به الا بالنية كاليد وما ليس صريحا ولا كناية
لا يقع به وان نوى كالريق والسن والشعر والظفر والعرق والحمل والقلب وقيد بالدبر لانه لو قال استك طالق وقع كفرجك
كما في الخلاصة فالاست وان كان مرادفا للدبر لم يلزم تساويهما في الحكم لان الاعتبار هنا لكون اللفظ يعبر به عن الكل الا ترى
ان البعض مرادف للفرج وليس حكمه هنا كحكمه في التعبير وقيد بالطلاق في الجزء الشايع للاحتراز عن العتاق وتوابعه فانه من
تبيان ما يتجزى فلو اعتق نصف عبده لم يعتق كله عند الامام وللاحتراز عن النكاح فانه لو تزوج نصفها لم يصح النكاح احتياطا كما
في الخانية وبه ضعف قول الشارح ان الجزء الشايع محل للنكاح والعفو عن دم العمد وتسليم الشفعة كالطلاق والاصل انه ذكر
بعض ما لا يتجزى كذكر كله ونصف التطليقة او ثلثها طلقة ومراده ان جزء الطلقة تطليقة ولو جزءا من الف جزء
لان الشرع ناظر الى صون كلام العاقل وتصرفه ما امكن ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه فلما لم يكن للطلاق جزء
كان ذكر بعضه تصحيحا كالعفو وفي الظهيرية انت طالق ثلاثا الا نصف تطليقة قيل على قول ابي يوسف يقع ثنتان لان التطليقة
كما لا تتجزى في الايقاع لا تتجزى في الاستثناء فصيره كانه قال الا واحدة وعند محمد يقع الثلاث لان النصف من الطلاق لا يتجزى
في الايقاع لا في الاستثناء ولو قال انت طالق تطليقة الا نصفها تقع واحدة وهذا اشارة الى ما قال محمد انتهى وقد يقال
انه لا يشير الى قول محمد لان ابا يوسف انما لم يقل بالتكميل في الاستثناء هنا لعدم فائدته لانه حينئذ لا يصح لكونه استثناء الكل من
الكل ولو قال وجزء الطلقة تطليقة لكان اوجز واشمل واحسن وثلاثة انصاف تطليقتين ثلاث لان نصف
التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلاثة انصاف تكون ثلاثة ضرورة الا اذا نوى ان نصف كل من الطلقتين فيكون انصافها
اربعا فثلاثة منها طلقة ونصف فيقع طلقتان ديانة ولا يصدق في القضاء لانه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر ان نصف
التطليقتين تطليقة لا نصف تطليقتين لانه لو قال ثلاثة انصاف تطليقة وقعت طلقتان لانها طلقة ونصف فيتكامل وهو
المنقول في الجامع الصغير واختاره الناطفي وصححه العتابي وعلم منه انه لو قال اربعة انصاف تطليقة وقعت ثنتان ايضا وعرف
منه ايضا انه لو قال نصفي تطليقة وقعت واحدة وفي الذخيرة لو قال انت طالق نصف تطليقتين فواحدة ولو قال نصفي
ثلاث تطليقات فثلاث وحاصلها اثنا عشر مسألة لان المضاف اعني النصف اما ان يكون واحدا او اثنين او ثلاثا او اربعا
وكل منها اما ان يكون المضاف اليه واحدة او اثنتين او ثلاثا فان كان النصف مضافا الى الطلقة فقط فواحدة وان كان
مضافا الى الطلقتين فواحدة وان كان مضافا الى الثلاث فثنتان وان كان النصفان مضافان الى الواحدة فواحدة والى الثنتين
فثنتان والى الثلاث فثلاث وان كان الثلاثة الانصاف مضافا الى الواحدة فثنتان والى الثنتين ثلاث والى الثلاث فكذلك
استنباطا كما قبلها لا نقلا وان كان المضاف اربعة الانصاف فثنتان واشار المصنف الى انه لو قال للمدخول بها انت طالق نصف
تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة وقع ثلاث لان المنكر اذا اعيد منكرا كان الثاني غير الاول فتكامل كل جزء بخلاف ما اذا
قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها حيث تقع واحدة لان الثاني والثالث عين الاول فالكل اجزاء الطلقة واحدة حتى
لو زادت على الواحدة وقعت ثانية وكذا في الثالثة وهو مختار جماعة من المشايخ وفي المحيط والولوالجية وهو المختار وهكذا ذكر
الحسن في المجرد لانه زاد على اجزاء تطليقة واحدة فلا بد وان تكون الزيادة من تطليقة اخرى فتتكامل الزيادة والاصح في اتحاد
المرجع وان زادت اجزاء واحدة ان تقع واحدة لانه اضاف الاجزاء الى واحدة نص عليه في المبسوط وعلى هذا لو قال انت طالق
واحدة ونصفها تقع واحدة كما في الذخيرة بخلاف واحدة ونصف واما غير المدخول بها فلا تقع عليها الا واحدة في الصور كلها
كما في البدايع وفي كلامه انه لو قال لاربع نسوة بينكن تطليقة طلقت كل واحدة واحدة لان الربع يتكامل وكذا بينكن
تطليقتان او ثلاث او اربع الا اذا نوى كل تطليقة بينهن جميعا فتقع في التطليقتين على كل منها تطليقتان وفي الثلاث ثلاث

ولو قال بينكن خمس تطليقات وقع على كل واحدة ثنتان الى ثمان ولو قال بينكن تسع وقع على كل واحدة طلقتان ثم قال لثالثة
اشركتك فيما اوقعت عليهما يقع عليها تطليقتان لانه شركها في كل تطليقة ولو طلقها ثلثا ثم قال لاخرى اشركتك معها في الطلاق
وقع على الثانية ثلاث بخلاف ما تقدم لان هناك لم يسبق وقوع شي فلا تنقسم بينهن وهنا قد وقع الثلاث على الاولى فلا
يمكنه رفع شي منه ولو قال انت طالق ثلثا ثم قال لاخرى اشركتك فيما اوقعت ثم قال لثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما
قال في فتح القدير وقد ورد استفتا فيه بعد ان كتبنا تطلق الثلاث ثلاثا ثلاثا لما انه وقع عليها على الثالثة باعتبار انه
اشركها في ستة انتهى يعني انه علله وقوع الثلاث على الثالثة بعد الافتا بانه اشركها في ست او نحوها فيقع عليها الثلاث ويلغو
ثلاث وليس معناه انه تطهر له شي بخلاف ما افتى به كما قد توهم وفي المبسوط لو قال لامراتين انتما طالقتان ثلثا ثلثا ينوي ان
الثلاث بينهما فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل واحدة وكذا لو قال الاربع انتن طوالق ثلثا ثلثا ينوي ان الثلاث بينهن
فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي القضا تطلق كل ثلثا ثلثا انتهى وفي المحيط فلانة طالق ثلاثة
وفلانة معها او قال اشركت فلانة معها طلقتا ثلاثا ثلاثا ولو طلق امراته ثم قال لاخرى قد اشركتك في طلاقها ثم قال لاخرى قد
اشركتك في طلاقها طلقت واحدة ولو قال في طلاقهما طلقت ثنتين ولو قال للرابعة قد اشركتك في طلاقهن طلقت ثلاثا
ولو كان الطلاق على الاولى بمال مسمى ثم قال للثانية قد اشركتك في طلاقها طلقت ولم يلزمها المال لان الاشراك وجد في الطلاق
لا في المال ولو قال اشركتك في طلاقها على كذا من المال فان قبلت لزمها الطلاق والمال والا فلا انتهى ولم يتكلم على كونه بائنا او
رجعيا حيث لم تقل على كذا وينبغي ان يكون في المسيلة الاولى رجعيا لان البينونة لاجل المال ولم يوجد وينبغي انه لو قال لها
انت طالق بائن او رجعي ثم قال لاخرى اشركتك في طلاقها ان يقع على الثانية بائنا ايضا ثم قال في المحيط ايضا ولو اعتقت
الامة المنكوحة فاختارت نفسها فقال زوجها لامراة له اخرى قد اشركتك في فرقتها طلقت بائنا وان نوى ثلثا فثلاث
وحكى ابو سليمن عن محمد انها لا تطلق ولو قال في فرقة العنين واللعان والايلا والخلع قد اشركتك في فرقة هذه طلقت لان هذه
الفرقة طلاق بخلاف الاولى ولو قال لامراته انت طالق خمس تطليقات فقال ثلاث لك والباقي على صواحبك وقع
الثلاث عليها ولم يقع شي على غيرها لان الباقي بعد الثلاث صار لغوا فيعد صرف اللغو الى صواحبها فلا يقع شي انتهى وقدمنا خلافا
في الاخيرة ومن واحدة او ما بين واحدة الى ثنتين واحدة والى ثلاث ثنتان يعني عند ابي حنيفة فتدخل الغاية
الاولى دون الثانية وقالا بدخولهما فيقع في الاولى ثنتان وفي الثانية ثلاث استحسانا للتعارف الا انهما اطلقا فيه وابو
حنيفة يقول ارادة الكل فيما طريقه الاباحة كخذ من مالي من عشرة الى مائة وبع عبدي بما بين مائة الى الف وكل من الملح
الى الحلو فله اخذ المائة والبيع بالف واكل الحلو اما ما اصله الحظر حتى لا يباح الا لدفع الحاجة فلا والطلاق منه فكان قرينة
على ارادة الكل غيران الغاية الاولى لابد من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى
ثلاث اذ لا ثانية بلا اولى ووجود الطلاق بوقوعه بخلاف الغاية الثانية وهي ثلاث في هذه الصورة فانه يمنع وقوع الثانية
بلا ثالثة اما صورة من واحدة الى ثنتين فلا حاجة الى ادخالها لانه انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية وهو منتف وايقاع الواحدة
ليس باعتبار ادخالها غاية بل لما ذكرنا من انتفا العرف فيه فلا تدخل فيلغو قوله من واحدة الى ثنتين ويقع بطالق ولا يراد انت
طالق ثانية حيث لا يقع الا واحدة لان ثانية لغو فيقع بانت طالق وقد ظهر بهذا التقرير ان الاختلاف انما هو في اثبات العرف
وعدمه مع الاتفاق على اعتبار العرف فلا يرد دخول المرافق لان الوقف لما دخل ما بعد الى تارة وخرج اخرى كان الاحتياط الدخول
فان قيل ما بين هذا وهذا ابتداء في وجود الامرين ووجودهما بوقوعهما فيقع الثلاث الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما يحل
فيه من الامور المعنوية فانما يقتضي الاول واحتمال وجود الثاني عن ما بين الستين الى السبعين بعمد اذا لم يبلغ السبعين
كذا في فتح القدير وفي جامع الفصولين لو باع بخيار الى غد دخل الغد في الخيار ولو حلف ليتقضين دينه خمسة ايام لا يحنث ما لم تغرب
الشمس من اليوم الخامس وكذا الايلا الى عشرة ايام دخل العاشر وكذا لو ان تزوجتك الى عشرة سنين دخل العاشرة واما في الاجارة
نو بعض الكتب لو اجر الى خمس سنين دخلت الخامسة وفي عامة الكتب لا تدخل انتهى وتمام تقريره في شرحنا المسمى بتعليق الانوار على
اصول المنار ولو نوى في الثانية واحدة دين ديانة لا قضا لانه محتمله وهو خلاف الظاهر واشار بقوله الى ثنتين الى انه لو قال من
واحده

واحدة الى واحده يقع واحده بالاولى اعلاما وقيل لا يقع شي عند زفر لانه لا تقول بدخول الغايتين والاصح الوقوع عنده بطالق ويلغو ما بعده
كذا في المعراج وقيد بقوله الى ثلاث لانه لو قال ما بين واحدة وثلاث بحرف العطف دون الغاية وقعت واحدة عند الكل الا
ان كان فيه العرف الكاين في الغاية ولو قال من واحدة الى عشرة وقعت ثنتان عند ابي حنيفة وقيل ثلاث بالاجماع لان اللفظ معتبر
في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا بالف فطلقها ثلثا وقعت بخمسماية ورجحه في القنية بانه احسن من حيث المعنى وقيل لو قال انت
طالق من ثلاث الى واحدة تقع ثلاث قال البديع رحمه الله وينبغي ان تكون هذا بالاتفاق ثم ظهر لي انه على قولهما وهو منصوص عليه
في بعض الكتب انه يقع عنده ثنتان وعندهما ثلاث انتهى وواحدة في ثنتين واحدة ان لم ينو او نوى الضرب والحساب
عالما بعرف الحساب خلافا لزفر في الثاني لان عرفهم فيه تضعيف احد العددين بعدد الاخر كقوله واحدة مرتين ولنا ان قوله
في ثنتين ظرف حقيقة وهو لا يصلح له فيقع المظروف دون الظرف ولهذا لزمه عشرة في له علي عشرة في عشرة الا ان يقصد
المعية او العطف فعشرون لمناسبة الظرف لهما واما الضرب فان كان في الممسوحات اعني فيما له طول وعرض وعمق فاثره
في تكثير المضروب وان كان فيما ليس له طول وعرض فاثره في تكثير الاجزا فانه لو زاد بالضرب في نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا
لانه يضرب ما ملكه من الدراهم في ماية فتصير ماية ثم يضرب الماية في الالف فصار معنى قولنا واحدة في ثنتين واحدة
ذو جزئين وكذا قولنا واحدة في ثلاث واحدة ذو اجزا ثلاث والتطليقة الواحدة وان كثرت اجزاوها لا تصير اكثر من
واحدة كذا في المعراج ورجح في فتح القدير والتحرير قول زفر بان الكلام في انه عرف الحساب في التركيب اللفظي كون احد العددين مضعفا بعدد الاخر والعرف لا يمنع والغرض انه تكلم بعرفهم واراده فصار كما لو اوقعه بلغة اخرى فارسية او غيرها وهو يدريها
وهكذا رجحه في غاية البيان وجوابه ان اللفظة لما لم يكن صالحا له لم يعتبر فيه العرف والنية فصار لو نوى بقوله اسقني الطلاق
فانه لا يقع به وان نوى واحدة وثنتين فثلاث يعني في المدخول بها والا فواحدة فالوجوه خمسة لانه محتمله فان حرف الواو
للجمع والظرف جمع المظروف فصح ان يراد به معنى الواو وقيد بقوله نوى معنى الواو لانه لو نوى بها معنى مع وقع الثلاث مدخولا بها
او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع ثنتين وارادة معنى مع لفظ في ثابتة كقوله تعالى ونتجاوز
عن سيئاتهم في اصحاب الجنة واما الاستشهاد بقوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي فبعيد بل هو عنه وادخلي جنتي فان دخولها
معهم ليس الا في الجنة فهي على حقيقتها ولهذا قال في الكشاف ان المراد في جملة عبادي وقيل في اجساد عبادي ويؤيده قراءة
في عبدي قال في وجه الاستشهاد ما ذكرنا وحكم ما اذا نوى الظرفية حكم ما اذا لم ينو شيا لانه لا ظرف له فلذا لم يذكره المصنف رحمه الله
وثنتين في ثنتين ثنتان يعني اذا لم يكن له نية او نوى الظرف او الضرب لما ذكرنا وان نوى معنى الواو ومعنى مع وقعت
ثلاث في المدخول بها وفي غيرها ثنتان في الاول وثلاث في الثاني كما قدمناه ومن هنا الى الشام واحدة رجعية لانه وصفه
بالقصر لان الطلاق متى وقع وقع في جميع الدنيا وفي السموات فلم يثبت بهذا اللفظ زيادة شدة وقال التمرتاشي مع انه انما مد المراة
لا الطلاق ووجهه انه حال ولا يصلح صاحب الحال في التركيب الا الضمير في طالق وبمكة وفي مكة وفي الدار تنجيز فتطلق
في الحال وان لم تكن في الدار والا مكة وكذا في الظل وفي الشمس والثوب كالمكان فلو قال في ثوب كذا وعليها غيره طلقت للحال وكذا اذا
قال انت طالق مريضة او مصلية وانت مريضة وان قال عنيت اذا لبست واذا مرضت صدق ديانة لا قضا لما فيه من التخفيف
على نفسه كما اذا اقصد مسلة الكتاب الدخول فيتعلق به ديانة لا قضا وانما تعلق الطلاق بالزمان دون المكان لان فيه
معنى الفعل وبين الفعل والزمان مناسبة من حيث انه لا بقا لهما فكما يوجد ان يذهبان والمكان بقا لا يتجدد كل ساعة اما الزمان
يتجدد ويحدث كل ساعة كالفعل فكان اختصاص الطلاق بالزمان اكثر كذا في المعراج وفي الخانية لو قال انت طالق بالليل والنهار
طلقت واحدة ولو قال انت طالق في الليل وفي النهار تقع ثنتان ولو قال انت طالق في ليلك ونهارك طلقت في الحال ولو
قال انت طالق الى راس الشهر او الى الشتا تعلق واذا دخلت مكة تعليق لوجود حقيقة التعليق وكذا اذا قال
انت طالق في دخولك الدار او في لبسك ثوب كذا يتعلق بالفعل فلا تطلق حتى تفعل لان حرف في للظرف والفعل لا يصلح
شاغلا له فيحمل على معنى الشرط لمناسبة بينهما ولو قال انت طالق في دخولك الدار طلقت للحال كذا في المحيط وفي المعراج
واو يجد في الذخيرة بانه اذا ذكر بدون حرف الا بتعبير منه للمذكور اولا وهو الطلاق والدخول لا يصلح ظرفا لانه فعل كحكم

شرطا فصار الطلاق معلقا بدخول الدار واذا ذكر في مع حرف الا صار صفة للمذكور اخر وهو الدخول او الطلاق لا يصلح ظرفا
للدخول ولا يمكن جعل الطلاق شرطا ايضا للدخول لتعذر العمل بالظرفية والشرطية فلغي كلمة في فوقع بقوله انت طالق انتهى
فان كانت الرواية بها التانيث فهي راجعة الى الطلقة وان كان الضمير مذكرا فهو عايد الى الطلاق كما لا يخفى وانما لا يقع
التعليق بها في قوله لاجنبية انت طالق في نكاحك حتى لو تزوجها لا يقع لانها كالتعليق نوع التزيينا وتمامه في الاصول
ولا فرق بين كون ما يقوم بها فعلا اختياريا او غيره حتى لو قال في مرضك او وجعك او صلاتك لم تطلق حتى تمرض او تصلي
واشار في المختصر الجامع الى قاعدة هي ان الاضافة ان كانت الى الموجود فانه يتنجز كقوله طالق في الدار وان كانت الى معدوم
فانه يتعلق كقوله في دخولك وقيد في لانه لو قال انت لدخولك الدار او قال لحيضك تطلق للحال ولو قال انت طالق
بدخولك الدار او بحيضك لا تطلق حتى تدخل الدار وتحيض كذا في الخانية وفي المحيط لو قال انت طالق في حيضك وهي
حايض لم تطلق حتى تحيض اخرى لانه عبارة عن درور الدم وتزوله لم توقته فكان فعلا فصار شرطا كما في الدخول
والشرط يعتبر في المستقبل لا في الماضي ولو قال انت طالق في حيضة او في حيضتك لم تطلق حتى تحيض وتطهر لان الحيضة
اسم للحيضة الكاملة لقوله صلى الله عليه وسلم في سبايا اوطاس الا لا توطا الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن
بحيضة واراد بها كمالها انتهى والحاصل انه اذا ذكر الحيضة بالتا المثناة من فوق كان تعليقا بالطلاق بها على الطهر من حيضة
مستقبلة وان ذكر بغيرها كان تعليقا على روية الدم بشرط ان يمتد ثلاثا كذا في شرح التلخيص ثم قال في المحيط ولو قال
انت طالق في ثلاثة ايام طلقت للحال لان الوقت يصلح ظرفا لكونها طالقا ومتى طلقت في وقت طلقت في ساير الاوقات
ولو قال انت طالق في مجي ثلاثة ايام لم تطلق حتى يجي اليوم الثالث لان المجي فعل فلم يصلح ظرفا فصار شرطا ولا تحتسب اليوم
الذي حلف فيه لان الشرط تعتبر في المستقبل لا في الماضي ومجي اليوم يكون من اوله وقد مضى جزء اول ولو قال في مضي
يوم تطلق في الغد في مثل تلك الساعة ولو قال في مجي يوم تطلق حين يطلع الفجر من الغد لان المجي عبارة عن مجي اول جزء
فان جاء يوم الجمعة كما طلع الفجر وجاء شهر رمضان كما يهل الهلال وان المجي كله فصار كانه قال انت طالق اذا جاء اول
جزء منه اما المضي فعبارة عن جميع اجزاء اليوم وقد وجد من حين حلف مضي بعض يوم لا مضي كله فوجب ضرورة
تتميمه من اليوم الثاني ليتحقق مضي جميع يوم انتهى وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد في الظرفية وتجعل شرطا للتعذر الى
ان قال ولو قال طالق في ثلاثة ايام يتنجز والوكيل به يطلق ثلاثا متفرقة قال بعد طلوع الشمس انت طالق في مضي اليوم تقع
عند غروبها وفي مضي يوم عند مجي تلك الساعة وكذا في مضي ثلاثة ايام ولو قال الليالي تقع عند غروب الشمس في الثالث
وجوزه التوكيل ان يقول لاخر طلق امراتي في ثلاثة ايام والفرق بينهما ان الايقاع لا يمتد فاقتضى التفريق بخلاف
الطلاق في الثلاثة

فصل يعني في اضافة الطلاق الى الزمان ذكر في باب ايقاع الطلاق تعليمه باعتبار نوع
الايقاع المجابه على ما قدمنا الى مضاف وموصوف ومشبه وغيره ويتعلق بالمدخول بها وغير المدخول بها وكل منها صنف تحت
ذلك الصنف المسمى بالكتاب والباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه صنف
عال والعلم يطلق بمعنى الادراك جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام
والحساب والهندسة فواضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة له فوجدها تترتب على العلم باحوال شي او اشيا من جهة خاصة
وضعه ليبحث من احواله من تلك الجهة فعند ذلك النوع من العلم يعارض كلي فصار صنفا وقبل الواضع صنف العلم اي جعله
صنفا فالواضع اولى باسم المصنف من المولفين وان صح ايضا فيهم وعلم بما ذكرنا انها تتباين مندرجة تحت صنف على التباين
العوارض المقيد بكل منها النوع وانما ذكر هو في نحو كتاب الحوالة الايق به خلاف تسميته بكتاب كذا في فتح القدير والصنف
في اللغة الطايفة من كل شي وقيل النوع كذا في المصباح

انت طالق غدا او في غد تطلق عند الصبح لانه وصفها
بالطلاق في جميع الغد في الاول لان جميعه هو مسمى الغد فتعين الجز الاول لعدم المزاحم وفي الثاني وصفها في جزء منه وانا د
اذا اضافه الى وقت فانه لا يقع للحال خلافا لزفر وعن زفر لكنه للشافعي واحمد وقال مالك يقع في الحال اذا كان الوقت ياتي لا محالة
مثل ان يقول اذا طلعت الشمس او دخل رمضان ونحو ذلك وهو باطل بالتدبير فان الموت ياتي لا محالة ولا يتنجز كذا في المعراج

ثم اعلم ان الطلاق يتاقت فاذا قال انت طالق الى عشرة ايام فانه يقع بعد العشرة وتكون الى بمعنى بعد والعتق والكفالة الى شهر
كالطلاق اليه وعن الثاني انه كفيل في الحال والعتق كذلك انه كفيل بعد شهر والامر باليد الى عشرة صار الامر بيدها للحال
وبعد العشرة لا ولو نوى ان يكون بيدها بعد العشرة لا يصدق قضاء والبيع الى شهر تاجيل للثمن والوكالة تقبل التاقيت حتى لو
تصرف بعد الوقت لا يصح وفي الاجارة الى شهر تعيين مالي العقد ويثبت بعينه وكذا في المزارعة والشركة الى شهر
كالاجارة والصلح الى شهر والقسمة اليه لا يصح والابرا الى شهر كالطلاق الا اذا قال اردت التاخير فيكون تاجيلا اليه
والاقرار الى شهر ان صدقه المقر له ثبت الاجل وان كذبه لزمه المال حالا والقول له والاذن للعبد لا يتوقت والتحكيم
والقضا يقبلان التاقيت نهي الوكيل عن البيع يوما يتوقت هذه الجملة ثنيا ما يتوقت وما لا يتوقت ذكرها في الكثرة فوايد مجا
وهي مذكورة في البزازية فيجعل الامر باليد ونحوها من الايمان انت كذا اذا جا غد يمين انت كذا غدا ليس يمين لانه اضافة
والطلاق المضاف الى وقتين يتنجز عند اولهما والمعلق بالتعليق عند اخرهما والمضاف الى احد الوقتين كقوله غدا او بعد غد
طلقت بعد غد ولو علق باحد التعليقين يتنجز عند اولهما والمعلق بفعل او وقت يقع بايهما سبق وفي الزيادات ان وجد
الفعل اولا يقع ولا ينتظر وجود الوقت وان وجد الوقت اولا لا يقع ما لم يوجد الفعل انتهى وفيها يجعل الاستثناء انت طالق
ثلاثا الا واحدة غدا او ان كلمت فلانا تعلق ثنتان بمجي الغد وكلام فلان انتهى وفي المحيط ولو قال انت طالق تطليقة تقع
عليك غدا تطلق حين يطلع الفجر لانه وصف التطليقة بما تتصف به فانها تتصف بالوقوع غدا بان كانت مضافة الى الغد
فلا تقع بدون ذلك الوصف ولو قال تطليقة لا تقع الا غدا طلقت للحال لانه وصفها بما لا تتصف به لانه ليس من الطلاق ما لا
يقع الا في الغد بل يتصور وقوعه حالا واستقبالا فلغي ذكر الوصف فبقي مرسلا كما لو قال انت طالق تطليقة تغنيك او تصح
غدا ولو قال انت طالق بعد يوم الاضحى تطلق حين يمضي اليوم لان البعدية صفة للطلاق لما بينا فصار الطلاق مضافا
الى ما بعد يوم الاضحى فلم يقع قبله ولو قال بعد ما يوم الاضحى طلقت للحال لان البعدية صفة اليوم فبقي اخر اليوم عن الطلاق فبقي
الطلاق مرسلا غير مضاف ولو قال مع يوم الاضحى طلقت حين يطلع فجره لان مع للقران فقد جعل الوقوع مقارنا ليوم الاضحى
ولو قال معها يوم الاضحى طلقت للحال لان حرف مع هنا دخل على الوقت فصار مضيفا الوقت الى الطلاق واضافة الوقت الى
الطلاق باطل لانه مما يحتمل فبقي الطلاق مرسلا كما لو قال انت طالق قبلها يوم الاضحى طلقت للحال انتهى وفي الذخيرة الحاصل ان
الطلاق اذا اضيف الى وقت لا يقع ما لم يجي ذلك الوقت وان اضيف الوقت الى الطلاق وقع للحال وتوضيحه بيانا وقيد
بقوله غدا لانه لو قال انت طالق لا بل غدا طلقت الساعة واحدة وفي الغد اخرى كذا في المحيط معزيا الى ابي يوسف
وبنية العصر تصح في الثاني اي نية اخر النهار تصح مع ذكر كلمة في ولا تصح عند حذفها قضاء عند ابي حنيفة وقالا لا تصح في الثاني
كالاول والفرق له عموم متعلقها بدخولها مقدرة لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة وفي سنة لغة وكذا شرعا فانه
لو حلف ليصومن عمره فانه يتناول جميع عمره حتى لا يبرئ بيمينه الا بصوم جميع العمر ولو قال لاصومن في عمري فانه يتناول
ساعة من عمره حتى لو صام ساعة برئ في يمينه كما في المعراج فنية جزء من الزمان مع ذكرها نية الحقيقة لان ذلك الجزء
من افراد التناول ومع حذفها نية تخصيص العام فلا يصدق قضاء وانما ينعكس اول الاجزاء مع عدمها لعدم المزاحم
وجعلهم لفظ غدا عاما مع كونه نكرة في الاثبات لتنزيل الاجزاء منزلة الافراد وكان يكفيهم ان يقال انه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف على نفسه وهذا بخلاف ما لا يتجزى الزمان في حقه فانه لا فرق فيه بين الحذف والاثبات كصمت يوم جمعة وفي
يوم جمعة قيد بكونه قضاء لانه يصدق ديانة فيهما اتفاقا واليوم والشهر ووقت العصر كالغد فيها ويشمل قوله في غد
قوله في شعبان فلو قال انت طالق في شعبان فان لم تكن له نية طلقت حين تغيب الشمس من اخر يوم من رجب
وان نوى اخر شعبان فهو على الخلاف ومما يتفرع على حذف في واثباتها لو قال انت طالق كل يوم تقع واحدة عند الثلاث تتق
وقال زفر يقع ثلاث في ثلاثة ايام ولو قال في كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة اجماعا ولو قال عند كل يوم او كلما
مضى يوم والفرق لنا ان في للظرف والزمان انما هو ظرف من حيث الوقوع فيكون كل يوم ظرفا فيقع فتعدد الواقع
بخلاف كل يوم فيه الاتصاف فالواقع فلو نوى ان تطلق كل يوم تطليقة اخرى صحت نيته وفي الخلاصة انت

طالق مع كل يوم تطليقة فانها تطلق ثلاثا ساعة حلف وفي التتمة انت طالق راس كل شهر تطلق ثلاثا كل شهر واحدة
ولو قال انت طالق راس كل شهر طلقت واحدة لان في الاول بينهما فعمل في التوزيع ولا كذلك في الثاني ولو قال انت
طالق كل جمعة فان كانت جمعة فهي طالق في كل يوم جمعة حتى تبين بثلاث وان كانت نيته على كل جمعة تمر ايامها ينبغي كل يوم م
على الدهر فهي طالق واحدة وان لم تكن له نية فهي واحدة انتهى وفي المحيط لو قال انت علي كظهر امي كل يوم كان
مظاهرا ظهارا واحدا فلا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر كما لو قال انت طالق كل يوم ولو قال في كل يوم كان مظاهرا في كل
ر يوم لانه افرد كل يوم بالظهار فاذا جاء الليل بطل الظهار وعاد من الغد لان الظهار يتوقت فاذا مضى الوقت بطل الظهار
وان كفر في كل يوم فله ان يقربها في ذلك اليوم لان الظهار قد ارتفع بالتكفير وعاد من الغد ولو قال انت علي كظهر امي
اليوم وكلما جاء يوم كان مظاهرا اليوم فاذا جاء الليل بطل وله ان يقربها ليلا لانه وقته باليوم فاذا جاء الغد صار
مظاهرا ولا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر وكذلك في كل يوم يصير مظاهرا ظهارا مستقبلا عند طلوع الفجر لا يبطل الا
بكفارة على حدة لانه ذكره بكلمة كلما فينعقد كل يوم ظهارا على حدة وبعد مسئلتي فيقع موبدا انتهى وفي البزازية وبخلاف
في قوله لا اكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله ايام هذه الجمعة وفي قوله في كل يوم
لا تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا او بعد غد فهذا على كلام واحد ليلا كان او نهارا
ولو قال في اليوم وفي غد وفي بعد غد وما دخل تحت عند الاكثر لا يحنث حتى يكلمه في كل يوم سماه ولو كلمه ليلا وبما يدخل تحت هذا الاصل م
لا يحنث في يمينه انتهى وعن ابي حنيفة لو استاجره ليخبز له كذا من الدقيق اليوم فسدت لجهالة المعقود عليه من
كون العمل او المنفعة ولو قال في اليوم لا تفسد لانه المتعارف لا التقدير بالمدة فكان المعقود عليه العمل فقط ذكره الشارح
ح في الاجارات وفي التلويح ومما خرج عن هذا ما روى ابن سماعة عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء
وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله انتهى يعني فلم يتغير الحكم الاول فتأمل وعده وانه ضعيفه
عن محمد لما في المحيط من باب الامر باليد وعند محمد لو قال امرك بيدك اليوم فهو على اليوم كله ولو قال في غد اليوم فهو
على مجلسها وهو صحيح موافق لقوله انت طالق غدا وانت طالق في الغد انتهى ما في المحيط وجزم به في البزازية فلم يخرج عن
هذا الاصل وعلى تلك الرواية فالفرق ان الطلاق مما لا يمتد بخلاف الامر باليد وفي العيون فيه قال لها ان طلقتك غدا
فانت طالق ثلاثا فطلقها في غد اليوم ينبغي ان تطلق ثلاثا للحال لان الثلاث في اليوم يجعل جزاء الطلاق في الغد انتهى وفي الجامع
الكبير للصدر الشهيد امرأته طالق وعبده حر غدا او وسط غد او نهايته لاضافته الى الغد قال امرأته طالق اليوم وعبده
حر غدا كما لو قال ولو ذكر بتأخير العتق على الاصح ولو استثنى في اخره انصرف الى الكل انتهى ذكره في باب الحنث يقع
بامرين او بامر واحد وفي الخانية طلق امرأتي غدا فقال لها الوكيل انت طالق غدا كان باطلا وفي اليوم غدا او
غدا اليوم يعتبر الاول اي يقع الطلاق في اول الوقتين تفوه به عند عدم النية اما الاول فلانه نجزه فلا يرجع متأخرا
الى وقت في المستقبل ولا يعتبر لاضافة اخرى لانه لا حاجة اليه لانها اذا طلقت اليوم كانت غدا كذلك واما الثاني فلانه
وقع مضافا فبعده لا يكون منجزا بل لو اعتبر كان تطليقا اخر وانما وصفها بواحدة فلزم الغاء الثاني ضرورة ولا يمكن جعله
نسخا للاول لان النسخ انما يكون بكلام مستبد مستقل وهو منتف قيد بقوله اليوم غدا لانه اذا قال انت طالق اليوم
اذا جاء غد لا تطلق الا بطلوع الفجر فتوقف المنجز لانتقال متغير الاول بالاخر وقد جعل الشرط متغيرا للاول دون الاضافة
وقد طولبوا بالفرق بينهما وما ذكروا من ان اليوم في الشرط لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وفي الاضافة
لبيان وقت الوقوع لا يفيد فرقا ولو قال انت طالق اليوم واذا جاء غد طلقت واحدة للحال واخرى في الغد لان المجيء
شرط معطوف على الايقاع والمعطوف غير المعطوف عليه والموقع للحال لا يكون متعلقا بشرط فلا بد وان يكون المتعلق
تطليقة اخرى كذا في المحيط وفي البزازية انت طالق الساعة وغدا اخرى بالف فقبلت وقع واحدة للحال بنصف الالف
والاخرى في غد بغير شيء وان تزوجها قبل مجيء الغد ثم جاء الغد تقع اخرى بحسابها انتهى وذكر الواو في المسئلة الاولى وعدم
ذكرها سواء حتى لو قال انت طالق اليوم وغدا او اول النهار واخره لا تقع الا واحدة الا اذا نوى اخرى فيتعدد وفي المسئلة

الثانية

الثانية بينهما فرق فانه لو قال انت طالق اليوم وغدا تقع واحدة ولو قال انت طالق غدا واليوم تقع ثنتان للمغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه عند الاحتياج وهو في الثانية دون الاولى وكذا لو قال امس واليوم فهي ثنتان لان الواقع قع
في اليوم لا يكون واقعا في الامس فاقتضى اخرى ولو قال اليوم وامس فهي واحدة مثل قوله اليوم وغدا كذا في المحيط
وفيه لو قال انت طالق غدا واليوم وبعد غد والمرأة مدخول بها تقع ثلاثا خلافا لزفر وفي الخانية انت طالق اليوم وبعد
غد طلقت ثنتين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقيدنا بعدم النية لانه لو نوى في الاولى ان تقع عليها اليوم واحدة وغدا
واحدة صح ووقعت ثنتان ولو قال انت طالق اليوم وغدا وبعد غد تقع واحدة بلا نية فان نوى ثلاثا متفرقة على ثلاثة
ايام وقع كذلك واستفيد من المسئلتين انه لو قال بالنهار انت طالق بالليل والنهار تقع تطليقتان ولو قال بالنهار والليل
تقع واحدة ولو كان بالليل انعكس الحكم كذا في التلقيح المحبوبي وعلى هذا ما ذكره الشارح من انه لو قال انت طالق اخر النهار
واوله تطلق ثنتين ولو قال انت طالق اول النهار واخره تطلق واحدة مقيد بما اذا كانت هذه المقالة في اول النهار فلو
كانت في اخره انعكس الحكم وفي المحيط الاصل ان الطلاق متى اضيف الى وقتين مستقبلين نزل اولهما اليقين واقعا
فيهما وان كان احد الوقتين كائنا والاخر مستقبلا وبينهما حرف عطف فانه بدا بالكائن وقع طلاق واحد في اولهما وان بدا
بالمستقبل وقع طلاقان انتهى وفي الظهيرية قال لها انت طالق داخل اليوم طلقت للحال انتهى وفي تلخيص الجامع لو قال
انت طالق طلاقا لا يقع الا غدا او طلاقا لا يقع الا في دخولك الدار وقع للحال ولا يتقيد بالغد ولا بالدخول لانه وصفه بما
لا يصلح وصفا له اذ لا يصلح ان يكون الطلاق واقعا غدا فقط او في دخولها فقط وهذا بخلاف قوله انت طالق تطليقة
لا تقع عليك الا بائنا حيث تقع عليها واحدة بائنة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان غيرها يلحق الوصف وفي المحيط الاصل
ان الطلاق متى اضيف الى احد الوقتين وقع عند اخرهما كقوله انت طالق غدا او راس الشهر يقع عند راس الشهر وكذا اليوم
او غدا يقع عند الغد وان علقه بفعلين يقع عند اخرهما حتى اذا جاء فلان واذا جاء فلان فلا يقع الا عند مجيئهما وان علق باحد
الفعلين يقع عند اولهما حتى اذا جاء فلان او جاء فلان فايهما جاء طلقت وان علقه بالفعل والوقت يقع بكل واحد تطليقة
وان علقه بفعل او وقت فان سبق الفعل وقع وان لم ينتظر الوقت وان سبق الوقت لم يقع حتى يوجد الفعل وتمامه فيه وفي
التلقيح لو قال طالق اليوم وراس الشهر اتحد الواقع في الاصح بخلاف التخيير لان الاول انتهى بالغروب كالظهار اذ
الوقت كالمجلس فتعدد العقد معاد احتراز العقد كذا يوما او يوما ما لان الغد الان تزيد ابدا ترجيحا للمتعدد على النفي بالعرف
عكس الاول فتقع ثلاث اخرى في الخامس وفي نسخة السادس بدا من الثاني اذ اضاف الى اخر الوقتين والاظهر البداءة
من الاول كما لو لم يرد وله النية الان بتحم فتردفما انتهى وتوضيحه في شرحه وفي الجامع للصدر الشهيد المعلق بشرطين
ينزل عند اخرهما وباحدهما عند الاول والمضاف بالعكس قال انت طالق غدا وبعده يقع غدا وبعده في وقال انت طالق اذا
جاء زيد وعمرو يقع عند اخرهما وبا عند الاول وقال ان هذه عبده حر او ان كلمهن فامرأته طالق ايهما وجد شرطه نزل
جزاؤها وبطل الاخرى وان وجدا معا تخير والتخيير قبله قال انت طالق غدا عبده حر بعده ينزل احدهما بعده وتخير
قال انت طالق ان دخلت غدا او وسط الجزاء يتعلق باحدهما ولا يتعدد وان اخره فيهما وكذا ان لم يعد حرف الشرط
قدمه او وسطه او اخره ذكره من الايمان وفي الخانية انت طالق غدا ان شئت كانت المشيئة اليها في الغد ولو قال لها ان شئت
فانت طالق غدا كانت المشيئة للحال عند محمد وقال ابو يوسف المشيئة اليها في الغد في الفعلين وقال زفر المشيئة اليها
للحال في الفعلين وهو قول ابي حنيفة انتهى انت طالق قبل ان اتزوجك او امس ونكحها اليوم لغو بيان
للمضاف الى زمن ماض بعد بيان المستقبل لانه اسنده الى حالة منافية فصار كقوله طلقتك وانا صبي او نائم او مجنون وكان
جنونه معهودا او الا طلقت للحال قيد بالطلاق لانه لو قال لعبده انت حر قبل ان اشتريك او انت حر امس وقد اشتراه
اليوم عتق عليه لاقراره له بالحرية قبل ملكه كما لو اقر بعتق عبد ثم اشتراه ولا فرق في المسئلة الاولى بين ان تزيد على
قوله قبل ان اتزوجك بشهر او لا كما في المحيط وقيد بكونه لم يعلقه بالتزوج لانه لو علقه بالتزوج فلا يخلو اما ان يقدم الجزاء
او يؤخره فان قدمه فلا يخلو اما ان جعل القبلية متوسطة كقوله انت طالق قبل ان اتزوجك اذا تزوجتك

والثانية انه يوجد جزءا كقوله انت طالق اذا تزوجتك او ان تزوجتك فيهما يقع الطلاق عند وجود التزوج اتفاقا فلو تلغو
القبلية لانه في الصورة الثانية توسط الشرط والجزاء فصح التعليق وبقوله قبل ان اتزوجك قصد ابطاله لانه اثبت
وصفا للجزاء لا يليق به وانه لا يصح فيلغى واما في الصورة الاولى فالتعليق اتباع تابع للانشاء فيه قبله فصار كما لو قال انت طالق
قبل ان تدخلي الدار ان دخلتيها تعلق بدخولها ولغى قوله قبل ان تدخلي وان اخر الجزاء بان قال ان تزوجتك فانت طالق
قبل ان اتزوجك لم يقع عندهما خلافا لابي يوسف لان ذكر الفاء رجح جهة الشرطية والمعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده
فصار كانه قال بعد التزوج انت طالق قبل ان اتزوجك والحاصل ان ابا يوسف لم يفرق بين تقدم الشرط وتاخيره وهما
فرقا وفي شرح التلخيص للاتقاني بان قوله قبل ان اتزوجك كلام لغو وقد فصل بين الشرط والشرط فوجب ان لا يتعلق الطلاق
بالتزوج لانا نقول لا نسلم انه لغو بل تصريح بما اقتضاه صدر الكلام لانه نفي كونه ايقاعا في الحال اذ حال وجود الفعل
منه يوصف بكونه قبل التزوج فصار كما لو قال لمنكوحته انت طالق الساعة اذا دخلت الدار او انت طالق قبل ان تدخلي
الدار ان دخلت الدار لان قوله الساعة وقبل ان تدخلي تصريح بما اقتضاه صدر الكلام على انه لو جعل عبثا كان فاصلا منجز
وعنا لو جعل قبل ان اتزوجك فاصلا بلغو فكان اولى باعتبار كونه خبرا فاصلا تصحيحا للكلام العاقل انتهى وفي المحيط ان تزوجت
فلانة بعد فلانة فهما طالقان فتزوجهما كذا قال طلقتا لانه اضاف الطلاق الى تزوجهما لان قوله بعد فلانة اي بعد
تزوج فلانة فصار تزوج فلانة مذكورا ضمنا وقد تزوجهما كما شرط فوجد الشرط فنزل الطلاق وان قال ان تزوجت
فلانة قبل فلانة فهما طالقان فتزوج الاولى طلقت لان الشرط في حقها قد وجد وهو القبلية لان وصف الشيء بالقبلية
لا يقتضي وجود ما بعده وان تزوج الثانية طلقت ايضا وقيل ينبغي ان لا تطلق ولو قال ان تزوجت زينب قبل عمرة
بشهر فهما طالقان فتزوج زينب ثم عمرة بعدها بشهر طلقت زينب للحال لوجود الشرط ولا يستند كما لو قال
انت طالق قبل قدوم فلان بشهر ولا تطلق عمرة لانه اضاف طلاق عمرة الى شهر قبل تزوجها ولو قال ان تزوجت
زينب قبل عمرة فتزوج عمرة وحدها لا تطلق لان قبل عبارة عن ساعة لطيفة يتصل به ما ذكر عقيبه وذلك لا يعرف
الا بالتزوج بعمرة كما لو قال انت طالق قبل الليل لا تطلق الا عند غروب الشمس ولو قال قبل الليل تطلق للحال فان تزوج
عمرة بعد ذلك طلقت زينب لا عمرة وان خالط ما بين التزوج والحيض لم تطلق احداهما انتهى وان نكحها قبل امس وقع
الآن لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا فكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع
الساعة وعلى هذه النكتة حكم بعض المتاخرين من مشايخنا في مسئلة الدور المنقولة عن متاخري الشافعية وهي
ان طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا وحكم اكثرهم انها لا تطلق بتنجيز طلاقها لانه لو نجز وقع المعلق قبله ثلاثا
ووقوع الثلاث سابقا على التنجيز يمنع التنجيز ووقوع المنجز والمعلق لان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فتقع ايضا
انه هذا تغيير لحكم اللغة لان الجزاء يتعقب بعد الشرط ومعه لا قبله ولحكم العقل ايضا لان مدخول اداة الشرط
سبب والجزاء مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب على السبب فكان قوله قبله لغوا البتة فبقي الطلاق منجزا عن الشرط
غير مقيد بالقبلية وحكم الشرع لان النصوص ناطقة بشرعية الطلاق وهذا يؤدي الى رفعها فتتفرع في المسئلة
المذكورة وقوع ثلاث الواحدة المنجزة وثنتان من المعلقة او طلقها ثلاثا تقع بسبب الطلاق المعلق لا يبقى
اهلية فيلغو ولو كان قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع ثنتان المنجزة والمعلقة وقس على ذلك
كذا في فتح القدير وفيه نظر لانه منتقض بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان الاول استقرار النعمة بالمخاطبين
والثاني كونها من الله عز وجل وليس الاول سببا للثاني وقال الرضي الاكثر مع الفاء ان يكون الاول سببا للثاني بل اللازم ان
يكون ما بعد الفاء لازما لما قبلها كما في جميع صور الشرط والجزاء ففي قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله كون النعمة
منه لازم لحصول النعمة معنى ولا يغرنك قول بعضهم ان الشرط سبب في الجزاء انتهى وتمامه في شرح المغني للدماميني من
الاول وحينئذ فلا يلغو قوله لعدم المنافاة ولا يقتضي رفع شرعية الطلاق وعلى واحد اختار لنفسه ذلك والزم نفسه
جديد كما لو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فانه صحيح عندنا وان كان فيه سد باب النكاح المشروع وفي القنية من اخر كتاب

الايمان

الايمان قال لها كلما وقع عليك طلاقي فانت قبله طالق ثلاثا ثم طلقها بعد ذلك ثلاثا يقعن وهذا الطلاق الدوري وانه لا يقع عند
الشافعي قال الغزالي في وجيزه اذا قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا حسم باب الطلاق على اظهر الوجهين
وقيل اذا نجز واحدة تقع تلك الواحدة وقيل تقع الثلاث ان كان بعد الدخول ثم قال الغزالي ان وطيتك وطيا
مباحا فانت طالق قبله ثم وطيها فيه خلاف انها لا تطلق انتهى والاصح عند الشافعية ما صححه الشيخان من وقوع المنجز
دون المعلقة كما في شرح التنبيه وفيه لو قال لزوجته متى دخلت الدار وانت زوجتي فعبده حر قبله ومتى دخلها وهو عبدي
فانت طالق ثلاثا فدخلا معا لم يعتق العبد ولم تطلق الزوجة للدور لانهما لو حصلا لحصلا معا قبل دخولهما ولو كان
كذلك لم يكن العبد عبده وقت الدخول ولا المرأة زوجته وفسد بذلك كون الصفة المعلق عليها حاصلة ولا يأتي في هذا القول
ببطلان الدور اذ ليس فيه سد باب التصرف ولو دخلا مرتبا وقع المعلق على المسبوق دون السابق فلو دخلت المرأة اولا
ثم العبد عتق ولم تطلق هي لانه حين دخل لم يكن عبده فلم يحصل صفة طلاقها وان دخل العبد اولا ثم المرأة طلقت ولم
يعتق وان لم يذكر في تعليقه المذكور لفظة قبل في الطرفين ودخلا معا عتق وطلقت وان دخلا مرتبا فكما سبق انتهى وفيه
ولو قال ان ظاهرت منك او آليت او لاعنت او فسخت النكاح بعيب فانت طالق قبله ثلاثا ثم وجد المعلق به صح ولغا تعليق
الطلاق لاستحالة وقوعه انتهى انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت بيان
لما اذا اضافه الى مطلق الوقت وذكر هنا ان واذا عقبا بالتبعية والا فالمناسب لهما التعليق لا الاضافة وانما طلقت بالسكوت
لان متى ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف الزمان كما في قوله ما دمت حيا اي مدة دوام حياتي او مدة دوامي
حيا وهي وان استعملت للشرط لكن اتفق العلماء على انها هنا للوقت ولذا نقل في فتح القدير اتفاق العلماء على وقوع الطلاق بالسكوت
فصار حاصل المعنى اضافة طلاقها الى زمان خال عن طلاقها وهو حاصل بسكوته قيد بقوله وسكت لانه لو قال موصولا انت طالق
بر كما سياتي ومثل متى حين وزمان وحيث ويوم فلو قال حين لم اطلقك ولا نية له فهي طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك
وحيث لم اطلقك اذا الان بلم الجازمة فلو كان بلا النافية نحو زمان لا اطلقك او حين لا اطلقك بخلاف لا النافية لم تطلق حتى
تمضي ستة اشهر والفرق بين الحرفين ان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد زمان لم يطلقها فيه فوقع ولا للاستقبال
غالبا فان لم تكن له نية لا يقع في الحال وانما يراد بالحين ستة اشهر لانه اوسط استعماله لانه من الساعة والاربعين سنة وستة اشهر
في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر تؤتي اكلها كل حين باذن ربها والزمان
كالحين لانهما سواء في الاستعمال ولو قال يوم لا اطلقك لم تطلق حتى يمضي يوم الكل من المحيط وحيث فهي للمكان ومكان لم اطلقك فيه
كذا في فتح القدير فكانه قال انت طالق وسكت تقع الثلاث متتابعا الجملة لانها تقتضي عموم الافراد لا عموم الاجتماع فان لم
تكن مدخولا بها بانت بواحدة فقط وقيد بمطلق الوقت لانه لو قيده مع العدم كان قال ان لم تدخلي الدار سنة فانت طالق
فمضت السنة قبل الدخول طلقت كما في الايلاء كذا في البدائع وان لم اطلقك او اذا لم اطلقك او اذا ما لم
اطلقك لا حتى يموت احدهما اي لا يقع الطلاق الا بموت احدهما قبيل التطليق عند عدم النية ودلالة الفور لان الشرط ان لا يطلقها
وذلك لا يتحقق الا باليأس عن الحياة وهو في اخر جزء من اجزاء الحياة اما في موتها فظاهر ولم يقدره المتقدمون بل قالوا تطلق قبيل
موته فان كانت مدخولا بها ورثته بحكم الفرار وان كان الطلاق ثلاثا والا ورثته وان ارادوا بقوله بموت احدهما ان موتها كموته
وصححه في الهداية والبدائع عليه ما لو قال ان لم ادخل الدار فانت طالق حيث يقع بموته لا بموتها لامكانه الدخول بعد موتها
فلا يتحقق اليأس بموتها فلا يقع الطلاق اما الطلاق فانه يتحقق اليأس عند موتها لعدم المحلية فاذا حكمنا بوقوعه قبيل موتها
لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية حال الموت وانما حكمنا بالبينونة وان كان المعلق صريحا لانتفاء
العدة كغير المدخول بها لان الغرض ان الوقوع في اخر جزء لا يتجزى فلم يليه الا الموت وبه تبين ولذا جعل المصنف الوقوع بالموت
وان كان قبيله وقد ظهر ان عدم ارثه منها مطلق سواء كانت مدخولا بها او لا ثلاثا او واحدة وبه تبين ان تقييد الشارح
عدمه بعدم الدخول او الثلاث غير صحيح وتسوية المصنف بين ان واذا مذهب ابي حنيفة فهي عنده اذا جوزي بها حرف لمجرد
الشرط لان مجرد ربطها خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما فلما كانت للشرط والوقت لم يقع الطلاق للحال

فمكان لم اطلقك فيه وذكر في المغني
ان الاخفش جعلها للزمان ايضا
فلا اشكال وقيدنا ذكرنا انه لو
قال كلما لم اطلقك فانت طالق م م

بالشك وعندهما كمتى للوقت وحاصله ان الامام بنى مذهبه على انه اذا تخرج على الظرفية وتكون لمحض الشرط وهو قول بعض النحاة كما ذكره
فى المغنى لكن ذكر ان الجمهور على انها الظرفية متضمنة معنى الشرطية وانها لا تخرج عن الظرفية وهو مرجح لقولهما وقد
رجحه فى فتح القدير ورأيه على ابى حنيفة انت طالق اذا شئت حيث لا يقع انه كمتى فلا يخرج الامر من يدها ولو كانت
لتخرج الامر من يدها بالشك الخروج بعد تحقق الدخول واعترض عليه بان وقوع الشك فى الشرطية والظرفية يوجب وقوعه
فى الحل والحرمة فى الحال فكان ينبغى ان تحرم تغليبا للمحرم كما قال واجيب بان الشك لا يوجب شيئا انما ذلك مع تعارض
دليل الحرمة مع دليل الحل فالاحتياط العمل بدليل الحرمة اما هنا لو اعتبرنا الحرمة لم نعمل بدليلها بل بالشك وقيد بعدم النية
لانه لو نوى باذا معنى متى صدق اتفاقا قضاء وديانة لتشدد به على نفسه وكذا اذا نوى باذا معنى ان على قولهما وينبغى ان يصدق
عندهما ديانة فقط لا عندهما ظاهر فى الظرفية والشرطية احتمال بل بعيد انه الثانى وقيد بعدم دلالة الفور لانه لو
كانت دلالة عليه عمل بها ولذا قال فى القنية لو قالت له طلقنى طلقنى فقال ان لم اطلقك يقع على الفور وقد اراد بعد العقد
فى المنتقى بالمعجمة فقال لو قال لها ان لم تخبرينى بكذا فانت طالق فهو على الابد ان لم يكن ثمه ما يدل على الفور انتهى وتبعه عليه
فى فتح القدير وقال انه قيد حسن ومن ثم قال لو اراد ان يجامع امرأته فلم تطاوعه فقال ان لم تدخلى البيت معى فانت طالق
فدخلت بعد ما سكنت شهوته طلقت لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فات فى الولوالجية الحول لا يقطع الفور
والصلاة اذا خافت خروج وقتها كذلك وهو قول الحسن بن زياد وبه يفتى وقال بعضهم الصلاة تقطع الفور وستاتى مسائل
الفور فى اخر باب اليمين على الخروج والدخول ان شاء الله تعالى ومما يناسب مسئلة ان الصلاة لا تقطع الفور ما فى الفتاوى
الصيرفية حلف بالطلاق ليجلس الظهر فى مسجده فذهب الى موضع لوضوء ينوى الصلاة والا فات يصليها فى وقته
وتطلق ثم رقم بعلامة ذب وان بعد اى الواحدة اما فى الثلاث فيصلى فى مسجده انتهى وقيد بافتقاره فى التعليق على عدم
التطليق لانه لو قال اذا طلقتك فانت طالق واذا لم اطلقك فانت طالق فمات قبل ان يطلق وقع عليها طلاقان لانه
لما مات قبل التطليق حنث فى اليمين الثانية فيقع عليها طلاق وبهذا الطلاق يصلح شرطا فى اليمين الاولى لانه وقع بكلام وجد
قبل اليمين الثانية والشرط تراعى فى المستقبل لا الماضى كذا ذكره فى المنتقى ولم يحك فيه خلافا وقال قاضى خان فى شرحه
وعلى قياس قوله ينبغى ان لا ينتظر الموت بل كما سكت حنث انتهى وقيد بكون الشرط عدم التطليق لان الشرط لو كان التطليق
بان قال ان طلقتك فانت طالق فآلى منها فمضت المدة وقع عليها طلاقان لان الايلاء تطليق بعد المدة ولو عنينا تفرق بينهما لم
يقع على الاصح والفرق ان فى الايلاء وقع الطلاق بقوله حقيقة وفى العنين لا وانما جعل مطلقا شرعا كذا فى المحيط وفى اللعان لا يحنث عند
ابى يوسف وعندهما يحنث وفى الخلع يحنث وفى خلع الفضولى ان اجاز بالقول يحنث وبالفعل لا وقال الفقيه ابو الليث لا يحنث فى الايلاء
كذا فى المنتقى ولو علق ووجد الشرط فان كان التعليق قبل اليمين لا يحنث والا حنث ولو طلق الوكيل او اعتق حنث سواء كان التوكيل
قبل اليمين او بعده وكذا لو قال اعتق نفسك وطلق نفسك كذا فى المحيط وفيه لو قال لها كلما وقع عليك طلاقى فانت طالق فطلقها
واحدة وقع الثلاث لانه جعل شرط الحنث وقوع الطلاق عليها وقد وقع الطلاق مرتين بعد اليمين مرة بالتطليق ومرة
بالحنث فوقعت الثالثة بوقوع الثانية لان كلما توجب تكرار الجزاء بتكرار الشرط ولو قال كلما طلقتك فانت طالق ثم طلقها تقع
ثنتان لانه جعل شرط الحنث تطليقها ولم يوجد الا مرة واحدة فوقعت واحدة بالايقاع واخرى بالحنث وبقيت اليمين منعقدة
لان كلما عقدت بحرف التكرار انتهى وفى تلخيص الجامع من باب الطلاق يحنث ام بغيره حنث لو قال ان طلقت زينب فعمرة طالق وان
طلقت عمرة فحمادة طالق وان طلقت حمادة فزينب طالق وطلق الاولى لم تطلق الاخرى اذ الوسطى طلقت بلفظ سبق
يمين الاخرى والشرطات لا ماضى كذا لو طلق الوسطى لم تطلق الاولى اذ الاخرى طلقت بلفظ سبق يمين الاولى كما
فى الخط بخلاف ان وقع طلاقى اذ الشرط الوقوع وكذا ما حذو رائه ان اوقعت او لفقت وان طلق الاخرى تطلق الوسطى
لتاخر طلاق الاولى يمين الوسطى ولو كان قال ان طلقت حمادة فبشيرة وان طلقت بشيرة فزينب وطلق حمادة تطلق بشيرة
وان طلق بشيرة طلق الحمادة والحرف ما مر لهذا الوجه زينب جزء الكرة ثم عكس تطلق زينب مثنى ان طلقها وفردا ان
طلق عمرة وان طلق احداهن ومات قبل الدخول والبيان فمع الثلاث كعمرة نصف مهر بلا ارث الطلاق قطعا ولهما مهر

بعد اليمين الاولى فيحنث فى اليمين
ولو قال فقال اذا لم
اطلقك فانت طالق او
اذا طلقتك فانت طالق
فمات قبل ان يطلق وقعت
واحدة م

وربع اذ تطلق فى دون حال وقد وجد ما فى الاربع لعمرة خمسة اثمان مهرها لانها تطلق فى احوال دون حال وللباقيات مهران
اعتبار الحال فى فرد بعد افراد فى الطلاق واخرى للنكاح لان كل فرد ذكر عيسى وانه يراد به ربعها اذ لا حاجة مع الجبر
ولعمرة ثمن ارث ان طلقت فى احوال وزاحمت فى حال ولحمادة ثلاثة اثمان ارث باعتبار الحال فى نصف كمن تنازعا الاولى وفى
نصف ارثت وان لا الكل فى حال دون احوال والنصف فى حال دون احوال فاخذت ربعه والباقى للاخيرتين انتهى وتمامه
فى شرح الفارسى وحاصله فى النساء الثلاث انه ان طلق زينب طلقت عمرة فقط وان طلق عمرة طلقت حمادة فقط وان حمادة
طلقت زينب وعمرة التلخيص ايضا فى الايمان باب الحنث بالحلف لو حلف لا يحلف حنث بالتعليق لوجود الركن دون الا منا فيه
لعدمه الا ان يعلق باعمال القلب او بمجى الشهر فى ذوات الاشهر لانه يستعمل فى التمليك او بيان وقت السنة فلا يتمحض
للتعليق لهذا لو حنث بتعليق الطلاق بالتطليق لاحتمال حكاية الواقع ولا باذا حضت فانت حرة وان عجزت فانت رقيق لانه
تفسير الكتابة ولا باذا حضت حيضة او عشرين حيضة لاحتمال تفسير السنة لا لزوم ان حضت لانه لا يصلح تفسيرا للبدعى للتنوع
وتعذر التعيين فتمحض تعليقا ولا ان طلعت الشمس لان الحلف والمنع ثمرة فيتم الركن دونها انتهى فالمستثنى من قوله
حنث بالتعليق ست مسائل فليحفظ
انت طالق ما لم اطلقك انت طالق طلقت عقبه الطلقة المعلقة نعم
فهم من قوله وسكت ومراده انها تطلق المنجزة لا المعلقة استحسانا ولا يعتبر زمان الاشتغال بالمنجزة سكوتا لان زمن البر
مستثنى بدلالة حال الحلف لانها انما انعقدت للبر فلو المقصود بها ولا يمكن ان يجعل هذا القدر مستثنى فهو نظير من حلف
لا يسكن هذه الدار فيشتغل بالنقلة من ساعته بر وفائدة المنجز دون المعلقة ان المعلق لو كان ثلاثا وقعت واحدة
بالمنجز فقط اذا كان مدخولا بها فلو كان مفعولا وقع المنجز والمعلق وفى المحيط لو قال لامرأته ان لم اطلقك اليوم ثلاثا فانت
طالق ثلاثا فحيلته ان يقول لها انت طالق ثلاثا على الف درهم فلم تقبل المرأة فان مضى اليوم يقع الثلاث فى قياس ظاهر الرواية
لانه تحقق شرط الحنث وهو عدم التطليق لانه اتى بالتعليق والتعليق غير التطليق وروى عن ابى حنيفة انها لا تطلق وعليه
الفتوى لانه اتى بالتطليق لان هذا تطليق بعوض والمعاوضة ليست بتعليق حقيقة والمقيد يدخل تحت
المطلق فيعدم شرط الحنث انتهى
انت كذا يوم اتزوجك فنكحها ليلا حنث بخلاف الامر باليد يعنى بخلاف ما اذا
قال الامر بيدك اليوم يقدم زيد فان قدم زيد ليلا لا خيار لها ولا يدخل الامر فى يدها الى الغروب والفرق مبنى على قاعدة
هى ان مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يعرف اليوم عن حقيقته وهو بياض النهار الى مجازه وهو مطلق الوقت لان
ضرب المدة له لغو اذ لا احتماله وان كان ممتدا يكون باقيا على حقيقته والمراد بالممتد ما يقبل ضرب المدة له كالسير والركوب
والصوم وتخيير المرأة وتفويض الطلاق وبما لا يمتد عكسه كالطلاق والتزوج والكلام والعتاق والدخول والخروج
والمراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم
يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار كذا فى شرح الوقاية وقد اختلف المشايخ فى التكلم على هو مما يمتد او لا
فجزم فى الهداية بالثانى وجزم الهندى فى شرح المغنى بالاول وجعل الثانى خطا ظنه بعض المشايخ ورجحه فى فتح القدير والحق
فى الهداية انه لما فى التلويح ان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها
فى الاولى اسنا لم وجه جعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال
ثم الجمهور ومنهم المحققون انه يعتبر فى الامتداد وعدمه المظروف وهو الجواب ومن المشايخ من تسامح فاعتبر المضاف اليه اليوم
وحاصله انه قد يكون المضاف اليه والمظروف اليوم مما يمتد كقوله امرك بيدك يوم يركب فلان او يكونا من غير الممتد كقوله
انت طالق يوم يقدم زيد وفى هذين لا يختلف الجواب ان اعتبر المضاف اليه او المظروف وان كان المظروف ممتدا والمضاف
اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او يكون المضاف اليه ممتدا والمظروف غير ممتد نحو انت حر يوم يركب فلان
فحينئذ يختلف الجواب مع اتفاقهم على اعتبار المظروف فيما يختلف الجواب فيه على الاعتبارين ففى امرك بيدك يوم يقدم
زيد فقدم ليلا لا يكون الامر بيدها اتفاقا وفى انت حر يوم يركب زيد فركب ليلا يعتق اتفاقا ومن اعتبر المضاف ومن اعتبر المظروف
انما اعتبره فيما لا يختلف الجواب فعلى هذا لا خلاف فى الحقيقة كما فى الكشف والتلويح وغيرهما ولذا اعتبر فى الهداية

مطلب لو حلف لا يحلف حنث بالتعليق الا فى مسائل

مطلب حيلة

مطلب الفرق المعتبر المظروف ... كالسير ... يقبل ضرب المدة ...

الاسم

له هذا الفعل المظروف حيث قال والطلاق ويعد القيام واعتبر في الايمان المضاف اليه حيث قال في قوله يوم اكلم فلانا فالكلام
مما لا يمتد وبه علم ان ما حكاه بعض الشارحين من الخلاف وهم وان ما قاله الزيلعي من ان الاوجه انه يعتبر الممتد منهما وعليه
مسائلهم فليس بالاوجه واما ما قاله صدر الشريعة من انه ينبغي انه يعتبر الممتد منهما فليس مما ينبغي وانما الصحيح اعتبار الجواب فقط
وانما اعتبر الجواب لان المقصود بذكر الظرف افادة وقوع الجواب فيه بخلاف المضاف اليه فانه وان كان مظروفا ايضا
لكن لم يقصد بذكر الظرف ذلك بل انما ذكر المضاف اليه لتعيين الظرف بتمام المقصود من تعيين زمن وقوع مضمون الجواب
ولا شك ان اعتبار ما قصد الظرف له لاستعلام المراد من الظرف اهو الحقيقي او المجازي اولى من اعتبار ما لم يقصد له في استقلاله
حاله التلويح انما اعتبر الجواب لانه المظروف المقصود ومظروف لفظا ومعنى والمضاف اليه ضمني معنى لا لفظا ثم قال
فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم
الموت وبالعكس في مثل انت طالق يوم يصوم زيد وانت حر يوم تكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند
الاطلاق والخلو عن الموانع ولا تمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على ان لا امتناع في حمل اليوم
في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل وفي الثاني على مطلق الوقت ويجعل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا
قال انت طالق حين يصوم او حين تكسف الشمس انتهى ثم لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق
الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لانه حمل الكلام على المجاز اولى من
حمله على الاشتراك لما عرف في الاصول والمشهور ان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس والنهار من طلوعها الى غروبها والليل
للسواد خاصة وهو ضد النهار فلو قال ان دخلت ليلا لم تطلق ان دخلت نهارا لان الليل لا يستعمل للوقت عرفا فبقي اسما لسواد
الليل وضعا وهو ما ذكر في المحيط ولو قال في المسئلة الاولى عنيت به بياض النهار صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق وان
كان فيه تخفيف عليه كذا ذكر الشارح وانما لم تعلق ديانة لان ما صدق قضاء صدق ديانة ولا ينعكس كما لا يخفى ثم اعلم ان
اليوم انما يكون لمطلق الوقت فيما لا يمتد اذا كان منكرا اما اذا كان معرفا باللام التي للعهد الحضوري فانه يكون لبياض النهار
ولذا قال في الظهيرية من الايمان لو قال والله لا اكلمك اليوم ولا غدا ولا بعد غد كان له ان يكلم في الليالي ولو قال والله لا اكلمك اليوم
وغدا وبعد غد فهو كقوله والله لا اكلمك ثلاثة ايام يدخل فيه الليالي انتهى والفرق انه في الاول ايمان ثلاثة لتكرر حرف لا وفي الثاني يمين
واحدة التلويح ذكر في الجامع الصغير بانه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت
بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله اسم اليوم يستتبع اسم اليوم والليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد
فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل انتهى ومن فروع الاضافة انت طالق قبل قدوم زيد بشهر ونحوه قال في التلخيص
باب ما يقع بالوقت وما لا يقع طالق ثلاثا قبل ان اتزوجك بشهر لغو لسبقه العقد كطلاق امس وقد نكحها اليوم فانه يوقف
للتعرف ولا شرط لفظ التاخر وقبل قدوم زيد بشهر ومثله واقع ان كان بعد شهر للاضافة والوصف في الملك فيقتصر عندهما
والموقف مستند عنده فان للاضافة كذا في العتق والامام معهما في القدوم اذ المعرف الخطر شرط معنى بدليل ان كان في علم الله
تقدره معه في الموت لانه كائن فلو عرف الشهر وقع باوله كقبل الفطر فبشر قبيل الموت من اول الشهر فتوسط بالتبس الطهر
والانشاء حتى لغا الخلع والكتابة عنده ويستبق الدور فيرد البدل الى ان يموت بعد العدة لفوت محل الانشاء ولغو طالق
قبل موتي بشهر عندهما لغو ان الموت بخلاف العتق لبقاء الملك لكن من الثلث عندهما والكل عنده وكره البيع بشرط صحة
في الموت او غيره معه كان مات او دفنت او مرض او لم يرجع عليه في الشهر فالارث له لكن ارث الفن اذ لا استناد في الكفاية
والخلف كالاصل فيما يقبله وهو الملك لا العتق نظيره الجناية على الساعي في تعاقبه ابيه وفيما التسبيب يلحق الميت بعد
اعتاق الوارث فانه يستند في حق الدين دون رد العتق بسببه ولو بيع النصف عتق الباقي ولم يتعد اذ الاستناد عدم
في حق الزائل ولم يتعين لعدم الصنع كالميراث ولو قال قبل موت زيد وعمرو بشهر فمات زيد قبل شهر لم يقع ابدا لفوات الوصف
وان مات بعده وقع لتعين الشهر وهو المتصل باول الكائنين كقبل الفطر والاضحى بخلاف القدوم والقران مبني طعن الرازي
وهو محال فلا يراد كذا قبل ان تحيض حيضة بشهر وارث الدم ثلاثا وقبل قدوم زيد وبين عمرو وقدم لان الباقي كائن بخلاف ما لو

مات عمرو

مات عمرو وانتهى ونحوه في شرح الفارسي فتح القدير ولو قال اطولكما حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احدهما فاذا مات
طلقت الاخرى مستندا انتهى المحيط انت طالق الى قريب فهو ما نوى لان مدة الدنيا كلها قريبة وان لم ينو فالى ان يمضي شهر
الا يوما الذخيرة انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف فقبلت وقعت واحدة للحال بنصف الالف والاخرى غدا بغير
شيء وان تزوجها قبل مجيء الغد تزوجا وقعت اخرى بخمسمائة ولو قال انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى بالف
فقبلت وقعت واحدة للحال فطلقتها بائنة بغير شيء فاذا جاء الغد وقعت اخرى بغير شيء ولو قال انت طالق اليوم واحدة بغير شيء
وغدا اخرى بالف فقبلت وقع اليوم واحدة بغير شيء وغدا اخرى بالف فقبلت وقع اليوم واحدة بغير شيء وغدا اخرى بالالف
ولو قال انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى املك الرجعة بالف درهم انصرف البدل اليهما فتقع اليوم واحدة
بخمسمائة وغدا اخرى بغير شيء الا ان يتزوجها كما اذا لم يضف اصلا وكذا اذا قال انت طالق الساعة ثلاثا وغدا اخرى بائنة
بالف درهم فيقع اليوم واحدة بائنة بغير شيء وغدا اخرى بغير شيء الا ان يتزوجها قبل مجيء الغد فيلزمها خمسمائة للثانية او قال
انت طالق الساعة واحدة بغير شيء وغدا اخرى بغير شيء بالف درهم فالبدل ينصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسمائة
وغدا اخرى بغير شيء ولو وصف الثانية فقط بان قال انت طالق اليوم واحدة وغدا اخرى املك الرجعة بالف او بغير شيء بالف
او بائنة بالف لغى ذلك الوصف فتقع واحدة اليوم بخمسمائة واخرى بغير شيء الا ان يتزوجها فصار الحاصل ان الوجوه عشرة
لانه اما ان لا يصف واحدة منهما او يصف الاولى فقط اما بالرجعة او بالبينونة او بكونها بغير شيء او يصف الثانية فقط
كذلك او يصفهما جميعا كذلك فليتامل وفي تتمة الفتاوى انت طالق قبيل غد وقبيل قدوم فلان فهو قبيل ذلك بطرفة عين
لان قبيل وقت قال ابو الفضل هذا الجواب في قوله قبيل قدوم فلان غير صحيح والصحيح انه يقع الطلاق اذا قدم فلان ولو قال
اذا كان ذو القعدة فانت طالق وقد مضى بعضه فهي طالق ساعة تكلم انتهى وقد ذكرنا بعض هذه المسائل تتميما للطلاق المضاف
تكثيرا للفوائد والله سبحانه الميسر لكل عسير انا منك طالق لغو وان نوى وتبين في البائن والحرام اي اذا قال انا
منك بائن وعليك حرام فانها تبين بالنية والفرق ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح او القيد فيحل الطلاق محلهما
وهي محلهما دونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو واما حجره عن اختها وخامسة فليس موجب نكاحها بل حجر شرعي
ثابت ابتداء عن الجمع بين الاختين وخمس لا احكاما للنكاح ولهذا لو تزوجها مع اختها معا او من خمس معا لا يجوز بخلاف الابانة
لان لفظها موضوع لازالة الوصلة ووصلة النكاح مشتركة بينهما فصحت اضافتها الى كل منهما عاملا بحقيقتها وبخلاف
التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فيه فتعين لما منك وعليك لانه لو قال انا باين او انت تعني ولم يقل منك او حرام ولم يقل
عليك لم تطلق وان نوى لان البينونة متعددة كما في المعراج بخلاف ما اذا قال انت باين او حرام ولم يزد عليه حيث تطلق اذا
نوى لتعين ان اليه ما بينهما من الوصلة بخلاف الاول واشار الى انه لو ملكها الطلاق فطلقته لا يقع كما قدمناه القنية انت
حرام او انت علي حرام يقع الطلاق بدون النية لا يحتاج الى كلمة علي منك وكذا في من يقال لو قال لها انا باين ولم يقل منك او انا
حرام ولم يقل عليك فهذا ليس بشيء بخلاف ما اذا قال انت حرام قال رضي الله عنه خزانة الاكمل لو قال انت حرام او باين ولم
يقل مني فهو باطل وهذا اسلم منه حيث نقله من العيون العيون ذكر ذلك من جانب المراة فقال الرجل امر امراته بيدها فقالت
للزوج انت حرام او انت مني باين او حرام او انا عليك حرام او باين وقع ولو قالت انت باين او حرام ولم تقل مني فهو باطل
ووقع في بعض نسخ العيون ولو قال بغير تاء التانيث وظن صاحب الاكمل انها مسئلة مبتداة وظن انه لو قال ذلك الرجل
لامراته فهو باطل قال رضي الله عنه وعندي هذا ازدراء بسهو شيخنا نجم الائمة البخاري فزاد فيها لفظ لها فقال لو قال لها انت حرام
او باين فهو باطل والمسئلة مع تاء التانيث مذكورة في الواقعات الحسامية وغيرها وفي مسائل العيون فهو سهو منه بحذفها
والحاصل من جهة الاحكام انه اذا اضاف الحرمة او البينونة اليها وقع من غير اضافته اليه وان اضاف الى نفسه لا يقع
من غير اضافة اليها وان خيرها فاجابت بالحرمة او البينونة فلا بد من الجمع بين الاضافتين انت حرام علي او انا حرام عليك
انت باين مني انا باين منك والله سبحانه الموفق وقد حكي في المعراج في مسئلة انا منك طالق ان امراة قالت لزوجها
لو كان الي ما اليك لرايت ماذا اصنع فقال جعلت ما الي اليك فقالت طلقتك فرفع ذلك الى ابن عباس فقال خطا الله نوءها

ولو قالت طلقت نفسي منك ورد وخطأ الله وصوبه النسفي وقال الاجوز خطأ وصاحب الفائق عكسه والنوكي كذا تستنبط به

انت طالق واحدة او لا او مع سوى او مع موتي لغو اما الاول فلعوده قوله قال محمد تقع رجعية لعسر النسك في الوصف

الى الواحدة ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بالعدد بدليل ما اجمع عليه من انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق

ثلاثا طلقت ثلاثا ولو كان الوقوع بطالق لبانت لا الى عدة فلغا العدد ومن انه لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله لم يقع شيء

ولو كان الوقوع بطالق لكان العدد فاصلا فوقع ومن انه لو ماتت قبل العدد لم يقع شيء كما سيأتي ثم اعلم ان الوقوع ابتداء

بالمصدر عند ذكره وكذا الوقوع بالصفة عند ذكرها كما اذا قال انت طالق البتة كما ان الوقوع بالبتة حتى لو قال بعدها

ان شاء الله متصلا لا يقع ولو كان الوقوع باسم الفاعل لوقع وبدل عليه ما في المحيط لو قال انت طالق للسنة وانت طالق

بائن فماتت قبل ان تقول السنة او بائن لم يقع شيء لانه صفة للايقاع لا للمنطليقة فيتوقف الايقاع على ذكر الصفة وانه

لا يتصور بعد الموت انتهى وبدل عليه بالاولى ما في الخانية من العتق رجل قال لعبده انت حر البتة فمات العبد قبل ان

يقول البتة فانه يموت عبدا انتهى ومراده من الواحدة مطلق العدد فلو قال انت طالق ثلاثا او الا على الخلاف وقيد

بالعدد لانه لو قال انت طالق او لا لا يقع في قولهم وفي المحيط لو قال انت طالق او غير طالق او انت طالق او لا شيء او انت طالق او لا

لا يقع شيء لانه ادخل الشك في الايقاع وكذا لو قال انت طالق الا ان لا تعد استثناء والايقاع اذ الحقيقة استثناء لا يبقى

ايقاعا وكذا لو قال انت طالق ان كان او انت طالق ان لم يكن او لولا لان عدا شرط والايقاع اذ الحقيقة شرط لم يبق ايقاعا

ثم قال لو قال انت طالق واحدة او ثنتين فالبيان اليه ولو قال ذلك لغير المدخولة تقع واحدة بلا خيار لانها صارت اجنبية

ولو قال انت طالق وفلانة او فلانة تقع عليها وعلى احدى الاخريين لان كلمة التشكيك دخلت بين الثانية والثالثة والاولى

سلمت عن التشكيك ولو قال انت طالق او فلانة وفلانة تقع على الاخيرة وعلى احدى الاوليين والبيان اليه لان كلمة التشكيك

دخلت على الاولى والثانية لا على الاخيرة له اربع نسوة فقال انت طالق او هذه وهذه او هذه فله الخيار في احدى الاوليين

واحدى الاخريين ولو قال انت طالق وهذه او هذه وهذه طلقت الاولى والاخيرة وله الخيار في الثانية والثالثة ولو قال انت

طالق او هذه وهذه وهذه طلقت الثالثة والرابعة ويخير في الاولى والثانية ولو قال انت طالق لا بل هذه او هذه لا بل هذه

طلقت الاولى والاخيرة وله الخيار في الثانية والثالثة ولو قال عمرة طالق او زينب ان دخلت الدار فدخلت يخير في ايقاعه على

ايتهما شاء لانه علق بالدخول طلاق احداهما ولو قال انت طالق ثلاثا او فلانة على حد ام وعنى به اليمين لم يجبر على البيان حتى

يمضي اربعة اشهر فاذا مضت ولم يبين يجبر على ان يوقع طلاق الايلاء او طلاق الصريح لانه قبل مضي مدة المدة يخير

بين الطلاق والتزام الكفارة واحدهما لا يدخل في الحكم فلم يلزمه القاضي وبعد مضي المدة الواقع احدى الطلاقين وذلك

يدخل في الحكم فيلزمه ولو قال امرأته طالق او عبده حر فمات قبل البيان تعيد اي حنثه عتق العبد ويسعى في نصف قيمته وعتق

كل ربع من كل واحد منهما نصفه وتمامه في التلخيص من باب الحنث يقع بالواحد والاثنين حلف لا يكلم ذا او ذا او ذا فحنثه

بالاول او الآخرين او عكسه بالاخر والاوليين اذ الواو للجمع واو بمعنى ولا الثناء والنكرة في النفي بخلاف ذا او ذا لا يخص

في الاثنات فانتشر احد كما اخبر وذا او الخبر معادة لان العطف بفرد المعطوف بعين كما افرد بالنعت في نظيره في الاقرار انتهى

وذكر الشارح الفارسي ان الطلاق كالعتق والجامع ان الطلاق والعتق والاقرار من باب واحد وهو انه اذا عطف

على الاولين باو ثم عطف بالواو ان الثالث المعطوف بالواو يثبت له الحكم من غير خيار فيعتق الثالث وتطلق الثالثة

ويكون نصف المال المقر به للثالث في قوله لفلان علي الف او لفلان وفلان والتخيير انما هو بين الاوليين واما في الايمان

فانما هو جمع بين الثالث والثاني بالواو والاول ثبت له الحكم وحده فان كلم الاول وحده حنث ولا يحنث الا بكلام الاخرين

ولا يحنث بكلام احدهما والفرق ما ذكره في التلخيص وحاصله او في الطلاق انما في امسكه كانت طالق او الوقوع انتفاقا او بعد

العدد فكذا عندهما خلافا لمحمد كانت طالق واحدة او لا او من علامتين كانت طالق واحدة او ثنتين فالبيان اليه في المدخولة

وواحدة في غيرها او بين امرأتين فطلاق منهم كانت طالق او هذه او بين ثلاث نسوة واو في الاخيرة فقط طلقت الاو

والبيان اليه في الاخريين او بين ثلاث واو في الثانية فقط وقع على الاخيرة والبيان في الاوليين ولو بين او مع مكررة بان ذكر

اوفي الثانية

بعه

اوفي الثانية والواو في الثالثة فلو في الرابعة طلقت احدى الاوليين واحدى الاخريين ولو ذكر الثانية بالواو والثالثة باو والرابعة

بالواو طلقت الاولى والاخيرة والبيان اليه في الثانية والثالثة فلو دخل او على الثانية فقط فالبيان اليه في الاولى والثانية

ووقع على الثالثة والرابعة واما المسئلة الثانية اعني مع موتي او مع موتها فلان اضافة الطلاق الى حالة منافية له لان موته

ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما في الوقوع والمحلية في الوقوع عليها او المعنى على تعليقه بالموت وان كانت

مع للقران بدليل انت طالق مع دخولك الدار فانه يتعلق به فاستدعى وقوعه تقدم الشرط وهو الموت فيقع بعد الموت

وهو باطل   ولو ملكها او شقصها او ملكته او شقصه بطل العقد اي انفسخ للمنافاة بين المالكين اعني ملك

الرقبة وملك النكاح في الاول ولاجتماع المالكية والمملوكية في الثاني فان قلت هل ارتفع اثر النكاح بالكلية كما

ارتفع اصله قلت لا لما صرحوا به من انه لو طلقها ثنتين ثم ملكها لا تحل له الا بعد زوج آخر وفي المحيط لو ظاهر من

امرأته او آلى منها وفرق بينهما ثم ارتدت فسبيت ثم ملكها الزوج وحنث بما ملك اليمين لانه حكم اللعان والظهار باق فحرم

الاستمتاع والاجتماع معها انتهى اطلقه فانصرف الى الكامل وهو الملك المستقر لانه لو ملك احدهما صاحبه ملكا

غير مستقر لا ينفسخ النكاح كملك الوكيل على احد القولين المضعف وكما قالوا فيمن تزوج امة ثم تزوج حرة على رقبة الامة

فاجاز ذلك مولاها فانه يجوز وتصير الامة ملكا للحرة ولا ينفسخ النكاح بينها وبين زوجها وان كان الملك ينتقل الى

الزوج اوفي الامة ثم ينتقل منه الى الحرة لما ان ملكه فيها غير مستقر واطلقه فشمل الملك باي سبب كان شرا او هبة او ارثا

من الجانبين واراد بالملك حقيقته فخرج حق الملك لانه المكاتب لو اشترى زوجته لا ينفسخ لعدم حقيقة الملك له لقيام الرق

وانما الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقاء النكاح وان منع ابتداءه فان المولى لو تزوج جارية مكاتبه لم يصح وان لم يكن

فيها حقيقة ملك لوجود حق الملك بخلاف جارية الابن فان للاب نكاحها لانه ليس حقيقة ملك ولا حقه فيها وانما له ان

يتملكها عند الحاجة فالثابت له حق ان يتملك وهو ليس بمانع كذا في التلخيص الجامع من باب الامر بالنكاح ولو قال لعبده تزوج على

رقبتك جاز لانها الحرة لقران المنافي والمكاتبة لان حق الملك يمنع ان لم يرتفع كالعدة فانه دخل بها يباع في الاقل من قيمته

ومهر المثل ولو كان الزوج مدبرا صح بقيمته في رقبته لانه لا يملك وكذا المكاتب ولا ينقض الفسخ لانه ابطال واعادة ثم تعلق

على رقبته مع في الجميع وتسمية الرقبة للتقدير كما في عبد الغير وعندهما اذا كان فيه غبن فاحش اي المولى لا يبيع النكاح وهي

فرعة التوكيل من العبد التزويج ولو خالع على رقبتها فان كان حرا لا يبيع لقرانه المنافي ويبين لان المال زائد فكان اولى

بالرد من الطلاق كما في خلع الهازل انه اما النكاح لم يشرع بغير مال والتسمية تنفي مهر المثل والمنافاة القيمة وكذا لو طلقها

على رقبتها يقع رجعية لانه صريح ولو كان رقيقا صح بالمسمى ولو خلعها على رقبة احداهما بعينها مع زوج العبد يجب حصتها

من رقبة البدل اذا قسمت على مهريهما المسمى ولا يقع على الاخرى كطلاق المالك ولو خلع كل واحدة على رقبة الاخرى طلقت

بغير شيء لقران المنافي انتهى   فلو اشتراها فطلقها لم يقع لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي في

الا من وجه كما في ملك البعض ولا من وجه كما في ملك الكل والعدة غير واجبة فانه يحل له وطؤها ويستحيل وجود الوطء حلالا

مع قيام العدة كذا في المحيط واورد في الكافي على قولهم بعدم وجوب العدة عليها لو اشتراها انه لا يجوز له التزويج وهذا دليل

على وجوب العدة قلنا قد قالوا انه لا عدة عليها بدليل انه لو وطئها من جهة جاز والصحيح انه لا يجوز تزوجها من آخر والحاصل

انه لا تجب العدة عليها في حق من اشتراها وتجب في حق غيره فهو على الروايتين انتهى وكذا في المعراج وقيد بشرائه لانها

لو ملكته او شقصا منه ثم طلقها وقع فيما روي عن محمد والفرق بينهما في ظاهر الرواية عن الكل ان العدة وان وجبت لكن ملك

اليمين مانع من مالكية الطلاق واطلق الشراء واراد الملك مجازا وقيد بكون الطلاق وهي مملوكة له لانه لو اعتقها بعد

الملك ثم طلقها وهي في العدة وقع الطلاق لزوال المانع من ظهور العدة وهو الملك وكذا لو اعتقته بعد ما ملكته ثم طلقها

وقع طلاقه عند محمد لزوال المنافي لمالكية الطلاق ولهذا يجب عليه النفقة والسكنى ولم يقع عند ابي يوسف فيهما لان السابق

لا يعود ولو علق طلاقها بشرط او قال انت طالق للسنة او الى شهر قبل الشرا فوجد الشرط وجاء وقت السنة او مضت مدة

الايلاء بعد الشرا والعتق وقع عليها الطلاق وان وجد ذلك بعد الشرا قبل العتق لم يقع في الوجهين والبيع بعد الشرا

كالعتق فيما ذكرنا لزوال المانع كذا ذكر الشارح وفي الولوالجية عبد قال لامرأته الحرة انت طالق للسنة فاشترته ووقع عليها الطلاق
اذا طهرت في قياس قول محمد وعلى قياس قول ابي يوسف لا تقع عليها رعاية للسنة ولو قال لامرأته ذلك ثم اشتراها
لم يقع الطلاق اتفاقا لانه لم يبق الملك انتهى ولم يذكر المصنف حكم المهر لو كان قبل الدخول فيما اذا اشترى زوجته
وفي المحيط رجل وكل رجلا بان يشتري امرأته من سيدها فاشتراها والزوج لم يدخل بها فقد انتقض النكاح ولا مهر
على الزوج لان انفساخ النكاح حصل بفعل المولى بشرط جهل حيث علم انه اشتراها للزوج ولو باعها من رجل ثم اشترى
من الرجل فعليه نصف المهر للمولى الاول لان انتقاض النكاح مضاف الى البيع الثاني لا الى بيع المولى فجعلت الفرقة
بفعل الزوج لا بفعل المولى فاستحق نصف المهر ولو اشتراها الوكيل من المولى الاول للزوج ولم يعرف من الزوج الوكالة
الا بقول الوكيل بعد الشرا فانه لا يصدق الا ببينة وعلى الاخر اليمين على علمه لان الظاهر ان كل عاقل وعاقد يعمل لنفسه
وانما يعمل ويعقد لغيره بعارض توكيل فلا يصدق الا بحجة انتهى وفي الظهيرية من كتاب العتق رجل قال لامته اذا مات
والدي فانت حرة ثم باعها من والده ثم تزوجها ثم قال لها اذا مات والدي فانت طالق ثنتين فمات الوالد كان محمد يقول
اولا العتق والتطليق ثم رجع وقال لا يقع طلاق ولا عتاق والمسئلة على الاستقصاء في المبسوط انتهى وفي المحيط من باب
ما يحال به المطلقة ولو تزوج امة مورثه ثم قال لها اذا مات مولاك فانت طالق ثنتين ثم مات المولى والزوج وارثه
يقع الطلاق عند ابي يوسف وعند محمد لا تطلق لان الطلاق مضاف الى حال زوال النكاح لان الوارث يملك الامة
مقارنا لزوال ملك الميت وزوال النكاح يثبت مقارنا للدخول في ملكه لان هذه اشيا متضادة متنافية وملك
اليمين يضاد ملك النكاح في حق احكامه وثمراتها وثبوت احد الضدين يكون مقارنا لذهاب الضد الاخر لا مرتبا عليه
كثبوت السواد يكون مقارنا لذهاب البياض وكخروج مملوء من الماء اذا القي فيه حجر وخروج الماء يكون مقارنا للدخول
الحجر لا مرتبا عليه لاستحالة ان يكون القدح واسع الحجر ثم يخرج الماء بعده واذا ثبت ان الطلاق مضاف الى حال زوال النكاح لا يقع لابي
يوسف ان الطلاق مضاف الى حال قيام النكاح لان زوال النكاح يترتب على ملك الوارث وملك الوارث يترتب على انقطاع
ملك الميت وهذه احوال متعاقبة مترادفة لان القول بالمقارنة يؤدي الى الاستحالة وهو سبق ثبوت الحكم على العلة والحكم
لا يثبت الا بعد تمام العلة فالشرا ما لم يتم لا يزول ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري وهكذا نقول في قدح الماء يترتب خروج
الماء على دخول الحجر ولا نعتبر بان لاستحالة اثبات الخروج قبل دخول الحجر الذي هو علة الخروج وعلى هذا لو قال لامة مورثه اذا
مات مولاك فانت حرة فمات المولى لا تعتق وقال زفر وهو رواية عن محمد تعتق لان موت المورث سبب لملك الوارث فقد
اضافه الى سبب الملك فصح كما لو قال ان ورثتك لنا ان شرط العتق وهو الموت وجد حال انقطاع ملك الميت لا حال قيام
ملك الوارث فتكون ملكا للحالف بعد الموت بساعتين فلا يكون العتق مضافا الى الملك ولا الى سبب الملك لان الموت
لم يوضع سببا لافادة ملك الوارث بل سبب ملكه هو القرابة بعد الموت واما اذا جمع بين اليمين بالطلاق والعتاق بان
قال ان مات مولاك فانت طالق ثنتين قال محمد لا يقعان وقال ابو يوسف بالطلاق فقط وفي المحيط من الطلاق المبهم
رجل تحته امتان فقال احداكما طالق ثم اشترى احديهما وقع الطلاق لان بالشرا خرجت من محلية الطلاق لانقطاع النكاح
فتعينت الثانية كما لو ماتت احداهما فان اشتراهما بطل خيار التعيين لبطلان النكاح فان جامع احداهما تعين
الطلاق في الاخرى. انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتق له الرجعة لانه علق التطليق اذ هو السبب
حقيقته بالاعتاق او العتق وان كان المنظور ذكر الاعتاق فالكلام وان كان المذكور العتق فالمراد به الاعتاق لان العتق
حكمه فاستعير الحكم للعلة فكان مجازا منه وعلى هذا اقاما له في لفظ اياك اما على اعتبار ارادة الفعل به اعمال المستعمل
للمصدر او على اعتبار اعمال اسم المصدر كالتحبير كلا مصدرا والا فالعتق قاصر وانما يعمل الفعل المتعدي وانما قلنا انه
متعلق به مع كون حقيقته مع للقران لانها قد تكون للمتاخر فتنزلت منزلة المقارن فتحقق وقوعه بعده ونظيره عنده كان
في الاية ان مع العسر يسرا فمقارعة هذا المعنى يحملها وصير اليه موجب وهو وجود معنى الشرط لها وهو توقف حكمه على ثبوت
معنى ما بعدها على العدم حال التكلم وهو على خطر الوجود فان كان الاعتاق شرطا للتطليق فيوجد تطليق الثنتين بعده مقارنا

لعتق

للعتق المتاخر عن الاعتاق فيقع الطلاق المتاخر عن التطليق بعده فيصادفها وهي حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق فالظاهر انه
مقارن للتطليق والطلاق يعقبه فيقع وهي حرة وفي الكافي لانه جعل التطليق متصلا بالعتق وذا لا يتصور الا بان يتعلق احدهما
بالاخر تعلق الشرط بالمشروط او يتعلق احدهما بالاخر تعلق العلة بالمعلول او يتعلقا بشرط او بعلة واحدة وبين العقد والثالث
منتف لانهما لم يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة وكذا الثاني لان اعتاق المولى ليس بعلة لتطليق الزوج وكذا تطليقه ليس بعلة
لاعتاقه فتعين الوجه الاول واستحال ان يتعلق العتق بالتطليق لانه حينئذ يملكها [illegible] فتعين تعلق الطلاق
بالاعتاق والمعلق به التطليق لا الطلاق عندنا لما عرف في شرح مختصر الاصول ان اثر التعليق في منع السبب لا في منع الحكم عندنا
وانما امتنع الحكم ضرورة امتناع السبب خلافا للشافعي فيصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا وعنده صار تطليقا من التكلم الخ
وانما ورد عليه ما لو قال لاجنبية انت طالق مع نكاحك حيث يلغى فيه التقرير المذكور مع انه لا يقع اذا تزوجها وحاصله
ما اجاب به انه يملك التعليق بصريح الشرط ومعناه بعد النكاح واما قبله فلا يملكه الا بالصريح كان ونحوه الموضوعة للتعليق
ولذا صح التعليق بقوله انت طالق في دخولك الدار ولم يصح قوله لاجنبية انت طالق في نكاحك وتحقيقه في فتح القدير تبعا لما
في معراج الدراية بان الدليل الغا دخل ملك اليمين المكانة الى الملك فتعلق بما يوجب معناه كيفما كان اللفظ والتقييد
بلفظ خاص بعد تحقق المعنى تحكم ويمكن ان يجاب عنه بان الطلاق مع النكاح يتنافيان فلم يقع الحقيقة فيه بخلاف ما نحن
فيه لان الطلاق والعتق لا يتنافيان وفي المحيط رجل تحته حرة وامة ودخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين فاعتقت الامة
تعين الطلاق في الامة في موضعه طلقت ثنتين ولا تحل الا بزوج لان الطلاق المبهم في حق الموقع نازل رجل تحته
امتان فقال المولى احداكما حرة فقال الزوج المعتقة طالق ثنتين فالخيار للمولى لان الزوج جعل ايقاعه بناء على ايقاع
المولى العتق وخيار البيان هو الاصل في الايقاع وهو المولى ويملك الزوج الرجعة لانه طلق في حال الحرية والحرة لا تحرم
بالثنتين ولو قال الزوج احداكما طالق ثنتين فقال المولى المطلقة معتقة فالبيان الى الزوج لانه هو الاصل ولا يملك
الزوج الرجعة لان الطلاق صادفها وهي امة فتحرم بالثنتين فان مات المولى في الصورة الاولى قبل البيان عتق نصف كل واحدة
وخير الزوج في بيان المطلقة لوقوع الياس من موت المولى فتحول البيان الى الزوج بخلاف ما لو غاب المولى لا يجبر الزوج على البيان لعدم
الياس انتهى. ولو تعلق عتقها وطلقتاها بمجي الغد فجاء الغد يعني لو قال المولى لامته اذا جاء غد فانت حرة وقال زوجها
اذا جاء غد فانت طالق ثنتين فجاء الغد لا يملك الزوج الرجعة عندهما خلافا لمحمد والاصل فيه ان العلة والمعلول يقترنان عند
الجمهور في الخارج ومنهم من قال ان المعلول يعقبه بلا فصل ومنهم من خص العلل الشرعية بجعلها متعقبة المعلول
بخلاف العقلية كالاستطاعة مع الفعل واختار في فتح القدير القول الثاني سوا كانت عقلية او شرعية حتى ان الانكسار يعقب
الكسر في الخارج غير ان لسرعة اعقابه مع قلة الزمن الى الغاية اذا كان انيا لم يقع تمييز التقدم والتاخر فيهما وهذا لان
الموثر لا تقوم به التاثير قبل وجوده وحالة خروجه من العدم لم يكن ثابتا فلا بد من ان يتكمل هويته ليتقوم به عارضه والا لم يكن
موثرا انتكون الاثر في تقدم العلة على المعلول يعني احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في تقارنه
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف في العلل الشرعية انتهى واذا عرف هذا ففي الاولى وجه محمد انهما لما
تعلقا بشرط واحد وجب ان تطلق زمن نزول الحرية به فيصادفها وهي حرة لا تقترنهما وجودا فلا تحرم بها حرمة
غليظة قلنا المتعلقان بشرط واحد تقتضي انه يصادفها على الحالة التي هي عليها وهي الرق فتتعلق الحرمة
بالثنتين بخلاف المسئلة الاولى لان الاعتاق علق بشرط فيقع الطلاق بعده. وعدتها ثلاث حيض يعني في المسئلتين
اتفاقا كما في المحيط لانه احكم الطلاق فتعقبه او لانه يحتاط فيها وكذا يحتاط في الحرمة الغليظة ولو كان الزوج مريضا لا ترث
منه لانه حين تكلم بالطلاق لم تنعقد الفرار اذا لم يكن لها حق في ماله ولان العتق والطلاق يقعان معا فيصادفها
وهي رقيقة فلا ميراث لها كذا في المبسوط. انت طالق هكذا واشار بثلاث اصابع فهي ثلاث لان هذا التشبيه
بعدد المشار اليه وهو العدد المفاد كميته بالاصابع المشار اليها لان ها للتنبيه والكاف للتشبيه وذا للاشارة فقيد
بقوله بثلاث لانه لو اشار بواحدة فواحدة او بثنتين فثنتان واشار بقوله واشار الى انه لا اشارة تقع بالمنشورة منها دون

المضمومة للعرف والسنة ولو نوى الاشارة بالمضمومتين صدق ديانة لا قضاء وكذا لو نوى الاشارة بالكف والاشارة بالكف ان
تقع الاصابع كلها منشورة وهذا هو المعتمد وهنا اقوال ذكرها في المعراج الاول عن بعض المتاخرين لو جعل ظهر الكف اليها
والاصابع المنشورة الى نفسه دين قضاء ولو جعل ظهر الكف الى نفسه ويكون الاصابع اليها لا يصدق في القضاء الثاني
لو كان باطن كف الى السماء فالعبرة الى النشر وان كان الى الارض فالعبرة للضم والثالث انه كان نشرا عن ضم فالعبرة
للنشر وان كان ضما عن نشر فالعبرة للضم اعتبار العادة انتهى وقيد بقوله هكذا لانه لو قال انت طالق واشار باصابعه ولم يقل
هكذا فهي واحدة لفقد التشبيه المتقدم المحيط وكذا لو قال انت هكذا طالق فاشار اليها بثلاث اصابع واراد به ثلاث
تطليقات لا يقع ما لم يقل هكذا لانه لو وقع وقع بالضمير انتهى ولو قال انت طالق مثل هذا واشار الى اصابعه الثلاث فانه تقع
ثلاث ان نوى ثلاثا والا فواحدة كذا في المنتقى بالمعجمة فقد فرق بعضهم بين الكاف ومثل بناء على ان الكاف للتشبيه في الذات
ومثل للتشبيه في الصفات ولذا نقل عن الامام الاعظم انه قال ايماني كايمان جبريل عليه السلام ولا اقول ايماني مثل ايمان جبريل
البدائع انه يحتمل التشبيه من حيث العدد ويحتمل التشبيه في الصفة وهو الشدة فايهما نوى صحت نيته وان لم تكن له نية يحمل على
التشبيه من حيث الصفة لانه ادنى انتهى المحيط اذا لم ينو الثلاث تقع واحدة بائنة كما في قوله انت طالق كالف وعلى قياس هذا
لو قال انت طالق مثل سبحة دانق ويوسف رد انقبين تقع ثنتان لان له حبتين فقد شبه الواقع بالعدد ولو قال مثل سبحة
دانقين ويعف يقع الثلاث لانه يوزن بثلاث سبحات ولو قال مثل سبحة نصف درهم تقع واحدة ولو قال مثل سبحة ثلثي درهم
تقع ثنتان لان له سبحتين ولو قال مثل سبحة ثلاثة ارباع درهم تقع ثلاث لانه ثلاث سبحات ولو قال مثل سبحة الف درهم تقع
واحدة انتهى المصباح مؤنثة وكذلك سائر اسمائها مثل الخنصر والبنصر وفي كلام ابن فارس ما يدل على تذكير الاصبع
وقال الصغاني يذكر ويؤنث والغالب التانيث قال بعضهم وفي الاصبع عشر لغات تثليث الهمزة مع تثليث الباء والعاشر
اصبوع وزان عصفور والمشهور من لغاتها كسر الهمزة وفتح الباء وهي التي ارتضاها الفصحاء انتهى انت طالق بائن او
البتة او افحش الطلاق او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل او اشد الطلاق او كالف او ملء البيت او تطليقة شديدة
او طويلة او عريضة فهي واحدة بائنة ان لم ينو ثلاثا بيان للطلاق البائن بعد بيان الرجعي وانما كان بائنا في هذه لانه
وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة فانه يثبت به البينونة قبل الدخول للحال وكذا عند ذكر المال وبعده اذا انقضت العدة
واورد عليه انه لو احتمل البينونة لصحت ارادتها بطالق وقدمنا عدم صحتها واجيب بانه عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ
بائن لم يصر ملفوظا به بالنية بخلاف طالق بائن وفيه نظر مذكور في فتح القدير وقيد بكون بائن صفة بلا عطف لانه لو قال انت
طالق وبائن او قال انت طالق ثم قال بائن شيئا فهي رجعية ولو ذكر بحرف الفاء والباقي بحاله فهي بائنة كذا في الذخيرة واراد بقوله
فهي واحدة ان لم ينو ثلاثا انه لو نوى ثنتين لا يصح لكونه عددا محضا الا اذا عنى بانت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة
اخرى فيقع تطليقتان بناء على ان التركيب خبر بعد خبر وهما بائنتان لان بينونة الاولى ضرورة بينونة الثانية اذ معنى
الرجعي كونه بحيث يملك رجعتها وذلك منتف باتصال البائنة الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكذا لو نوى ثنتين بطالق ثم
بقوله تقع ثنتان بائنتان واشار بافحش الطلاق الى كل وصف على افعل التفضيل وهو يتصل بالبينونة وهو افحش من
الطلاق الرجعي فدخل اخبث الطلاق واسوؤه واشره واخشنه واكبره واغلظه واطوله واعرضه واعظمه الا قوله اكثره
بالثاء المثلثة فانه تقع به الثلاث ولا يدين اذا قال نويت واحدة وانما وقع البائن بطلاق الشيطان والبدعة لان الرجعي هو
السني غالبا فلا يرد ان الرجعي قد لا يكون سنيا كالطلاق الصريح في الحيض فان قلت قد تقدم في الطلاق البدعي انه
لو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة ولا نية له فان كان في طهر فيه جماع او في حالة الحيض او النفاس تقع واحدة
من ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا تقع في الحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر كما في البدائع وفتح القدير قلت
لا منافاة بينهما لان ما ذكره هنا هو وقوع الواحدة البائنة بلا نية اعم من كونها تقع الساعة او بعد وجود شيء واشار بقوله
كالجبل الى التشبيه بما يوجب زيادة في العظم وهو يوجب زيادة وصف البينونة فدخل فيه مثل الجبل واما البينونة باشد
الطلاق فلانه وصفه بالشدة لانه افعل لا يراد به الوصف فلا يرد ان الثلاث بلا نية لان افعل التفضيل بعض ما اضيف

اليه

اليه فكانه اشد ابعاض المصدر الذي هو الطلاق واما البينونة بقوله كالف فلان التشبيه يحتمل ان يكون في القوة ويحتمل
ان يكون في العدد فان نوى الثاني وقع الثلاث وان لم ينو ثبت الاقل وهو البينونة ودخل فيه مثل الف ومثل ثلاث وواحدة
كالف الا انه في هذه اذا نوى ثلاثا فلا تقع الا واحدة اتفاقا لان الواحدة لا تحتمل الثلاث كذا في الجوهرة وخرج عنه كعدد
الالف وكعدد الثلاث فانه تقع الثلاث بلا نية ودخل فيه ايضا ما لو شبهه بالعدد فيما لا عدد فيه كعدد الشمس او
التراب او مثله لان التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة وهو بالبينونة موجود ولو قال انت طالق عدد ما في هذه القصعة
من الثريد ان قال ذلك قبل صب المرقة عليه فهي ثلاث وان قال بعد صب المرقة فهي واحدة انتهى وفرق في الجوهرة بين
التراب والرمل فقال لو قال انت طالق عدد التراب فهي واحدة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد وان قال عدد الرمل
فهي ثلاث اجماعا ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او بحاجر النمل والاثنات كعدد شعر ابليس ونحوه
تقع واحدة او من شانه الثبوت لكنه كان زائلا وقت الحلف بعارض كعدد شعر ساقي او ساقك وقد تنور لا تقع لعدم الشرط
كذا في كافي الحاكم البزازية انت علي حرام الف مرة تقع واحدة الظهيرية انت طالق عدد ما في هذا الحوض من السمك
وليس في الحوض سمك تقع واحدة وحكى ابن سماعة عن محمد قال كنا عند محمد بن الحسن فسئل عن رجل قال لامراته انت طالق
عدد الشعر الذي على فرجك وقد كانت اطلت فبقي محمد بن الحسن يتفكر فيه وشبهه بظهر الكف ثم رجع رايه على انه ان
قال انت طالق بعدد الشعر الذي على ظهر كفي وقد اطلى انه لا يقع وان قال بعدد الشعر الذي في بطن كفي انه تقع واحدة
لانه في الاول يقع على عدد الشعر النابت فاذا لم يكن عليه شعر لم يوجد الشرط وفي الثانية لا يقع على عدد الشعر وذكر الكرخي
انها تطلق ثلاثا في عدد شعر راسي او عدد شعر ظهر كفي وقد اطلى لانه ذو عدد وان لم يبق عليه موجودا ولو قال
واما البينونة بملء البيت فلان الشيء قد يملا البيت لعظمه في نفسه وقد يملاه لكثرته فايهما نوى صحت نيته وعند عدمها
يثبت الاقل واما البينونة بقوله تطليقة شديدة وما بعده فلان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن او ما يصعب
تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض فهو البائن ايضا قيد بكون الشدة واخواتها صفة للتطليقة لانه لو قال انت طالق
قوية او شديدة او طويلة او عريضة ولم يذكر التطليقة كان رجعيا لانه لا يصلح ان يكون صفة للطلاق ويصلح ان تكون صفة للمراة
كذا ذكره الاسبيجابي وقيد بقوله طويلة او عريضة لانه لو قال انت طالق طول كذا او عرض كذا فهي بائنة واحدة ولا تكون
ثلاثا وان نواها لان الطول والعرض يدلان على القوة لا على التكثر فان الشيء الواحد كانه قال طالق واحدة طولها كذا او عرضها
كذا فلو نوى فيه الثلاث كذا في كافي الحاكم ولذا صرح بعضهم في شرحه بان الصحيح انها لا تقع الثلاث في طويلة او عريضة
وان نواها ونسبه الى شمس الائمة ووجهه ان النية انما تعمل في المحتمل والتطليقة تفيد الوحدة لا تحتمل الثلاث وقيد بما ذكر من
الاوصاف لانه لو وصفه بما لا يوصف به يلغو الوصف ويقع رجعيا كقوله طالق لا يقع عليك او على اني بالخيار وانما كان
بوصف ينبئ عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق اسنه اجمله اعدله خيره اكمله افضله اتمه تقع رجعيا وتكون
طالق السنة في وقتها وان نوى ثلاثا فهي ثلاث للسنة كذا في كافي الحاكم وذكر الاسبيجابي انها تكون رجعية في ظاهر الرواية
سواء كانت الحالة حالة حيض او طهر وذكر ما جزم به الحاكم رواية عن ابي يوسف فصار الحاصل ان الوصف بما ينبئ
عن الزيادة يوجب البينونة واما التشبيه فكذلك اي شيء كان المشبه به كراس ابرة وكحبة خردل وكسمسمة لاقتضاء
التشبيه الزيادة واشترط ابو يوسف ذكر العظم مطلقا وزفر ان يكون عظيما عند الناس فراس ابرة بائن عند الامام
فقط وكالجبل عنده وعند زفر فقط وكعظمه بائن عند الكل وكعظم ابرة الا زفر ومحمد قيل مع الاول وقيل مع الثاني البزازية
انت طالق كالثلج ان اراد في البرودة فبائن وان اراد في البياض فرجعي المحيط لو قال انت طالق عددا تقع ثنتان ولو قال
انت طالق حتى تستكملي ثلاث تطليقات فهي طالق ثنتين ولو قال انت طالق كذا وكذا تقع الثلاث لانه في باب الاقرار
يقع على احد عشر فصار كانه قال انت طالق احد عشر وروي عن ابي يوسف لو قال انت طالق وبائن او فبائن فواحدة بائنة
ولو قال انت طالق ثنتين والبتة له طلقت ثنتين وان نوى بثنتين ثلاثا فثلاث ولو قال انت طالق كثيرا ذكر في الاصل انه يقع
الثلاث لان الكثير هو الثلاث وذكر ابو الليث في الفتاوى تقع ثنتان ولو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث ولو قال انت

انت طالق عدد ما في هذه القصعة من الثريد ان قال ذلك قبل صب المرقة عليه فهي ثلاث وان قال بعد صب المرقة فهي واحدة انتهى وفرق في الجوهرة بين الرمل فقال انت طالق عدد الرمل فهي واحدة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد وان قال عدد الرمل فهي ثلاث اجماعا

الليث

طالق كبير الطلاق فهي ثنتان ولو قال انت طالق لا قليل ولا كثير يقع ثلاثا ولو قال لا كثير ولا قليل تقع واحدة وعلى قياس ما قاله ابو
اذا قال انت طالق كثيرا تقع ثنتان ينبغي اذا قال لا قليل ولا كثير تقع ثنتان انتهى البزازية من فصل الاستثناء الاصل
ان المستثنى منه اذا وصف بما يليق بالمستثنى يجعل صفة للمستثنى منه ويبطل ببطلان المستثنى وان كانت تليق بالمستثنى
منه لا غير قيل يجعل وصفا له حتى تثبت بثبوته تصحيحا بقدر الامكان وقيل يجعل وصفا للكل تحقيقا للمجانسة بين المستثنى والمستثنى
منه لانه الاصل كما ظهر وان ذكر وصفا يليق بهما قيل يجعل وصفا للكل تحقيقا للمجانسة وقيل يجعل وصفا للمستثنى منه لا غير
لانه لو جعل وصفا للمستثنى بطل هذا اذا ذكر وصفا زائدا وان ذكر وصفا اصليا لا يعتبر اصلا ويجعل ذكره وعدم ذكره سواء
بيانه قال انت طالق ثنتين الا واحدة بائنة تقع واحدة والا واحدا بائنا تطلق واحدة رجعية لانها لا تصلح صفة للمستثنى منه
لا يقال طلقتان بائن وصلح صفة للمستثنى فبطل ببطلانه ولو قال انت طالق ثنتين البتة الا واحدة تقع واحدة بائنة
لصلاحية الوصف للمستثنى منه يقال تطليقتين البتة فجعل صفة له واستثنى واحدة منهما فتقع واحدة بائنة وكذا
انت طالق ثنتين الا واحدة والبتة تقع واحدة بائنة لان البتة لا تصلح صفة للمستثنى لعدم وقوعه وتصلح صفة للمستثنى
منه فيجعل صفة للكل او المستثنى كانه قال ثنتين البتة الا واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا البتة الا واحدة او
انت طالق ثلاثا بائنة الا واحدة تقع رجعيتان لان كلا منهما وصف اصلي للثلاث لا يوجد بدونها فلا يعتد الا بها فكان
الثلاث بلا وصف فصار كانه قال انت طالق ثلاثا الا واحدة انتهى وفيها ايضا انت طالق تمام ثلاث او ثالث ثلاثة
فثلاث ولو قال انت طالق غير ثنتين فثلاث ولو قال غير واحدة فثنتان وفيها ايضا انت طالق وسكت ثم قال ثلاثا ان
لا انقطاع النفس فثلاث والا فواحدة انت طالق فقيل له بعد ما سكت كم قال ثلاث وقع قال الصدر يحتمل ان يكون
هذا على قول الامام فان من قوله الواحدة لو لحقته بعد زمان صح انت طالق اذا دخلت الدار عشرا لا تطلق واحدة
حتى تدخل الدار عشرا انت طالق مع كل تطليقة فثلاث في ساعة الحلف انتهى الذخيرة انت طالق لونين من الطلاق
فهما تطليقتان رجعيتان ولو قال ثلاثة الوان فهي ثلاثة وكذا اذا قال الوانا من الطلاق فهي طالق ثلاثا فان قال الوان [illegible]
الحمرة والصفرة فله نيته فيما بينه وبين الله تعالى انت طالق عامة الطلاق او جله فهما ثنتان ولو قال اكثره فهي ثلاثة
ولو قال كل الطلاق فواحدة ولو قال اكثر الثلاث فثنتان ولو قال انت طالق الطلاق كله فهو ثلاث وكذا اذا قال كل
طلقة ولو قال انت طالق واخرى فهي واحدة ولو قال انت طالق واحدة واخرى فهي ثنتان الجوهرة لو قال انت طالق مرارا
تطلق ثلاثا ان كانت مدخولا بها كذا في النهاية ثم قال وان قال انت طالق على انه لا رجعة لي عليك يلغو ويملك الرجعة
وقيل تقع واحدة بائنة وان نوى الثلاث فثلاث انتهى وظاهر الهداية ان المذهب الثاني فانه قال واذا وصف الطلاق بضرب
من الشدة والزيادة كان بائنا وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لانه وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو
كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله الى ان قال ومسئلة الرجعة ممنوعة انتهى فقال
في العناية قوله ومسئلة الرجعة ممنوعة اي لا نسلم انه لا يقع بل تقع واحدة بائنة ولئن سلم فالفرق ان في قوله انه لا رجعة
تصريح بنفي المشروع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحا لكن يلزم منها نفي الرجعة ضمنا وكم من شيء
يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كذا افاده شيخ شيخي العلامة انتهى وهكذا شرحه في فتح القدير وغاية البيان والتبيين فقد
علمت ان المذهب وقوع البائن وقد تمسك به بعض من لا خبرة له ولا دراية بالمذهب على انه لو اوقع في التعاليق
ذكر طالق طلقة تملك بها نفسها لا يوجب البينونة واجاب بذلك على الفتوى مستندا لانه لو قال انت طالق على
ان لا رجعة كان رجعيا وهو غلط من وجهين الاول ان مسئلة الرجعة ممنوعة كما علمته الثاني لم ينف الرجعة صريحا
وانما نفاها ضمنا فهو كقوله انت طالق بائن قال في البدائع اذا وصف الطلاق بصفة تدل على البينونة كان بائنا وقال [illegible]
اخر ولا تملك نفسها الا بالبائن وقال في فتح القدير وليس في الرجعي تملكها نفسها وقد اوسعت الكلام فيها في رسالة

اخره لان الطلاق بعد الدخول اسبل له لكونه بعد حصول المقصود وقبله بالعوارض ولذا قيل بانه لا يقع وقدمنا عن جامع

[illegible]

الفصولين

الفصولين انه لو قضى به قاض لا ينفذ قضاؤه طالق غير المدخول بها ثلاثا وقعن سواء قال اوقعت عليك ثلاث
او انت طالق ثلاثا والاختلاف في الاول كما في فتح القدير وفي الثاني خلافه قيل تقع واحدة والجمهور على خلافه وقد
صرح به محمد بن الحسن وقال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم
ولما قدمناه ان الواقع عند ذكر العدد مصدر موصوف بالعدد اي تطليقا ثلاثا تفسيرا للصيغة الموضوعة لانشاء الطلاق
متوقفا حكمها عند ذكر العدد عليه وفي المحيط لو قال لغير الممسوسة انت طالق وعشرة وعشرة طلقت كل واحدة ثلاثا لانه ذكر
اخرا بتغيير ملحقا بالايقاع اولا كيلا يلغو ولو قال انت طالق واحدة وعشرة وعشرة ثلاثا طلقت الاولى والثانية
واحدة والثالثة ثلاثا لان الثانية تابعة للسابقة والثالثة مفردة بعدد على حدة ولو قال انت طالق وانت طالق وعشرة
ثلاثا طلقت الاولى واحدة والثانية والثالثة ثلاثا ثلاثا لان العدد صار ملحقا بالايقاع الثاني دون الاول انتهى
البزازية من فصل الاستثناء لو قال لغير المدخولة انت طالق يا زانية ثلاثا قال الامام لا حد ولا لعان لان الثلاث
تقع عليها وهي زوجته ثم بانت بعده وانه كلام واحد يتبع اوله اخره والمرأة طالق ثلاثا وقال الثاني تقع واحدة
وعليه الحد لان القذف فصل بين الطلاق والثلاث [illegible] وحاصله ان يا زانية لا يفصل بين الطلاق والعدد
ولا بين الجزاء والشرط فاذا قال انت طالق يا زانية ان دخلت الدار تعلق بالدخول ولا حد ولا لعان ولو قال
انت يا زانية طالق ان دخلت عليه اللعان وتعلق الطلاق وان فرق بانت بواحدة اي ان فرق الطلاق
بغير حرف العطف ويمكن جمعه بعبارة واحدة فانها تبين بالاول لا الى عدة فلا يقع ما بعده اذ ليس في اخر كلامه ما يغير
اوله ليتوقف عليه نحو انت طالق طالق طالق او انت طالق انت طالق انت طالق قيدنا بكونه بغير حرف العطف لانه
لو قرنه بحرف العطف فسيذكره المصنف قريبا فادخاله هنا في كلامه كما فعل الشارح مما لا ينبغي وقيدنا بكونه يمكن
جمعه لانه لو قال انت طالق احد عشر وقع الثلاث اذ لا يمكن جمع الجزئين بعبارة اخصر منها عند قصد هذا العدد
المخصوص من حيث اللغة وان كان الشارع لا يعتبر ما زاد على الثلاث وقيد بغير المدخولة لان المدخولة تقع عليها الكل
ولا يصدق قضاء انه عنى الاول فان قال له غيره ماذا فعلت فقال طلقتها او قد قلت هي طالق يصدق انه عنى الاول
لانه صار جوابا للسؤال والسؤال وقع عن الاول فانصرف الجواب اليه كذا في المحيط ودخل تحت قوله وان فرق ما في الظهيرية
لو قال انت طالق ثلاثا متفرقات فواحدة ومما لو قال انت طالق ثنتين مع طلاقي اياك فطلقها واحدة فانها تقع واحدة
ولو قالت طلقني طلقني طلقني فقال طلقت فواحدة ان لم ينو الثلاث ولو قالت بحرف الواو طلقت ثلاثا انتهى ولا يدخل تحته
ما لو قال انت طالق واحدة تقدمها ثنتان فانه يقع الثلاث كما في الظهيرية ايضا وفيها لو قال انت طالق واحدة او ثنتين فالبيان
اليه لان الابهام جاء من جهته ولو قال ذلك لغير المدخولة وقعت واحدة ولا تخيير للزوج انتهى وفي الذخيرة رجل له امرأتان
لم يدخل بواحدة منهما فقال امرأتي طالق امرأتي طالق ثم قال اردت واحدة منهما لا اصدقه وابينهما منه ولو كان دخل
بهما فله ان يوقع الطلاق على احدهما انتهى ووجهه ان تفريق الطلاق على غير المدخولة غير صحيح وعلى المدخولة صحيح
ولو ماتت بعد الايقاع قبل العدد لغا اي لو ماتت المرأة مدخولة او غير مدخولة بعد الصيغة قبل تمام العدد لم يقع شيء
لما قدمناه ان الواقع بالعدد عند ذكره وعند عدمه الوقوع بالصيغة فلا حاجة ان يجعل العدد ثابتا بطريق الاقتضاء عند
عدم ذكره وقدمنا الدليل على ان الوقوع بالعدد عند قوله انت طالق واحدة او لا وقد بينا ان الوقوع بالمصدر الموصوف عند
ذكرها ايضا ويدخل في العدد [illegible] وهو الواحد ولا بد من كون العدد متصلا بالايقاع ولا يغير الا انقطاع الانقطاع
النفس فلو قال انت طالق وسكت من غير انقطاع النفس ثم قال ثلاثا فثلاث والا فواحدة ولو انقطع النفس او اخذ انسان فمه
ثم قال ثلاثا فثلاث اطلق في الكتاب وهو محمول على ما اذا قال على الفور عند رفع اليد عن فمه ولو قال لغير المدخولة انت طالق
يا فاطمة او يا زانية ثلاثا يقع الثلاث ولو قال انت طالق اشهدوا ثلاثا فواحدة ولو قال فاشهدوا فثلاث كذا في الظهيرية واشار
المصنف الى انه لو قال لها انت طالق ان دخلت الدار فماتت قبل قوله ان دخلت لم تطلق لان صدر الكلام توقف على اخره
لوجود ما يغير وهو ذكر الشرط في اخره فخرج عن ان يكون ايقاعا والى انه لو قال انت طالق ان شاء الله فماتت المرأة قبل الاستثناء لم

العدد

[illegible]

يقع شيء والمسئلتان في المحيط والذخيرة وفيها اذا قال لها انت طالق وانت طالق فماتت المرأة قبل ان يتكلم بالثاني كانت
طالقا واحدة لان كل كلام عامل في الوقوع فيعمل اذا صادفها وهي حية ولو قال انت طالق وانت طالق ان دخلت الدار
فماتت المرأة عند الاول والثاني لا يقع لان الكلام المعطوف بعضه على بعض اذا اتصل الشرط باخره يخرج عن ان يكون
ايقاعا دونه ولو قال لها انت طالق ثلاثا يا عمرة فماتت قبل قوله يا عمرة طلقت لانه ليس بمغير انتهى وقيد بموتها احترازا عن
موته لما في الخانية لو اراد ان يقول انت طالق ثلاثا فلما قال انت طالق مات او اخذ انسان فمه تقع واحدة انتهى المعراج
قبل موتها لان بموت الزوج قبل ذكر العدد تقع واحدة لان الزوج وصل لفظ الطلاق بذكر العدد في موتها وذكر العدد حصل
بعد موتها وفي موت الزوج ذكر لفظ الطلاق ولم يتصل به ذكر العدد فبقي قوله انت طالق وهو عامل بنفسه في وقوع الطلاق
الا ترى انه لو قال لامرأته انت طالق يريد ان يقول ثلاثا فاخذ رجل فاه فلم يقل شيئا بعد ذلك الطلاق يقع
واحدة لان الوقوع بلفظه لا بقصده انتهى وذكره في الذخيرة معزيا الى الاصل وبما في معراج الفرق بين موته وموتها
في التعليق بمشيئة الله تعالى حيث يقع في الاول دون الثاني ولو قال انت طالق واحدة وواحدة او قبلها واحدة
او بعدها واحدة تقع واحدة وفي بعد واحدة او قبلها واحدة او مع واحدة او معها ثنتان بيانه لاربع مسائل
الاولى لو فرق بالعطف فانه تقع واحدة فان كان بالواو فلانها لمطلق الجمع اي الجميع المتعاطفات في معنى العامل اعم
من كونه على المعية او على تقدم بعض المتعاطفات او تاخيره فلا يتوقف الاول على الاخر لان الحكم بتوقفه متوقف على
كونها للمعية بخصوصه وهو منتف فيعمل كل لفظ عمله فتبين بالاول فلا يقع ما بعدها فاندفع بهذا ما ذكره الاتقاني عن الكنز
وقد حكى السرخسي خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال عند ابي يوسف تبين قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمد بعد
فراغه منه لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ورجح في اصوله قول ابي يوسف انه ما لم يقع لا يفوت المحل فلو
توقف وقوع الاول على التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل للثلاث حال التكلم بها والتحرير ان قول محمد
على بعد الفراغ بعد الوقوع بالاول والتجويز الحاق المغير ولو كان المراد انه نفس الوقوع متاخر الى الفراغ من الثاني
لوقع الكل فتح القدير والخلاف بينهما في المعنى لانه الوقوع بالاول وظهوره بالفراغ من الثاني انتهى وفيه نظر
لما في السراج الوهاج ان فائدة الخلاف تظهر في الموت انتهى يعني لو ماتت قبل فراغه من الثاني وقع عند ابي يوسف لا عند
محمد فالخلاف معنوي المعراج وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات قبل الفراغ فعنده يقع خلافا لمحمد لجواز ان يلحق باخره
شرطا او استثناء وهذا الخلاف انما يتحقق عند العطف بالواو واما بدون الواو فلا يتحقق الخلاف لانه لا يلحق به الشرط
والاستثناء انتهى وبهذا ظهر قصور نظر ابن الهمام من انه لا خلاف في المعنى قيد بقوله وواحدة لانه لو قال واحدة
ونصفا او واحدة واخرى فانه تقع ثنتان ولو قال انت طالق احدى وعشرين وقع الثلاث لا بسبب ان الواو للجمعية
بل لانه اخصر ما يتلفظ به اذا اراد الايقاع بهذه الطريقة وهو مختار في التعبير لغة كما قدمناه وقيد بانها غير
النصف من الواحدة لانه لو قدمه عليها بان قال انت طالق نصفا وواحدة وقعت واحدة لانه غير مستعمل على هذا الوجه
فلم يجعل كله كلاما واحدا وعزاه في المحيط الى محمد وفيه لو قال انت طالق واحدة وعشرا ونصفا وواحدة بخلاف احد عشر
فانه يقع الثلاث لعدم العطف وكذا لو قال واحدة ومائة او واحدة والفا او واحدة وعشرين فانه تقع واحدة لان هذا
غير مستعمل في المعتاد فانه يقال في العادة مائة وواحدة وواحدة فلم يجعل هذه الجملة كلاما واحدا بل اعتبر عطفا فقال
ابو يوسف يقع الثلاث لان قوله مائة وواحدة وواحدة ومائة سواء انتهى وقيد بكونه مخاطبا بالعدد لانه لو قال
لها انت طالق ثلاثا ان شئت فقالت شئت واحدة وواحدة وواحدة طلقت ثلاثا كما في المعراج وغيره لان تمام
الشرط باخر الكلام فما لم يتم الشرط لا يقع الجزاء انتهى واذا علم الحكم في العطف بالواو علم بالفاء وثم بالاولى لاقتضائها
التعقيب وثم الترتيب واما اذا قال لمدخولة انت طالق واحدة لا بل ثنتين تقع الثلاث لانه اخبر انه غلط
في ايقاع الواحدة ورجع عنها وقصد ايقاع الثنتين مقام الواحدة فصح ايقاع الثنتين ولم يصح الرجوع عن الواحدة ولو
قال ذلك لغير المدخولة تقع واحدة لانها بالاولى صارت مبانة ولو قال لمدخولة طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تقع ثنتان

لانه خبر